



Enthymema XXIV 2019

Ermeneutica e scienze cognitive

Shaun Gallagher

University of Memphis

Introduzione e traduzione di Giovanni Pasini

Università degli Studi di Milano

**Abstract** – Nell’articolo “Hermeneutics and the Cognitive Sciences”, che si propone in traduzione italiana, Shaun Gallagher riflette sui possibili legami fra ermeneutica filosofica e scienze cognitive, soffermandosi sui punti riguardo ai quali le due prospettive di indagine concordano e sui contributi che esse si potrebbero fornire a vicenda. Una particolare attenzione è dedicata alla discussione delle caratteristiche della comprensione intersoggettiva, considerata alla luce del pensiero diltheyano e dei più recenti risultati delle scienze cognitive inerenti allo studio della soggettività. All’articolo tradotto si antepone un’introduzione che, oltre a presentare gli aspetti salienti dell’argomentazione di Gallagher, si prefigge di mettere in evidenza alcuni esiti del dibattito attuale sull’interdisciplinarietà fra studi umanistici e studi cognitivisti e neuroscientifici.

**Parole chiave** – Ermeneutica; Scienze cognitive; Comprensione intersoggettiva; *Cognitive Poetics*.

**Abstract** – In “Hermeneutics and the Cognitive Sciences,” which is proposed here in translation, Shaun Gallagher considers the possible relations between hermeneutics and the cognitive sciences, focusing on the points on which the two perspectives of investigation agree and on mutual contributions that each could provide to the other. Particular attention is given to the discussion of the characteristics of intersubjective understanding, considering both Diltheyan thought and the most recent results of the study of subjectivity within the field of the cognitive sciences. The article is preceded by an introduction which, in addition to presenting the most important aspects of Gallagher's argumentation, aims to highlight some of the outcomes of the current debate on the interdisciplinarity between humanities, on one side, and cognitive sciences and neuroscience, on the other.

**Keywords** – Hermeneutics; Cognitive Sciences; Intersubjectivity; Cognitive Poetics.

Gallagher, Shaun. "Ermeneutica e scienze cognitive". Traduzione di Giovanni Pasini. *En-thymema*, n. XXIV, 2019, pp. 203-228.

<http://dx.doi.org/10.13130/2037-2426/12587>

<https://riviste.unimi.it/index.php/enthymema>



Creative Commons Attribution 4.0 Unported License  
ISSN 2037-2426

# L'ermeneutica riconsiderata alla luce delle scienze cognitive

Giovanni Pasini

Università degli Studi di Milano

Nell'ultimo decennio, in Italia, le pubblicazioni dedicate alla relazione fra teoria letteraria e ricerche cognitive e neuroscientifiche sono risultate connotate da due intenzioni prevalenti. Si sono infatti delineati sia un intento di introduzione divulgativa di alcuni spunti teorici legati al tema, sia un intento di riflessione personale finalizzato alla proposta di contributi saggistici di impianto maggiormente argomentativo. Per il primo caso, si pensi alle motivazioni che presiedono a un saggio introduttivo come *Letteratura e scienze cognitive* (2013), di Marco Bernini e Marco Caracciolo, o, nella stessa direzione e nello stesso anno, all'articolo introduttivo che Filippo Pennacchio premette alla sua traduzione di *Towards a 'Natural' Narratology* di Monika Fludernik. Esempi del secondo tipo di contributi a cui si è accennato sono costituiti invece dai recenti *Perché le storie ci aiutano a vivere?* (2017) di Michele Cometa e *Biologia della letteratura* (2018) di Alberto Casadei: Cometa sottolinea l'importanza della narrazione in base a una concezione dell'ontogenesi identitaria influenzata dal *Literary Darwinism* e da lui definita come «archeologia del sé», mentre Casadei rimarca l'importanza del ruolo dello stile nella creazione artistica a partire da una «ricognizione dei presupposti biologici [in essa] sicuramente attivi» (24). Rispetto al 2013, quando Pennacchio scorgeva un numero ancora esiguo di pubblicazioni italiane che si soffermavano su quel *Cognitive Turn* che interessa le *humanities* anglofone da ormai un trentennio (cfr. 141-43), pare dunque che oggi anche in Italia si riscontrino maggiori propensioni alla considerazione del dialogo fra studi che si concentrano sull'esperienza vissuta e ricerche intese a definire l'esperienza umana da un punto di vista scientifico.

L'articolo di Shaun Gallagher intitolato “Hermeneutics and the Cognitive Sciences”, apparso nel 2004 sul *Journal of Consciousness Studies*, di cui si propone in questa sede una traduzione, si inserisce proprio entro tale prospettiva interdisciplinare. Fra le pubblicazioni di Gallagher, che occupa attualmente la cattedra di Filosofia intitolata a Lillian e Morrie Moss presso la University of Memphis, sono reperibili alcune delle tematiche maggiormente dibattute all'interno del dialogo che la speculazione filosofica sta intrattenendo con le scienze cognitive. A seguito di una formazione fenomenologica, Gallagher si è infatti dedicato principalmente a un esame della cognizione umana basato sulla cooperazione fra fenomenologia e scienze cognitive, concentrandosi in particolar modo sulle caratteristiche della *embodied cognition* e sul ruolo che essa possiede, secondo la prospettiva enattivistica, nei processi cognitivi di tipo intersoggettivo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Più precisamente, l'approccio metodologico di Gallagher si inserisce all'interno delle proposte teoriche ascrivibili alla cosiddetta naturalizzazione della fenomenologia. Tale orientamento contemporaneo degli studi fenomenologici trova una delle sue prime e più note espressioni nel volume *Naturalizing Phenomenology* di Petitot, Varela, Pachoud e Roy, del 1999, e mira a «recuperare il cuore delle analisi fenomenologiche in un quadro informato dalle scienze della natura e dalle scienze cognitive in particolare» (Zhok 15). Gallagher si è pronunciato sulla questione della naturalizzazione della fenomenologia ad esempio in *La mente fenomenologica* (21-68), “Phenomenology” e “On the possibility”. Altre riflessioni in proposito sono invece offerte da Salice e da Zhok (15-26). Per una panoramica dei temi trattati più recentemente

## L'ermeneutica riconsiderata alla luce delle scienze cognitive

Giovanni Pasini

I più importanti contributi di Shaun Gallagher, nonostante la sua lunga esperienza di ricerca, non sono comparsi in traduzione italiana, a eccezione di *La mente fenomenologica* (*The Phenomenological Mind*), scritto a quattro mani con Dan Zahavi nel 2008 e pubblicato in Italia l'anno dopo da Raffaello Cortina. Proponendo la traduzione di un articolo del 2004, e quindi ascrivibile a un periodo in cui, all'estero, il dibattito sull'influenza delle scienze cognitive sulle *humanities* si trovava a metà strada rispetto al maggiore consolidamento di cui gode odiernamente, pare opportuno contestualizzare il discorso che Gallagher svolgeva allora sull'ermeneutica e le scienze cognitive rispetto al dibattito attuale sui rapporti fra gli studi filosofico-letterari e le ricerche cognitive e neuroscientifiche. Con la presente introduzione ci si vuole dunque soffermare, oltre che su alcune implicazioni del pensiero di Gallagher, con i suoi aggiornamenti successivi, anche su alcune considerazioni che la riflessione gallerghiana suscita a proposito della rilettura della tradizione ermeneutica. Ci si concentrerà in breve sui tre casi di interazione fra ermeneutica e scienze cognitive delineati in "Hermeneutics and the Cognitive Sciences" (nello specifico, sul terzo), per giungere poi ad alcune conclusioni complessive inerenti agli aspetti più proficui che possono essere desunti da tale discorso per l'ambito degli studi sulla comprensione e sull'interpretazione nelle discipline artistiche e letterarie. Mi pare infatti che l'indicazione più importante del saggio gallerghiano consista nel richiamo di alcuni assunti dell'ermeneutica che, sulla base dei riscontri delle scienze cognitive, possono essere riconsiderati senza essere tuttavia snaturati rispetto alla loro caratterizzazione concettuale originaria, nonostante l'antitesi spesso vigente nel secolo scorso, in particolare nel paradigma gadameriano, fra le cosiddette esperienze ermeneutiche e l'indagine dell'esperienza umana attuata secondo il metodo delle scienze della natura. Tramite un confronto appropriato fra i due ambiti, anzi, l'ermeneutica riceve delle *conferme* dalla ricerca cognitivista e neuroscientifica.

È bene infatti chiarire che Gallagher riprende sin da subito, nel proprio articolo, alcune tesi dell'ermeneutica degli ultimi due secoli, stimandole funzionali al discorso che va sviluppando.<sup>II</sup> Per porre le basi di un'argomentazione che tenga in conto sia i risultati dell'ermeneutica, sia quelli delle scienze cognitive, Gallagher reputa necessario recuperare la nota distinzione epistemologica diltheyana fra comprensione (*Verstehen*) e spiegazione (*Erklärung*). I due momenti, d'altra parte, sono pensati come complementari, analogamente a ciò che suggerisce l'ermeneutica del profondo (*Tiefenhermeneutik*) habermasiana (cfr. Habermas, "La pretesa di universalità dell'ermeneutica"), interessata, in opposizione al paradigma gadameriano, al chiarimento delle casistiche che esulano dall'autocomprensione personale tramite un recupero del proposito marxiano di una critica dell'ideologia e di quello freudiano di una critica dell'autocoscienza individuale (in particolare, nei confronti del controllo del linguaggio). Gallagher chiarisce però che nel suo articolo non intende occuparsi dei risvolti concernenti la critica dell'ideologia habermasiana, ma perseguire una concezione ermeneutica che sia filosofica in senso trascendentale e che si avvicini all'ermeneutica del profondo «solo nel senso in cui essa racchiude il potere esplicativo della scienza».<sup>III</sup> È proposta dunque una cooperazione fra ermeneutica e scienza, laddove possa darsi una convergenza sul tema della comprensione umana.

Sulla base di tale proposito Gallagher si prefigge così di presentare tre casistiche di interazione fra l'ermeneutica e le scienze cognitive, che vengono descritte tramite tre articolate risposte ad altrettanti quesiti: «Come conosciamo gli oggetti? [...] Come conosciamo le situazioni? [...] Come conosciamo le altre persone?». Attraverso questo procedimento argomentativo si

da Gallagher, invece, si veda il suo ultimo contributo in volume, *Enactivist Interventions: Retinking the Mind*.

<sup>II</sup> Questo articolo, d'altra parte, non è il primo lavoro che Gallagher dedichi all'ermeneutica. Del 1992, innanzitutto, è un ponderoso saggio intitolato *Hermeneutics and Education*, dove viene presa in considerazione la tradizione ermeneutica nella sua totalità secondo i quattro principali orientamenti che questa, a giudizio di Gallagher, ha assunto nel corso del XIX e del XX secolo.

<sup>III</sup> Cito, qui e altrove, dalla presente traduzione.

## L'ermeneutica riconsiderata alla luce delle scienze cognitive

Giovanni Pasini

pongono in evidenza rispettivamente tre questioni: a) la presenza di un terreno di accordo fra ermeneutica e scienze cognitive; b) il contributo che l'ermeneutica può offrire nei casi in cui le scienze cognitive (o meglio, nel caso esaminato da Gallagher, gli approcci computazionali) si dimostrino manchevoli; c) inversamente, il contributo che le scienze cognitive (più precisamente, la psicologia dello sviluppo) possono offrire per integrare le proposte dell'ermeneutica riguardo all'empatia e, più in particolare, alla comprensione intersoggettiva.

La prima questione considerata da Gallagher mette in relazione le implicazioni legate al concetto di circolo ermeneutico – già trattato nell'Ottocento da Schleiermacher, e che trova prima in Heidegger (*Essere e tempo*) e poi in Gadamer (*Verità e metodo*) il terreno per diventare una delle nozioni più note dell'ermeneutica novecentesca – con i resoconti forniti in psicologia cognitiva dalla *schema theory* e dalla *prototype theory*. L'assunto soggiacente all'affinità fra questi tre punti di vista sulla cognizione umana è il seguente: la nostra comprensione avviene gradualmente e sulla base di un insieme di conoscenze pregresse che influenzano inevitabilmente le conoscenze in via di acquisizione. Nel caso del circolo ermeneutico, è chiaro che questa dinamica si verifica nel rimando dalla totalità alle parti costituenti, e viceversa; nel caso della *schema theory*,<sup>IV</sup> la dinamica avviene sulla base dell'inserimento di ogni nostra nuova esperienza all'interno di un modello pregresso di esperienze, costituito appunto come uno schema cognitivo; nel caso della *prototype theory*, allo stesso modo, tale dinamica risulta fondata sul raffronto di un'informazione in entrata con un'altra, di cui si è già in possesso, connotata da determinati tratti caratteristici o qualificanti che la rendono prototipica di una specifica categoria semantica.

Il secondo punto dell'argomentazione, riguardante l'aiuto che l'ermeneutica può offrire alle scienze cognitive, si concentra invece sul tipo di comprensione necessaria per l'azione connessa agli ambiti pragmatici. È in tali contesti – definiti come «ill-defined contexts», cioè contesti 'mal definiti' e in cui non si può agire secondo determinazioni univoche – che l'intelligenza artificiale ha dimostrato i propri limiti. Gallagher si riallaccia qui alla trattazione di *What computers still can't do* (1992) – riedizione della fortunata opera comparsa inizialmente negli anni Settanta con il titolo di *What computers can't do* –, nella quale Hubert Dreyfus, soffermandosi sulle limitazioni intrinseche alla concezione computazionale del ragionamento come riconducibilità alla sola capacità di calcolo, perviene alla conclusione secondo cui «nonprogrammable human capacities are involved in all forms of intelligent behavior» (285). Gallagher a riguardo ritiene che ciò che caratterizza l'abilità decisionale umana sia il ricorso alla *phronesis*, la 'sagezza pratica' di cui Aristotele tratta nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*, e che riveste una marcata importanza anche per la speculazione ermeneutica gadameriana.<sup>V</sup>

Ed è a questo punto, con il passaggio alla considerazione dell'ambito conoscitivo legato alle relazioni interpersonali, che il discorso si sposta sulla questione centrale dell'articolo. Gallagher osserva:

C'è qualcosa nelle interazioni umane in seconda persona che è irriducibile alle computazioni subpersonali. Le interazioni con un tu non possono essere descritte adeguatamente come interazioni tra due o più sistemi computazionali, e nemmeno come l'interazione di due cervelli. Dilthey e gli studiosi legati all'ermeneutica romantica del diciannovesimo secolo parlavano di tutto ciò in termini di *empatia* – qualcosa che trascende sia le prospettive di prima persona, sia quelle di seconda persona. Se si osserva il modo in cui i propugnatori dell'ermeneutica romantica

<sup>IV</sup> Riguardo a tale corrente di studi, Gallagher è attento soprattutto a quanto sostenuto nel 1986 da Michael Arbib e Mary Hesse in *The Construction of Reality*. Anche Arbib e Hesse si interrogano sulla compatibilità di ermeneutica e scienze cognitive e, come ricorda lo stesso Gallagher, affermano: «cognitive science is itself a human interpretive science (that is, a hermeneutic science) so what we have said about hermeneutics should apply to it also» (182).

<sup>V</sup> Gallagher si è espresso più volte anche a proposito del ruolo della *phronesis*; cfr. "Place of Phronesis" e "Phronesis and psychopathy".

## L'ermeneutica riconsiderata alla luce delle scienze cognitive

Giovanni Pasini

discutevano dell'empatia, si vede come essi si appellassero a una dimensione spirituale condivisa e universalmente umana.

Secondo Gallagher il concetto di empatia, così come fu inteso all'interno dell'ermeneutica romantica (sono ricordati i punti di vista sulla questione di Schleiermacher e Droysen), non risulta tuttavia definito adeguatamente per un resoconto del darsi della comprensione interpersonale. È a tale proposito che i risultati delle scienze cognitive possono essere esaminati così da suggerire una rilettura degli assunti della tradizione ermeneutica. Innanzitutto, Gallagher richiama le ricerche sui neuroni specchio:

Questi studi [...] hanno informato in modo diretto dei dibattiti che riguardano questioni centrali dell'ermeneutica, e cioè dibattiti sulla natura della comprensione degli altri e dell'empatia. In effetti, quando i filosofi della mente, gli psicologi e i neuroscienziati riflettono su quella che viene generalmente definita *teoria della mente*, essi stanno entrando (nella maggior parte dei casi, inconsapevolmente) nel più antico dibattito su comprensione ed empatia.

In opposizione ai due principali indirizzi assunti dalla teoria della mente, ossia la teoria della teoria e la teoria della simulazione,<sup>VI</sup> Gallagher suggerisce dunque che, per l'ambito della comprensione interpersonale, si debba ricorrere a una *teoria dell'interazione*. Tale teoria è proposta da Gallagher, inizialmente, in "The Practice of Mind" (2001) e "Understanding Interpersonal Problems in Autism" (2004) e valorizza le teorie dello psicologo dello sviluppo Colwyn Trevarthen sulle capacità connesse rispettivamente all'intersoggettività primaria e all'intersoggettività secondaria.<sup>VII</sup> L'intersoggettività primaria implica l'insieme delle capacità innate (o comunque risalenti ai primissimi mesi di vita), attraverso le quali i bambini sono in grado di identificare nei contesti a tu per tu, sulla base della percezione sensomotoria, il fine a cui è orientato il comportamento altrui; l'intersoggettività secondaria implica invece l'insieme delle capacità acquisite con lo sviluppo (approssimativamente, maturate dopo un anno dalla nascita), che permettono ai bambini di comprendere un'azione intersoggettiva situata in un preciso contesto pragmatico.<sup>VIII</sup> La teoria dell'interazione sostiene pertanto che la comprensione dell'altro non sia mediata innanzitutto da processi di inferenza teorica o di simulazione legati a un *mind-reading*,<sup>IX</sup> ma da un *body-reading* che si attua pienamente nell'immediatezza del contesto

<sup>VI</sup> Questi due indirizzi sono stati spesso criticati da Gallagher per ragioni diverse. Una panoramica generale del problema è reperibile in *La mente fenomenologica* (259-85), mentre alcune obiezioni alla teoria della teoria si ritrovano in "The Practice" (97-101) e in "Understanding" (199-204); per le obiezioni alla teoria della simulazione, invece, cfr. "Empathy, simulation".

<sup>VII</sup> Gallagher affiancherà in seguito a questo interesse per i fenomeni legati all'intersoggettività anche l'esame del ruolo che lo sviluppo della competenza narrativa implica per la comprensione dell'altro e per l'ontogenesi identitaria. È qui chiaro l'influsso proveniente dal pensiero di Jerome Bruner; cfr. Gallagher, "Narrative alternative"; Gallagher e Hutto; Tollefsen e Gallagher.

<sup>VIII</sup> Per meglio descrivere quali modalità di interazione caratterizzino ciascuna delle capacità coinvolte nei due tipi di intersoggettività, Gallagher si riallaccia agli studi di Simon Baron-Cohen, che coniuga l'indagine sulla teoria della mente (trattata secondo la prospettiva della teoria della teoria) all'analisi dei disturbi dello spettro autistico. Nel caso dell'intersoggettività primaria si considerano i due meccanismi dell'*intentionality detector* (ID) e dell'*eye-detention detector* (EDD), mentre nel caso dell'intersoggettività secondaria lo *shared attention mechanism* (SAM) (cfr. "The Practice" 87-91; "Understanding" 205-08).

<sup>IX</sup> Gallagher quindi non nega che nel contesto intersoggettivo si possa verificare una comprensione dell'agire altrui così come è descritta dai due diversi orientamenti in questione. Tuttavia, nega che la comprensione dell'altro sia del tutto riducibile in maniera primaria ai processi presupposti dall'uno o dall'altro approccio: «I do not want to deny that we do develop capacities for both theoretical interpretation and simulation, and that in certain cases we do understand others by enacting just such theoretical attitudes or simulations. Such instances are rare, however, relative to the majority of our interactions.

## L'ermeneutica riconsiderata alla luce delle scienze cognitive

Giovanni Pasini

pragmatico. A riguardo Gallagher afferma: «in most intersubjective situations we have a direct, pragmatic understanding of another person's intentions because their intentions are explicitly expressed in their embodied actions» (“The Practice” 86).

È a seguito allora di quanto evidenziato circa la comprensione intersoggettiva secondo l'*interaction theory* che Gallagher propone la riconsiderazione di alcuni risultati della speculazione ermeneutica. Una prima osservazione rimanda a Schleiermacher. Scrive Gallagher: «Possiamo appropriarci dell'idea di Schleiermacher di una capacità divinatoria riformulandola come capacità dei bambini, già nell'infanzia, di riconoscere e portare a termine le intenzioni degli altri». È così espressa una riserva rispetto alla descrizione della comprensione come 'divinazione'; secondo Gallagher, infatti, se confrontati con un esame della comprensione di carattere fenomenologico, i costrutti teorici dell'ermeneutica ottocentesca sull'argomento appaiono a posteriori come connotati da 'qualcosa di magico'. Vi sarebbero quindi delle modalità per descrivere il processo conoscitivo e l'empatia che esulano dall'aura 'mistico-divinatoria' che a essi era riservata nell'Ottocento; a tal riguardo, può offrire supporto la teoria dell'interazione con la sua descrizione della comprensione intersoggettiva. Per concludere la discussione su questo tema, l'esito della riflessione nell'articolo su ermeneutica e scienze cognitive vira verso un discorso su quella che potrebbe essere definita come *attualità ermeneutica di Dilthey*.

Gallagher si è espresso in una riconsiderazione del pensiero diltheyano sia nell'articolo in esame, sia in una serie di contributi più recenti (cfr. “Acting” e, per un resoconto completo, soprattutto del dibattito sull'empatia, “Dilthey and Empathy”). Per ragioni di spazio, ci concentreremo su ciò che è detto nell'articolo in esame, dove Gallagher torna su ciò che Dilthey aveva sostenuto in un breve saggio scritto attorno al 1910, intitolato *Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen*<sup>x</sup> e non ancora tradotto in italiano, che verte appunto sul tema della comprensione interpersonale. Gallagher mette in evidenza una relazione sussistente fra quanto descritto dalla *interaction theory* tramite i concetti di intersoggettività primaria e secondaria e la descrizione della comprensione intersoggettiva fornita da Dilthey tramite il concetto delle *forme elementari di comprensione*. Scrive Dilthey a riguardo:

Understanding first arises in the interests of practical life. Here, people interact with one another. They must make themselves understandable to each other. One must know what the other is up to. In this way the elementary forms of understanding first appear. They are like letters of the alphabet, whose systematic combination makes higher forms of understanding possible. I consider the interpretation of a simple expression of life to be such an elementary form of understanding. [...]

A facial expression shows joy or pain. Elementary acts (such as lifting an object, swinging a hammer, or sawing-through a piece of wood), out of which the complex acts are made up, show us the presence of certain purposes. (125)

Anche per Dilthey la nostra comprensione più basilare inizia con la considerazione di *singole espressioni di atti orientati ad un fine*; è rispetto a questo punto che Gallagher scorge un legame con il concetto di intersoggettività primaria. Ma c'è di più. Infatti, secondo Dilthey, la comprensione elementare è comprensione *situata*, che avviene cioè in un contesto condiviso (*Gemeinsamkeit*) la cui presenza è necessaria per la comprensione totale dell'azione. Questo interesse per il ruolo di un contesto condiviso all'interno del quale avviene la comprensione è espresso anche nella teoria dell'interazione di Gallagher, dal momento che le capacità connesse

Theory theory and simulation theory, at best, explain a very narrow and specialized set of cognitive processes that we sometimes use to relate to others (this would constitute a weak pragmatic claim for theory of mind). Neither theoretical nor simulation strategies constitute the primary way in which we relate to, interact with or understand others» (“The practice” 85).

<sup>x</sup> Traducibile come *La comprensione delle altre persone e delle loro espressioni di vita*. Il saggio è contenuto nel VII volume dei *Gesammelte Schriften* (1927).

## L'ermeneutica riconsiderata alla luce delle scienze cognitive

Giovanni Pasini

all'intersoggettività secondaria rendono possibile la comprensione in circostanze di attenzione condivisa.

Il discorso svolto da Gallagher in "Hermeneutics and the Cognitive Sciences", quindi, perviene, da una parte, a una presa di distanza rispetto all'ermeneutica di retaggio schleiermacheriano, basata sull'interpretazione come 'divinazione' («[c]omprendere gli altri non è una magia; non abbiamo bisogno di chiamare in causa uno spirito divinatorio per descrivere la nostra capacità di comunicare, empatizzare, innamorarci e via dicendo»), e, dall'altra, a una riconsiderazione della riflessione epistemologica diltheyana, che sembra anticipare alcuni aspetti della teoria dell'interazione e della concezione della comprensione intersoggettiva come *embodied social cognition* che essa propone. Proprio quest'ultimo aspetto saliente rilevato nell'articolo, ossia il possibile contributo offerto dalle scienze cognitive all'ermeneutica, può essere ora considerato ulteriormente, alla luce anche di quanto detto in recenti contributi a riguardo.

La questione dell'utilità delle scienze cognitive e delle neuroscienze per gli studi di critica e teoria letteraria è stata affrontata in questi anni da Stefano Ballerio, che, a seguito del suo esperimento di interpretazione della *Vita* di Vittorio Alfieri sulla base di una «euristica neuroscientifica sulla memoria» (cfr. "Neuroscienze e teoria letteraria II") ha riscontrato i limiti di un'integrazione non mediata di categorie neuroscientifiche *nel* processo interpretativo, senza escludere però la possibilità di una fertilità del contributo delle neuroscienze *a monte* del contatto con il testo, in primo luogo per chiarire le modalità di interazione del fruitore con esso.<sup>XI</sup> Può essere dunque questa una maniera in cui recepire l'invito a far dialogare teoria della letteratura e scienze cognitive, cioè chiarire il punto di partenza da cui muove l'interpretazione, considerando che, in essa, agisce marcatamente la dimensione dell'esperienza individuale, la quale, come si è già osservato, se risulta da sempre connessa alla letteratura, nella contemporaneità sta invece acquisendo uno spazio crescente all'interno delle ricerche sulla mente e sul cervello. Chiamare in causa anche questi studi significa fare chiarezza sulla comprensione e, più nello specifico, sulla modalità di interazione con un testo o con un'opera d'arte, senza al contempo mirare obbligatoriamente a proporre una descrizione totalmente riduzionistica delle dinamiche di fruizione artistica.<sup>XII</sup>

Non si intende sbilanciarsi in questa sede circa la liceità di una integrazione più o meno pronunciata degli approcci delle scienze cognitive all'interno degli studi umanistici, ma piuttosto osservare come sia possibile, attraverso una riflessione di carattere metodologico *super partes*, evidenziare un riscontro che si basi su un presupposto simile a quello di Gallagher nella sua riconsiderazione del pensiero ermeneutico di Dilthey. Le scienze cognitive, in tal caso, e come si è già notato, hanno mostrato un accordo con la speculazione ermeneutica, e hanno ad essa

<sup>XI</sup> A proposito è infatti detto: «Invece di forzare la mano all'interpretazione, possiamo interrogarci sulla letteratura – sulla creazione e sull'interpretazione – integrando nella nostra riflessione ciò che le scienze cognitive possono insegnarci sulle dinamiche mentali che vi agiscono» ("Neuroscienze e teoria letteraria II" 245).

<sup>XII</sup> Sempre Ballerio, in *Mettere in gioco l'esperienza*, ha parlato di questa attenzione marcata per la soggettività negli studi umanistici contemporanei, riferendosi specificatamente ai punti in comune fra le direzioni di indagine delle scienze umane, dello storicismo e dell'ermeneutica gadameriana (cfr. 28-30) e osservando come, allo stato attuale del dibattito scientifico, si sia pervenuti a risultati che permettono di trattare la sfera esperienziale soggettiva come punto di partenza basilare per l'instaurazione di una relazione dell'individuo con il mondo (non per questo però i recenti contributi delle neuroscienze dovrebbero appunto forzatamente indurre a una concezione riduzionistica del momento interpretativo; cfr. 78-81). Dati alla mano, d'altra parte, la ricezione della *Cognitive Poetics* in Italia pare essersi orientata prevalentemente verso un discorso di questo tipo: si sono già ricordati i lavori di Cometa e di Casadei; anche Stefano Calabrese si è dimostrato molto attento alla questione dell'integrazione metodologica degli studi cognitivistici con quelli sulla comprensione del testo, in particolare quelli retorici (cfr. *Retorica e scienze neurocognitive*).



## L'ermeneutica riconsiderata alla luce delle scienze cognitive

Giovanni Pasini

attribuito una valenza scientifica *post festum*. Una riconsiderazione di questo tipo si è verificata anche per un concetto centrale dell'ermeneutica, cioè il circolo ermeneutico. Per accorgersene, è possibile riprendere le conclusioni a cui perviene Gianluca Consoli in *Estetica e scienze cognitive*. Consoli si concentra sulle potenzialità delle scienze cognitive per l'esame dell'esperienza artistica, adoperando un approccio di fondo dichiaratamente naturalista, «[i]n quanto ancorato in ogni suo passaggio all'evidenza sperimentale» (9), ma anche attento all'integrazione di un ampio spazio per l'analisi concettuale desunta dalla speculazione estetica tradizionale. A questo proposito, Consoli chiarisce di avere voluto perseguire «un naturalismo moderato capace di individuare i presupposti e le derive riduzionistiche, così come le soluzioni semplicistiche, presenti tanto nel naturalismo in generale, quanto negli approcci specifici volti a naturalizzare l'estetica» (*Estetica* 9-10). Appare pertinente al discorso qui intrapreso in particolare quanto sottolineato circa le dinamiche cerebrali coinvolte nella percezione estetica.<sup>XIII</sup>

Consoli, tramite la critica dei principali approcci psicologici che riducono la fruizione estetica a mera percezione sensoriale (cfr. *Estetica* 16-17), intende mettere invece in luce come, sulla scorta dei risultati sperimentali più recenti, in essa si verifichi una serie di processi ben più strutturata. È sulla base dello svolgimento di tali processi che viene scorta la loro valenza esplicativa in favore della nozione tradizionale di circolo ermeneutico. Durante la nostra percezione si instaura infatti un procedimento a più livelli, definito in senso verticale a seconda delle diverse aree del sistema nervoso adibite all'elaborazione dello stimolo (rispettivamente retina, corteccia visiva primaria e regioni encefaliche superiori). Nel processo percettivo risultano così presenti elaborazioni di livello rispettivamente *basso*, *intermedio* e *alto* (cfr. Kandel 34-38). A Consoli interessa evidenziare l'interazione di dinamiche di basso e alto livello:

In questa ottica va segnalato che, mentre l'informazione che proviene dal basso e si basa sull'architettura cablata dei primi stadi del sistema visivo è pressoché identica per tutti gli interpreti, le fasi superiori dell'elaborazione, quelle che assegnano categorie e significati, sono largamente dipendenti dalla conoscenza pregressa conservata in memoria, in modo da risultare sostanzialmente uniche per ogni interprete. Da questo punto di vista, la fase successiva alla memoria implicita, quella della classificazione esplicita e deliberata, è ancora più segnata dall'esperienza e dalla conoscenza. (*Estetica* 33)

Le dinamiche di alto e basso livello, inoltre, si strutturano in una percezione 'in circolo':

il cervello non registra mai passivamente l'input sensoriale. Piuttosto, sulla base dell'esperienza precedente, anticipa attivamente l'informazione sensoriale che, nel contesto, si aspetta in entrata. Questo significa che i neuroni visivi non sono solo rilevatori di caratteristiche che vengono accumulate un pezzo alla volta. Piuttosto, a ogni segmento della gerarchia corticale visiva vengono generate delle previsioni relative all'informazione attesa. Se c'è accordo (*matching*) tra la previsione e l'informazione proveniente dal basso, l'attività delle aree inferiori viene soppressa o ridotta. Nel caso contrario, l'informazione relativa al mancato accordo, cioè l'errore di previsione, viene codificata e inviata al livello superiore. Allo stesso modo, laddove servono rappresentazioni più accurate, viene invertita l'elaborazione gerarchica con un andamento all'indietro, dall'alto in basso, volto alla ricerca di ulteriori dettagli a livello dell'input. Quale processo reiterato di accordo tra previsioni auto-generate e informazione dal basso, la percezione non costituisce un meccanismo automatico meramente ricettivo, quanto piuttosto una pratica esplorativa appresa, capace di lavorare in circolo, integrando le prime fasi di esposizione allo stimolo con cicli reiterati di esplorazione condotti dall'alto in basso. (*Estetica* 31-32)

<sup>XIII</sup> La riflessione di Consoli su quest'argomento è reperibile sia nel terzo capitolo di *Estetica e scienze cognitive*, sia in un suo articolo successivo che riprende le tesi in questione (cfr. "La percezione").

## L'ermeneutica riconsiderata alla luce delle scienze cognitive

Giovanni Pasini

Le considerazioni di Consoli mettono dunque in luce un ulteriore contributo che le neuroscienze sono in grado di fornire a supporto all'ermeneutica. Queste osservazioni sul circolo ermeneutico possono sia essere collegate al primo punto di "Hermeneutics and the Cognitive Sciences", che si concentra specificatamente su questa nozione, sia essere intese come una riconsiderazione di quanto detto dall'ermeneutica, fine a cui mira la ripresa di Dilthey da parte di Gallagher nel terzo punto dell'articolo.<sup>XIV</sup> Gli studi sulla percezione estetica confermano infatti, dal punto di vista delle neuroscienze, la dinamica di svolgimento del circolo ermeneutico, poiché i processi di rimando dall'informazione proveniente dal basso alle fasi superiori dell'elaborazione risultano interrelati secondo una struttura di rimando dalla parte al tutto, e viceversa, così come la tradizionale descrizione del circolo ermeneutico prescrive. Ossia, la prospettiva neuroscientifica chiarisce che un'informazione in entrata, un 'particolare', è sottoposto ad una ulteriore elaborazione in base alla conoscenza dell'interprete, che costituisce un 'tutto' entro cui questa viene inserita; a proposito Consoli ribadisce quindi che

tutti i dati sperimentali ottenuti non solo confermano in pieno che la percezione estetica si muove in circolo tra l'universale e il particolare, tra il globale e l'analitico, tra la precomprensione e l'interpretazione, tra la comprensione e la valutazione, tra la dimensione conoscitiva e quella emotiva, ma anzi, nel precisare in maniera empiricamente dettagliata in che modo le dinamiche di alto livello e quelle di basso livello, i processi cognitivi e quelli valutativi si integrano, dimostrano che la percezione estetica realizza il circolo ermeneutico in modo specifico e originale rispetto ai processi percettivi ordinari. ("La percezione" 69)

Alla luce di quest'osservazione, è possibile giungere ad una serie di conclusioni. Da un lato, pare chiaro che, con il supporto delle ricerche neuroscientifiche sulla struttura della percezione, l'ermeneutica riceva una *conferma* circa alcuni risultati della sua speculazione; dall'altro, però, l'esame del momento dell'*aisthesis* suggerisce un'altra presa di posizione nei confronti del pensiero ermeneutico.

Ricordo qui in particolare ciò che è stato evidenziato da Maurizio Ferraris nell'introduzione alla seconda edizione della sua *Storia dell'ermeneutica*, pubblicata, nel 2008, a vent'anni di distanza dalla prima (cfr. V-XVII). Ferraris giunge ad una critica sul piano epistemologico della possibile componente 'nichilistica' ravvisabile nell'esito della speculazione ermeneutica del secolo scorso. L'origine di tale nichilismo risiede, secondo Ferraris, nella valorizzazione del momento interpretativo sulla quale si è tanto soffermata l'ermeneutica di matrice heideggeriana. A seguito della svolta cosiddetta universalizzante conferita da Heidegger all'ermeneutica, infatti, il momento interpretativo è ritenuto onnipresente durante l'esistenza, dal momento che il comprendere è «*l'originario modo di attuarsì dell'esserci, che è essere-nel-mondo*» (Gadamer 539). Tuttavia, secondo Ferraris, il ricorso all'interpretazione, sebbene importante per la vita umana, può anche non manifestarsi laddove sussistano contatti con un dato oggettivo. È scorta così una serie di limiti dell'ermeneutica post-heideggeriana del ventesimo secolo in tale pretesa di imposizione del proposito universalizzante anche all'ambito delle casistiche che sono riferite

<sup>XIV</sup> Recentemente, un'altra ripresa del concetto di circolo ermeneutico si deve alle germaniste Renata Gambino e Grazia Pulvirenti. Più che una riconsiderazione dell'intera tradizione ermeneutica, però, il loro è un ripensamento di alcuni assunti del paradigma ermeneutico schleiermacheriano sulla base degli studi cognitivisti e della teoria della letteratura. La nozione di circolo neuroermeneutico proposto dalle due studiose richiama il *Neurocognitive Poetics Model of Literary Reading* di Arthur Jacobs. Per descrivere il funzionamento di un circolo ermeneutico così inteso vi sarebbe il riscontro di un background – concepito sia relativamente al lettore, nel senso di un «background esperienziale, cognitivo e linguistico» (83), sia, in parte e in maniera più specifica, come mero insieme di elementi semiotici a lui noti, determinato dalla presenza di «lessemi e strutture familiari del linguaggio naturale» (93) – e di un *foregrounding* costituito dagli «elementi posti in primo piano [...] marcati tramite elementi formali, stilistici, retorici, spesso a più livelli» (79), che richiama lo straniamento šklovskiano.

## L'ermeneutica riconsiderata alla luce delle scienze cognitive

Giovanni Pasini

all'analisi dell'autodati sensibile.<sup>XV</sup> La considerazione di queste situazioni, secondo Ferraris, non richiederebbe la stessa modalità di comprensione che l'ermeneutica attribuisce all'interpretazione dei fenomeni appartenenti all'ambito storico-sociale, dal momento che in esse è coinvolta principalmente appunto la percezione, tenuta poco presente dagli indirizzi ermeneutici, a causa della loro concentrazione sulla linguisticità dell'esperienza umana. Ferraris nota a riguardo: «Nell'olismo linguistico o concettuale che aveva costituito lo standard filosofico del Novecento, c'era la convinzione, che accompagnava sia gli amici della scienza, sia i suoi nemici, secondo cui ciò che concerne la percezione, e il mondo fisico in generale, è di pertinenza della scienza» (XIV). Quest'affermazione circa un'opposizione fra l'ambito scientifico e quello filosofico richiama ancora una volta l'attenzione dedicata dalla filosofia, tra la fine Ottocento e l'inizio del Novecento, alla discussione delle caratteristiche specifiche della conoscenza scientifico-quantitativa del mondo naturale e dell'interpretazione qualitativa dei fenomeni del mondo storico-sociale, discussione che, all'interno della tradizione ermeneutica, trova due momenti decisivi nell'*Introduzione alle scienze dello spirito*, prima, e in *Verità e metodo*, poi. Pare oggi che si sia più disposti a un'integrazione fra i due ambiti, rispetto a quando si parlava di una *koinè* ermeneutica poco fiduciosa del metodo scientifico per fornire delle direttive di indagine alle scienze dello spirito (si pensi a quanto sostenuto da Gadamer). E odiernamente è proprio lo studio della percezione – a cui si dedicò con precipuo interesse filosofico specificatamente la fenomenologia husserliana e post-husserliana del secolo scorso – a occuparsi dell'approfondimento dei fenomeni della comprensione estetica e intersoggettiva, sulla base di un'interdisciplinarietà che tenga conto anche del pregresso concettuale di tipo speculativo (basti pensare al dibattito sorto fra gli indirizzi fenomenologici contemporanei, fra i quali si inserisce anche quello di Gallagher).

La riflessione inerente ai legami fra ermeneutica e scienze cognitive pare condurre pertanto, circolarmente, al punto dal quale era partita, anche nel caso dell'argomentazione dell'articolo gallagheriano, cioè alle modalità di comprensione che caratterizzano l'approccio umanistico *oppure* quello scientifico, nella direzione di una definizione dei due ambiti per via differenziale. Una possibilità di integrazione fra questi due tipi di indagine si apre però, come si è sostenuto, non appena si ammetta che, per quanto riguarda lo studio dell'interpretazione, essi condividano il fine di chiarire come avvenga la comprensione e che sia possibile vagliare determinati risultati scientifici in maniera funzionale e coerente alle ricerche svolte su un terreno umanistico. Un discorso interdisciplinare così condotto potrà non solo procurare qualche conferma, ma anche fornire un supporto per chiarire i nodi ancora problematici all'interno dell'ermeneutica. Al dibattito degli ultimi due secoli fra scienze della natura e scienze dello spirito, e tra ermeneutica ed epistemologia, è attribuibile comunque, come ricorda ancora Ferraris, il «merito enorme di aver riconosciuto l'esistenza del mondo sociale» (XV) – e, aggiungerei, di avere riconosciuto per esso, come scrive Gadamer, la sussistenza di esperienze extrametodiche di

<sup>XV</sup> Ferraris si riferisce principalmente al clima di fondo delineatosi attorno agli studi ermeneutici negli anni Ottanta, periodo in cui aveva trovato spazio la nota espressione di Vattimo, che definiva l'ermeneutica come «una *koinè* – una lingua comune – della filosofia contemporanea, caratterizzata dalle interpretazioni rispetto ai fatti» (VII). Il «risolversi nell'ermeneutica» di diverse discipline («[p]roprio nel 1979 [...] Rorty aveva detto che l'epistemologia [...] doveva risolversi nell'ermeneutica» e «[v]ent'anni prima Gadamer, proprio in *Verità e metodo*, aveva sostenuto che l'estetica [...] doveva risolversi nell'ermeneutica») (VI) avrebbe prodotto nei contributi di quegli anni un interesse primario per l'interpretazione soggettiva piuttosto che per l'esame oggettivo dei fatti, sulla scia della radicalità della riflessione heideggeriana circa il compito di descrizione universale dell'ermeneutica. È verso tale esito universalizzante che Ferraris esprime un parere discorde a seguito della maturazione del suo pensiero; rifarsi alla celebre frase nietzscheana della *Volontà di potenza* – «Non ci sono fatti, solo interpretazioni» – significherebbe infatti, secondo lui, negare che sia possibile qualsiasi contatto oggettivo col mondo circostante, anche nel caso del dato sensibile dotato di autoevidenza.

## L'ermeneutica riconsiderata alla luce delle scienze cognitive

Giovanni Pasini

verità. Le scienze cognitive, che oggi studiano nei propri termini la soggettività umana, possono offrire un contributo per definire meglio la *specificità* di queste esperienze, siano esse arte, letteratura o consapevolezza storica.

La versione originale del saggio, intitolata “Hermeneutics and the Cognitive Sciences”, è apparsa sul *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, no. 10-11, 2004, pp. 162-74. Ringraziamo la rivista e l'autore per avere concesso l'autorizzazione per la traduzione.

### Bibliografia

- Arbib, Micheal A., and Mary B. Hesse. *The Construction of Reality*. Cambridge UP, 1986.
- Aristotele. *Etica Nicomachea*. Traduzione e cura di Carlo Natali, Laterza, 2018.
- Ballerio, Stefano. *Mettere in gioco l'esperienza: Teoria letteraria e neuroscienze*. Ledizioni, 2013.
- . “Neuroscienze e teoria letteraria. I – Premesse teoriche e metodologiche.” *Enthymema*, 1, 2010, pp. 164-80.
- . “Neuroscienze e teoria letteraria. II – Un esperimento di lettura.” *Enthymema*, 2, 2010, pp. 207-46.
- Bernini, Marco, e Marco Caracciolo. *Letteratura e scienze cognitive*. Carocci, 2013.
- Calabrese, Stefano. *Retorica e scienze neurocognitive*. Carocci, 2013.
- Caracciolo, Marco. *The Experientiality of Narrative: An Enactivist Approach*. De Gruyter, 2014.
- Casadei, Alberto. *Biologia della letteratura: Corpo, stile, storia*. Il Saggiatore, 2018.
- Cometa, Michele. *Perché le storie ci aiutano a vivere: La letteratura necessaria*. Raffaello Cortina Editore, 2017.
- Consoli, Gianluca. “La percezione in circolo. Quando le scienze cognitive incontrano l'ermeneutica”. *Lebenswelt*, 10, 2017, pp. 69-80.
- . *Estetica e scienze cognitive*. Il Mulino, 2015.
- Dilthey, Wilhelm. *Introduzione alle scienze dello spirito: Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*. Traduzione e cura di Gian Antonio De Toni, La Nuova Italia, 1974.
- . “The understanding of other persons and their expressions of life”, translation by Kenneth L. Heiges. *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, translations by Richard M. Zaner e Kenneth L. Heiges, introduction by Rudolf A. Makkreel, Martinus Nijhoff, 1977, pp. 121-44.
- Dreyfus, Hubert. *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*. Revised edition, Harper & Row, 1979.
- Ferraris, Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*. Bompiani, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verità e metodo*. Traduzione e cura di Gianni Vattimo, Bompiani, 2000.
- Gallagher, Shaun. “Dilthey and empathy”. *Interpreting Dilthey*, edited by Eric S. Nelson, Cambridge UP, 2019, pp. 145-58.
- . “Empathy, simulation and narrative”. *Science in Context*, vol. 25, no. 3, 2012, pp. 301-27.
- . *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind*. Oxford UP, 2017.
- . “Hermeneutics and the Cognitive Sciences”. *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, no. 10-11, 2004, pp. 162-74.
- . *Hermeneutics and Education*. State U of New York P, 1992.

## L'ermeneutica riconsiderata alla luce delle scienze cognitive

Giovanni Pasini

- . "On the possibility of naturalizing phenomenology". *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, edited by Dan Zahavi, Oxford UP, 2012, pp. 70-93.
- . "Phenomenology and non-reductionist cognitive science". *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, edited by Shaun Gallagher e Daniel Schmicking, Springer, 2010, pp. 21-34.
- . "Phronesis and psychopathy: The moral frame problem". *Philosophy, Psychology and Psychiatry*, vol. 20, no. 4, 2013, pp. 345-48.
- . "The narrative alternative to theory of mind". *Radical Enactivism: Intentionality, Phenomenology and Narrative*, edited by Richard Menary, John Benjamins, 2006, pp. 223-29.
- . "The Place of Phronesis in Postmodern Hermeneutics". *Philosophy Today*, vol. 37, no. 3, 1993, pp. 298-305.
- . "The Practice of Mind: Theory, Simulation, or Interaction?" *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, no. 5-7, 2001, pp. 83-107.
- . "Understanding Interpersonal Problems in Autism: Interaction Theory as An Alternative to Theory of Mind". *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, vol. 11, no. 3, 2004, pp. 199-217.
- Gallagher, Shaun, e Julia Gallagher. "Acting oneself as another: An actor's empathy for her character". *Topoi*, 12 gennaio 2019, <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9624-7>.
- Gallagher, Shaun, and Daniel Hutto. "Understanding others through primary interaction and narrative practice". *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity*, edited by Jordan Zlatev, Timothy P. Racine, Chris Sinha and Esa Itkonen, John Benjamins, 2007, pp. 17-38.
- Gallagher, Shaun, e Dan Zahavi. *La mente fenomenologica*. Traduzione di Patrizia Pedrini, Raffaello Cortina Editore, 2008.
- Gambino, Renata, e Grazia Pulvirenti. *Storie menti mondi: Approccio neuroermeneutico alla letteratura*. Mimesis, 2018.
- Habermas, Jürgen. *Conoscenza e interesse*. Traduzione di Gian Enrico Rusconi, Laterza, 1990.
- . "La pretesa di universalità dell'ermeneutica". *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, traduzione di Giorgio Tron, Queriniana, 1992, pp. 131-67.
- Heidegger, Martin. *Essere e tempo*. Traduzione di Pietro Chiodi, a cura di Pietro Volpi, Longanesi, 2018.
- Kandel, Eric R. *Arte e neuroscienze: Le due culture a confronto*. Traduzione di Gianbruno Guerrierio, Raffaello Cortina Editore, 2017.
- Pennacchio, Filippo. Introduzione. "Verso una Narratologia 'naturale'", di Monika Fludernik, traduzione di Pennacchio, *Enthymema*, 8, 2013, pp. 141-59.
- Salice, Alessandro, e Genki Uemura. "Naturalizzare la fenomenologia senza naturalismo." *Philosophy kitchen*, 1, 2014, pp. 212-21.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. *Ermeneutica*. Traduzione e cura di Massimo Marassi, Bompiani, 2015.
- Šklovskij, Viktor. "L'arte come procedimento." Traduzione di Cesare Giuseppe De Michelis e Renzo Oliva. *I Formalisti russi: Teoria della letteratura e metodo critico*, a cura di Tzvetan Todorov, Einaudi, 2003, pp. 73-94.
- Tollefsen, Deborah, e Shaun Gallagher. "We-narratives and the stability and depth of shared agency". *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 47, no. 2, 2017, pp. 95-110.
- Zhok, Andrea. *La realtà e i suoi sensi: La costituzione fenomenologica della percezione e l'orizzonte del naturalismo*. Edizioni ETS, 2012.

# Ermeneutica e scienze cognitive

Shaun Gallagher

University of Memphis

L'ermeneutica è solitamente definita come teoria e pratica dell'interpretazione. Come disciplina, essa ha una storia lunga e complessa, che inizia con la riflessione sulla corretta interpretazione dei testi letterari, sacri e giuridici. Nel ventesimo secolo, l'ermeneutica estende la propria portata fino a includere l'idea che gli esseri umani siano, secondo l'espressione di Charles Taylor, «animali auto-interpretanti». In opposizione alle questioni strettamente normative dell'interpretazione testuale, l'ermeneutica filosofica, quale è stata sviluppata da pensatori come Heidegger, Gadamer e Ricoeur, solleva le problematiche inerenti alle condizioni di possibilità della comprensione umana – non come *dovremmo* interpretare o comprendere qualcosa, ma che cosa siano l'interpretazione e la comprensione e come funzionino.

Per il filosofo del diciannovesimo secolo Wilhelm Dilthey, le discipline legate all'ermeneutica erano molto diverse dalle discipline scientifiche, che includevano la nuova scienza emergente della psicologia. In contrasto con la psicologia, che, in parte, tenta di *spiegare* in termini causali il comportamento naturale degli animali umani, Dilthey (*GS*) ritiene che le discipline ermeneutiche tentino di *comprendere* le persone umane nei termini della loro esperienza e delle loro motivazioni interiori. La vita interiore non si compone di una serie meccanica di processi con un inizio e una fine, ma risulta intrecciata in una connessione (*Zusammenhang*) dotata di struttura, cosicché, secondo Dilthey, ogni parte deve essere compresa in base alle sue relazioni, o ai suoi collegamenti intrinseci, con le altre parti della totalità. Lo stesso genere di struttura può essere rilevato nei testi che richiedono un tipo di interpretazione che non consiste solo nel collegare meccanicamente le parole, ma nel ricercare una coerenza di significato fra la totalità e le sue parti. In entrambi i casi, ossia nel caso del significato testuale e in quello della persona umana, la totalità è concepita come inclusiva di una dimensione storica – non si può comprendere chi io sia o che cosa significhi questo testo trattando semplicemente le mie azioni osservabili o il significato delle parole come se fossero assolutamente presenti. Al contrario, il loro significato e la loro rilevanza si rivelano nel contesto del significato delle pratiche e dei testi del passato. Come suggerisce Hans-Georg Gadamer, ciò che deve essere compreso non è presente nelle mie azioni o nelle mie parole nello stesso modo in cui una causa è presente nel suo effetto (224).

Questa contrapposizione fra l'ermeneutica e una psicologia intesa come scienza naturale, e più in generale fra ermeneutica e scienza, possiede una propria storia complessa, sia precedente che successiva a Dilthey. A questo proposito, è utile considerare la distinzione diltheyana tra comprensione (*Verstehen*) e spiegazione (*Erklärung*). Habermas, per esempio, usa questa distinzione per definire quella che chiama *ermeneutica del profondo*. Con questo termine Habermas intende una combinazione di *comprensione* ermeneutica del significato di una particolare pratica sociale (ciò che essa significa per le persone che vi partecipano, per esempio) e *spiegazione* scientifica del perché esista tale pratica (le sue cause nascoste, che potrebbero essere legate alla realtà economica o alla conservazione di un rapporto di potere).

Per indicare dei modelli di ermeneutica del profondo Habermas si richiama alla critica dell'ideologia di Marx e al modello psicoanalitico di Freud. Paul Ricoeur legge Freud nello stesso modo. Freud esige sia una pratica interpersonale dell'interpretazione psicoanalitica, sia una metapsicologia scientifica che spieghi i meccanismi dell'inconscio. Se volessimo applicare

questo modello ermeneutico alle ricerche contemporanee sulla coscienza, dovremmo cercare *sia* una comprensione dell'esperienza in prima persona del soggetto, nonché della rilevanza di questa esperienza per la sua vita quotidiana, *sia* una spiegazione neuroscientifica di come il cervello incarnato generi quest'esperienza. In questo articolo, la mia trattazione si concentrerà su questo modello ermeneutico, per il quale parlerò semplicemente di *ermeneutica*, piuttosto che di *ermeneutica del profondo* o di *ermeneutica filosofica*.<sup>1</sup>

All'interno di questo modello c'è una tensione evidente. Da un lato la distinzione fra ermeneutica e scienza è mantenuta, come si vede dalla distinzione fra comprensione e spiegazione. Dall'altro, il modello richiede all'ermeneutica e alla scienza di lavorare insieme per produrre una descrizione più esauriente della coscienza, della cognizione e del comportamento umano.

In altri settori della teoria ermeneutica c'è una tensione ancor più profonda nel senso di un'opposizione dichiarata fra interpretazione ermeneutica e scienza, cosicché spesso si ha l'impressione che, se ci si occupa di ermeneutica, allora non ci si possa occupare di scienza, e viceversa. Io penso, tuttavia, che non vi siano dubbi sul fatto che, se ci si confrontasse su questo tema con degli scienziati all'avanguardia nel proprio campo, questi sarebbero i primi a riconoscere come ovvio ciò che Gadamer, fra gli altri, ha suggerito. La pratica della scienza è di per se stessa ermeneutica. Ossia, gli scienziati formulano interpretazioni, e le loro interpretazioni sono influenzate in maniera molto proficua dalla tradizione scientifica alla quale essi appartengono, oltre che dalle specifiche domande che essi pongono. La spiegazione è una forma di interpretazione non meno della comprensione. L'interpretazione di dati quantitativi, per esempio, fa affidamento su determinati sviluppi nella storia della scienza e sui giudizi *qualitativi* degli scienziati, compresi quei giudizi secondo i quali il modo in cui essi interpretano i propri dati è importante e prezioso per la comunità scientifica e le agenzie di finanziamento che costituiscono parte del loro pubblico.

In questo articolo, intendo esaminare le possibili relazioni tra ermeneutica e scienze cognitive in un modo che va al di là della semplice opposizione fra comprensione e spiegazione. Nello specifico, voglio mostrare tre cose:

1. che ciò che scopre l'ermeneutica, in realtà, non è in opposizione con ciò che scoprono le scienze cognitive – di fatto, queste discipline concordano su una serie di argomenti;
2. che l'ermeneutica può offrire un contributo alle scienze cognitive, e allo studio della coscienza; e
3. che le scienze cognitive possono offrire un contributo all'ermeneutica.

Intendo fare ciò considerando tre diverse domande che fungano da esempi, piuttosto che tramite una spiegazione esaustiva di come queste discipline siano correlate.

- *Come conosciamo gli oggetti?* Cioè, come scopriamo e come giungiamo a comprendere la molteplicità di oggetti che esistono nel nostro mondo? La risposta a questa domanda mostra che l'ermeneutica e le scienze cognitive non sono davvero in opposizione.
- *Come conosciamo le situazioni?* Cioè, come agiamo, di fatto, a livello cognitivo, in vari tipi di compiti pragmatici o in varie situazioni? La risposta a questa domanda mostra come l'ermeneutica possa contribuire alle scienze cognitive.

<sup>1</sup> Per chiarire, ciò che mi interessa è un'ermeneutica che (1) è *filosofica* nella misura in cui mira a porre interrogativi riguardo alle condizioni di possibilità della comprensione del mondo e delle altre persone e riguardo a ciò che ci rende animali auto-interpretanti e (2) è *un'ermeneutica del profondo* solo nel senso in cui essa include il potere esplicativo della scienza. Habermas lega l'ermeneutica del profondo a un progetto critico, e cioè a un progetto che assume come fine una liberazione attuata tramite una prassi comunicativa ideale. Non sono contrario a un uso critico dell'ermeneutica, ma la questione non è essenziale per ciò di cui discuto in questa sede.

- *Come comprendiamo le altre persone?* La risposta a questa domanda mostra come le scienze cognitive possano contribuire all'ermeneutica.

## Circoli, schemi e prototipi

Come apprendiamo e come conosciamo ciò che ci circonda? Almeno un aspetto importante dell'apprendimento legato agli oggetti implica la nostra capacità di riferirli ai contesti giusti; un altro implica la nostra capacità di classificarli come appartenenti a determinati tipi. Negli approcci ermeneutici, le risposte a questi problemi vengono elaborate nei termini del cosiddetto circolo ermeneutico. Una formulazione di base di questo concetto consiste nel dire che qualsiasi forma di comprensione possiede una struttura circolare, ma non nel senso di un circolo vizioso. Un approccio tradizionale è pensare a questo circolo nei termini della comprensione di un testo. Per comprendere il significato di un particolare passo si deve osservare come questo si relazioni alla totalità del testo; e per comprendere la totalità del testo, si deve osservare come ogni parte contribuisca al suo significato. Numerosi teorici, dal diciottesimo secolo in poi, hanno anche insistito sul fatto che, per comprendere ulteriormente un testo, si debba porlo all'interno di una totalità storica più ampia, che includa una conoscenza dell'autore, della sua società, della sua posizione economica, e così via. Comprendo X solo ponendolo all'interno del contesto appropriato; e comprendo meglio il contesto quando comprendo X. È chiaro che questo vale per l'apprendimento relativo a qualsiasi tipo di oggetto. Quando cerco di apprendere qualcosa in relazione a un oggetto, inizio a comprendere solo quando metto l'oggetto in relazione con qualcosa che conosco già – e cioè quando lo inserisco in un qualche contesto a me familiare.

Indubbiamente ciò può comportare che io finisca per fraintendere l'oggetto. Sono naturalmente influenzato da quello che già so e spesso cercherò di inquadrare un oggetto nuovo in uno schema consolidato. Alla fine, comunque, si deve produrre un accomodamento, perché possa prodursi un progresso dell'apprendimento. Come dice Dilthey, «il fallimento si profila quando le singole parti non possono essere comprese mediante tale metodo. E ciò richiede che il senso sia ridefinito in modo da considerare quelle parti» (GS 227). Tramite un processo dialettico di revisione, o grazie alla guida di un maestro, dovrei infine scoprire il contesto giusto e giungere a una qualche comprensione accettabile. A questo punto, sarò in grado di identificare l'oggetto come simile ad altri oggetti analoghi; sarò in grado di dire che tipo di cosa sia.

Questo resoconto, per certi versi, è perfettamente compatibile con quelli offerti in psicologia cognitiva sotto i titoli di *schema theory* e *protocol theory*. Teorici come Bartlett (1932), Piaget (1952), Arbib e Hesse (1986) e molti altri hanno fatto ricorso alla nozione di schemi cognitivi correggibili per spiegare come giungiamo a comprendere un oggetto. Il concetto di *schema* indica che la conoscenza che possediamo già non consiste in frammenti sconnessi di informazioni, ma è organizzata in *pattern* che richiamiamo e utilizziamo per acquisirne di nuova. Questi *pattern* o schemi ci permettono di 'assimilare' le nuove informazioni entro quadri teorici già consolidati. È importante notare che le nuove informazioni possono anche causare cambiamenti negli schemi già stabiliti; gli schemi possono modificarsi o 'accomodarsi' in relazione al nuovo oggetto. Nel dare-avere fra lo schema e l'oggetto, come nota Anderson, costruiamo un'interpretazione, per cui egli, esprimendosi esplicitamente in termini vicini all'ermeneutica, afferma: «Il testo è un oggetto incomprensibile, a meno che il lettore non possieda una cornice interpretativa con cui riempirlo di significato» (423). Gli oggetti sono privi di significato, a meno che non ricorriamo a una cornice interpretativa che in qualche misura ne faciliti la comprensione.

Gli schemi svolgono un ruolo conservativo nell'assimilazione di un nuovo significato; ma il fatto che essi siano relativamente plastici significa che possiamo ricalibrarci in risposta alle



informazioni che possiedono un alto grado di novità – e a questo proposito si potrebbe discutere dell'importanza dell'immaginazione, un argomento su cui ritornerò nella prossima sezione. Nelle scienze cognitive sono in corso molti dibattiti interessanti riguardo a come siano generati gli schemi e a come si possa spiegarli meglio. La loro struttura soggiacente è computazionale? La loro plasticità si spiega meglio in termini di plasticità del cervello? Dovremmo piuttosto considerarli come generati all'interno del *framework* delle azioni incarnate? Comunque si risponda a queste domande, esse si riferiscono ai meccanismi soggiacenti che ci permettono, in quanto esseri umani che tendono alla comprensione, di inserirci nei circoli ermeneutici che consentono l'apprendimento.<sup>2</sup>

Gli oggetti differiscono fra loro, ma in un certo senso possono condividere alcune proprietà. Queste differenze e proprietà condivise ci aiutano nella loro interpretazione e nella loro comprensione. Una teoria sviluppata all'interno delle scienze cognitive, la *prototype theory* (cfr. ad esempio Rosch; Lakoff), è del tutto compatibile con gli approcci ermeneutici.

Alcuni oggetti sono prototipici: li conosciamo molto bene; possiedono in maniera chiara e relativamente evidente esempi di proprietà tipiche o qualificanti. Si considerino, per esempio, gli uccelli. Si potrebbe pensare che un piccione sia un esempio tipico di uccello. In questo senso, il piccione funge come un ottimo prototipo del concetto di uccello. Ma ci sono uccelli che sono così diversi rispetto ai piccioni (ad esempio i polli) che l'impiego di un piccione come prototipo non coglie tutto ciò che c'è da sapere sugli uccelli, né fornisce un esempio esaustivo. Un prototipo aiuta a mappare il territorio; a chiarire che cosa sia diverso o invece uguale in situazioni diverse. Un prototipo non è soltanto un buon esempio; esso definisce piuttosto un insieme di fenomeni, alcuni dei quali sono centrali, altri periferici.

Un prototipo è una via d'accesso a un circolo ermeneutico. Se si pensa agli schemi come a un insieme finito di categorie ben ordinate (eventualmente ordinate gerarchicamente), i prototipi sono simili più a organizzazioni radiali di significato (Lakoff): non si tratta tanto di perfetta aderenza, quanto di una questione di gradi. Ammettono anche un certo relativismo. In alcune culture, per esempio, i piccioni sono più prototipici degli uccelli, rispetto ai polli o ai pinguini. Ma è facile immaginare come cambierebbero le cose se i polli o i pinguini costituissero la maggioranza della popolazione degli uccelli. Coerentemente con l'ermeneutica di Gadamer (più che con quella di Dilthey o di Schleiermacher), la teoria dei prototipi indica che l'interpretazione sarà più ambigua, meno oggettiva, più una questione di gradi che di comprensione completa e totale. Il significato di un oggetto sarà più arduo da stabilire, e dipenderà maggiormente dalla situazione. Si tratterà di riconoscere delle «somiglianza di famiglia», per dirla con Wittgenstein, più che di apporre delle etichette.

Non c'è alcuna opposizione, qui, fra scienze cognitive ed ermeneutica. I resoconti forniti dalla *schema theory* e dalla *prototype theory* sono perfettamente in sintonia con quelli basati sul circolo ermeneutico. Un resoconto potrebbe arricchire l'altro; anzi, arriveremmo a un arricchimento reciproco e a una comprensione più profonda del processo cognitivo, se unissimo questi due tipi di resoconto.

Nelle scienze cognitive, certo, sono presenti dibattiti irrisolti su come siano generati i prototipi e su come si possa spiegarli al meglio. Dovremmo pensare ai prototipi come strutture metaforiche generate in ciò che Johnson e Lakoff chiamano *schemi-immagine cinestetici*? È possibile sviluppare un modello computazionale della conoscenza organizzata in maniera

<sup>2</sup> Arbib e Hesse sono tra i pochi a stabilire una connessione diretta fra la teoria cognitiva scientifica degli schemi e l'ermeneutica. Per loro, la *schema theory* «fornisce un modello per qualsiasi interpretazione controllata di testi, e gli schemi stessi costituiscono le prospettive (o, in termini gadameriani, la precomprensione) all'interno della quale quest'interpretazione ha luogo» (181). Più in generale, Arbib e Hesse concordano con l'ermeneutica filosofica riguardo al fatto che «la scienza cognitiva sia essa stessa una scienza umana interpretativa (cioè una scienza ermeneutica), quindi ciò che è stato detto riguardo all'ermeneutica dovrebbe valere anche per essa» (182).

prototipica? Tali interrogativi sugli schemi e sui prototipi sono parti di un tutto più ampio, o di una problematica più ampia: è possibile spiegare l'ambiguità e la relatività della comprensione umana in termini strettamente computazionali e oggettivi? È rispetto a questa domanda che io penso che l'ermeneutica abbia qualcosa da offrire alle scienze cognitive.

## Computazione e comprensione

I modelli computazionali, sebbene non siano strettamente chiusi o completi in termini logici, sono concepiti per essere restrittivi, precisi e affidabili. Il sistema cognitivo umano, tuttavia, non è predisposto per operare con categorie restrittive e non modificabili, ma per schemi correggibili e prototipi flessibili. Ciò indica un'importante differenza fra la comprensione umana e i modelli computazionali. A tale riguardo vorrei ricorrere all'analisi di Hubert Dreyfus a proposito di cosa i computer sappiano o non sappiano fare. Dreyfus sostiene che i computer funzionino decisamente bene in contesti ben definiti, rigorosamente circoscritti e governati da regole. Un buon esempio è fornito nel gioco degli scacchi. Al contrario, i computer non eccellono nel risolvere problemi in circostanze non ben definite, ambigue e senza regole precise da seguire.

I computer sono efficienti nei giochi di memoria, nei problemi con i labirinti, nelle traduzioni parola per parola e nel rispondere a *pattern* rigidi. In tali attività l'associazione meccanica è importante, mentre il significato e il contesto sono irrilevanti. Queste attività possono essere gestite tramite alberi decisionali, algoritmi di ricerca o *templates*. I computer risultano efficaci anche in semplici attività formali, come i giochi basati sul calcolo (quale il tris), i problemi computazionali (analisi mezzi-fini dirette) e le dimostrazioni meccaniche in matematica. In tali casi il significato è completamente esplicito e indipendente dal contesto. I computer complessi possono essere efficaci anche in attività formali complesse, ad esempio in giochi come gli scacchi, ma anche nella progettazione e nell'individuazione di complessi *pattern* di informazione su uno sfondo di rumore. In tali casi il significato è ancora esplicito, ma quantitativamente complesso. Queste attività richiedono, per esempio, un'euristica di tipo *search-pruning* (cfr. Dreyfus).

I modelli computazionali, tuttavia, sono inadeguati per quelle situazioni che comprendono attività quotidiane non formali. Giochi mal definiti (ad esempio, gli indovinelli), problemi a struttura aperta, che richiedono una comprensione non riducibile alla semplice organizzazione di una certa quantità di informazioni, la traduzione di un linguaggio naturale o il riconoscimento di *pattern* variabili e distorti: situazioni, vale a dire, in cui si riscontrano significati impliciti altamente dipendenti dal contesto e in cui non ci sono regole precise da seguire. Dreyfus chiama in causa la tradizione fenomenologica, in particolar modo Merleau-Ponty e Heidegger, per definire tali situazioni ambigue, *embodied* e contestualizzate in senso pragmatico. Si potrebbero chiamare in causa anche le stesse scienze cognitive per reperire distinzioni fra situazioni non contestualizzate e situazioni pragmaticamente o socialmente contestualizzate – specialmente gli studi di orientamento neuropsicologico (cfr. Gallagher e Marcel).

Io intendo suggerire che l'ermeneutica offra anche un buon modello per comprendere proprio quei contesti che evidenziano i limiti degli approcci computazionali. I modelli computazionali falliscono in quelle che Gadamer definisce *situazioni ermeneutiche*. Queste sono precisamente situazioni poco definite, ambigue e non suscettibili di soluzioni basate su regole o sull'applicazione di un metodo. In tali contesti, come Gadamer mette in luce, l'interpretazione non si ottiene semplicemente procedendo in maniera metodica. Per descrivere queste situazioni, Gadamer si richiama ad Aristotele. Questi, nell'*Etica Nicomachea*, delinea il concetto di *phronesis* – solitamente tradotto con il termine *saggezza pratica*, o altrimenti con *prudenza*, nella sua accezione originaria –, che consiste nella capacità di sapere quale sia la cosa giusta da fare e come farla. La *phronesis*, piuttosto che la computazione, è precisamente ciò di cui vi è bisogno

## Ermeneutica e scienze cognitive Shaun Gallagher

nelle situazioni in cui non ci sono regole, e tuttavia si devono prendere delle decisioni. In queste situazioni siamo di fronte a una molteplicità di significati possibili e non c'è un criterio ultimo per ordinarli gerarchicamente.

Aristotele compie un'importante distinzione tra *phronesis* e acume. In un contesto etico, una persona immorale – un criminale, per esempio – può essere molto acuta, ma non possiederà *phronesis*. L'acume o l'ingegno possono essere doti naturali; la *phronesis*, invece, dipende completamente dall'educazione o dall'acculturazione nel senso più basilare. Più precisamente, la *phronesis* può essere sviluppata solo all'interno del giusto contesto sociale ed educativo. La *phronesis* si ottiene, secondo Aristotele, frequentando il giusto genere di persone e imparando ad agire secondo l'esempio delle persone virtuose. Senza questo retroterra educativo di carattere informale si può essere acuti, ma non necessariamente virtuosi.

Nella teoria ermeneutica, questa concezione morale della *phronesis* subisce delle modifiche rilevanti e si profila, a mio giudizio, come un importante contributo che l'ermeneutica può offrire alle scienze cognitive. In primo luogo, Gadamer la assume come modello per l'atto dell'interpretazione, non solo nei contesti morali, ma, più in generale, in tutte le situazioni ermeneutiche confuse ed equivocate in cui non ci sono regole ed esiste più di una risposta corretta (Gadamer 21-22, 312 e ss.). Discussioni più recenti sulla *phronesis* (cfr. ad esempio Lyotard e Thébaud; Caputo) insistono sull'idea che essa, sebbene non sia riducibile all'acume, implichi una pronta immaginazione. La *phronesis* dipende dall'uso di una comprensione immaginativa o intuitiva per riuscire a risolvere i problemi che insorgono nell'indefinito *milieu* della vita umana. In nessuno di questi casi, la decisione o l'azione che si ricercano possono essere individuate tramite un processo di esclusione delle alternative o mediante l'applicazione di procedure computazionali puramente razionali (e cioè basate su regole). Di conseguenza, la *phronesis* è al di là di qualsiasi modello computazionale.

Ciò non fa della *phronesis*, o del tipo di comprensione in gioco nei contesti ermeneutici, qualcosa di magico. Passare dai più angusti e vincolanti modelli computazionali ai più dinamici modelli delle neuroscienze costituisce una sfida per le scienze cognitive. Tuttavia, se ci sono forme di cognizione o comprensione che appartengono a un dominio semplicemente non riducibile a un livello subpersonale e computazionale e che comportano processi personali e interpersonali, allora sono necessari nuovi modelli che integrino gli effetti dell'interazione sociale. A questo proposito, Gadamer sostiene che la comprensione sia dialogica. Si può quindi ritornare all'idea di Aristotele che la *phronesis* si acquisisca in contesti di socializzazione e interazione informali. C'è qualcosa nelle interazioni umane in seconda persona che è irriducibile alle computazioni subpersonali. Le interazioni con un tu non possono essere descritte adeguatamente come interazioni tra due o più sistemi computazionali, e nemmeno come l'interazione di due cervelli.

Dilthey e gli studiosi legati all'ermeneutica romantica del diciannovesimo secolo parlavano di tutto ciò in termini di *empatia* – qualcosa che trascende sia le prospettive di prima persona, sia quelle di seconda persona. Se si osserva il modo in cui i propugnatori dell'ermeneutica romantica discutevano dell'empatia, si vede come essi si appellassero a una dimensione spirituale condivisa e universalmente umana. Una visione ottimistica è offerta nel 1819 da Schleiermacher, che parla di un'interpretazione soggettivo-divinatoria nell'ermeneutica testuale, una forma di interpretazione che si spinge oltre il rispetto di una serie di regole.

Conducendo l'interprete a trasformare se stesso, per così dire, nell'autore, il metodo divinatorio cerca di ottenere un'immediata comprensione dell'autore come individuo. [...] La divinazione è basata sull'assunto che ogni persona non solo sia un individuo unico e irriducibile, ma possieda anche una sensibilità per l'unicità di ogni altra persona. (Schleiermacher, § 2.6)

Quarant'anni dopo, Johann Droysen propose una visione più pessimistica. L'individuo autentico, che noi cerchiamo di comprendere, è di fatto inaccessibile:

## Ermeneutica e scienze cognitive Shaun Gallagher

[l'individuo] è confinato nel suo proprio dominio, nel quale comunica solo con se stesso e con Dio. [...] [S]i tratta di un santuario che la ricerca non può penetrare. Un individuo può comprenderne un altro anche bene; ma si tratta di una comprensione superficiale; egli comprende le azioni, il discorso e i gesti dell'altro come momenti separati, mai veramente, né completamente. (§ 38)

A prescindere da quello che pensiamo di queste idee romantiche, trascendentali o teologiche – e indubbiamente ci sarebbe molto a cui pensare –, esse non sembrano davvero molto scientifiche. Ci siamo dunque imbattuti, infine, in una contrapposizione insanabile tra ermeneutica e scienza? Un modo per eludere questa contrapposizione consiste semplicemente nel negare le profonde differenze fra persone e oggetti. Come notano Arbib e Hesse, «l'approccio ermeneutico non richiede tale dualismo [una distinzione radicale fra oggetti e persone]» e si può argomentare, come dicono di seguito, per

una continuità fra la scienza naturale e quella ermeneutica, sulla base del fatto che esse condividano uno stesso dominio di oggetti (e cioè i corpi, compresi i corpi delle persone) che portano con sé, nello spazio e nel tempo, le proprietà che li caratterizzano. [...] La scelta degli individui e dei significati partecipativi come concetti fondamentali, nelle scienze ermeneutiche, non è una scelta senza alternative. (183)

Sebbene sia importante scegliere la giusta terminologia, e i livelli di descrizione giusti per l'analisi della comprensione, ciò di cui si discute qui è qualcosa di più che una questione terminologica. Non si può infatti escludere, né l'ipotesi si situa oltre i limiti del naturalismo, che di fatto vi sia una differenza radicale fra oggetti e persone. Nella sezione seguente, intendo suggerire che proprio a questo riguardo l'ermeneutica possa apprendere qualcosa da alcune importanti scoperte che sono state compiute di recente all'interno delle neuroscienze cognitive.

### Comprendere gli altri

Ho suggerito che le interazioni in seconda persona non possano essere caratterizzate soltanto come interazioni fra due cervelli – o come presenza di rappresentazioni condivise in due cervelli. Non intendo dire che dovremmo ignorare le neuroscienze. Al contrario, se non ci fossero almeno due cervelli coinvolti, non ci sarebbero interazioni in seconda persona. Le neuroscienze cognitive sociali possono contribuire alla nostra comprensione di come ci comprendiamo l'un l'altro, come individui, e di come sia possibile l'empatia. Ma questo è anche un obiettivo centrale dell'ermeneutica. In primo luogo, richiamerò brevemente alcune recenti ricerche neuroscientifiche, assai note, che ci aiutano a capire, entro questa prospettiva scientifica, come interagiamo con le altre persone. In secondo luogo, discuterò di come gli scienziati cognitivi interpretino queste scoperte.

Le ricerche sui neuroni specchio sono ormai ben note. I neuroni specchio sono stati scoperti nella corteccia premotoria (area F5) dei macachi, e ci sono buone prove per credere che essi siano presenti anche nella corteccia premotoria e nell'area di Broca degli esseri umani (cfr. Fadiga *et al.*; Rizzolatti *et al.*; Grafton *et al.*).<sup>3</sup> I neuroni specchio si attivano sia quando una determinata azione di tipo motorio viene eseguita dal soggetto, sia quando il soggetto osserva un altro individuo che esegue la stessa azione orientata a uno scopo. I neuroni specchio stabiliscono dunque una connessione intermodale fra la percezione visuale dell'azione o

<sup>3</sup> Quando Gallagher scriveva l'articolo, la ricerca scientifica non aveva ancora ricevuto delle conferme sicure (che sarebbero comunque arrivate da lì a poco) circa il possesso dei neuroni specchio da parte del cervello umano. Allo stato attuale della ricerca, non sussiste alcun dubbio che questi si trovino nelle aree motorie e premotorie, nell'area di Broca e nella corteccia parietale inferiore. (N.d.T.)

## Ermeneutica e scienze cognitive

### Shaun Gallagher

dell'espressione dinamica, da una parte, e il sentimento in prima persona, *intrasoggettivo* e propriocettivo delle proprie capacità. Vittorio Gallese sostiene che i neuroni specchio contribuiscono a fornire un resoconto neuroscientifico dell'empatia. Egli afferma che l'empatia, o la cognizione sociale, consistano in una 'risonanza' tra i sistemi motori dell'osservatore e dell'agente osservato, che forma un «sistema della molteplicità condivisa» [*shared manifold*] fra lo schema corporeo dell'osservatore e lo schema corporeo dell'agente.

Prima di considerare questa e altre interpretazioni, esaminiamo alcune altre scoperte più recenti che risultano essere compatibili con le ricerche sui neuroni specchio e che ne ampliano la portata. Gli studi di *brain imaging* su soggetti i quali (1) intraprendono un'azione strumentale, (2) osservano un'altra persona che agisce, (3) simulano l'azione altrui o (4) progettano di imitare un'azione altrui mostrano un'ampia sovrapposizione tra le aree cerebrali attivate in ciascuna di queste attività (Jeannerod; Ruby e Decety; Grèzes e Decety). Se vedo qualcuno che afferra un bicchiere per bere, nel mio cervello si attivano le stesse aree che si attiverebbero nel caso in cui fossi io a prendere un bicchiere per bere. In questo senso, non parliamo di singoli neuroni, ma di sistemi neurali. Inoltre, quando simulo coscientemente una certa azione o immagino di compierla, o immagino che un altro compia proprio quell'azione, o mi accingo a imitare un'azione che qualcuno abbia appena terminato, le aree cerebrali che si attivano, in questi miei processi cognitivi, sono le stesse che si attivano nell'esecuzione in prima persona, da parte mia, di azioni di tipo motorio.

Questi studi sui neuroni specchio e sulle rappresentazioni neurali condivise hanno informato in modo diretto dei dibattiti che riguardano questioni centrali dell'ermeneutica, e cioè dibattiti sulla natura della comprensione degli altri e dell'empatia. In effetti, quando i filosofi della mente, gli psicologi e i neuroscienziati riflettono su quella che viene generalmente definita *teoria della mente*, essi stanno entrando (nella maggior parte dei casi, inconsapevolmente) nel più antico dibattito su comprensione ed empatia.

La teoria della mente è definita come la nostra capacità di 'mentalizzare' o leggere gli stati mentali altrui al fine di spiegare e prevedere il loro comportamento. Un dibattito è in corso fra coloro che promuovono un approccio teorico verso la teoria della mente e coloro che invece difendono un approccio simulazionista. Il primo gruppo, quello dei *teorici della teoria*, sostiene che il modo in cui comprendiamo gli altri comporta l'assunzione di un atteggiamento teorico: elaboreremo una teoria (implicitamente o esplicitamente) riguardo agli altri per spiegare o prevedere il loro comportamento. Al contrario, i *teorici della simulazione* sostengono che la nostra comprensione degli altri sia basata sulla nostra capacità di simulare ciò che l'altro sta pensando o provando; in altre parole, ci porremo virtualmente al posto dell'altro, eseguiremo una simulazione nella nostra mente e quindi inferiremo ciò che l'altro starebbe pensando.

I simulazionisti ora fanno appello alle prove neuroscientifiche di cui si è discusso prima (ad esempio Gallese e Goldman; Gordon, "Simulation and Reason Explanation"). La simulazione sarebbe possibile perché possediamo cervelli simili, con neuroni specchio e aree rappresentazionali condivise, che si attivano nel modo opportuno. I teorici della teoria, d'altra parte, non rimangono del tutto privi di risorse scientifiche. Possono fare appello ai test di falsa credenza, che mostrano che la comprensione delle menti altrui sembra implicare un atteggiamento teorico che i bambini normali, non autistici, acquisiscono intorno ai quattro anni di età. È importante notare che sia i teorici della teoria, sia i simulazionisti sostengono che la teoria della mente sia il modo principale in cui comprendiamo gli altri, non solo all'età di quattro anni, ma per tutta la nostra esistenza.

La *teoria dell'interazione* costituisce un'alternativa sia alla teoria della teoria, sia alla teoria della simulazione (cfr. Gallagher, "The Practice" e "Understanding"). Quest'approccio può ricorrere a sua volta alle prove neuroscientifiche sui neuroni specchio e sulle rappresentazioni neurali condivise, nonché a un'ampia messe di prove offerte dalla psicologia dello sviluppo in relazione alla capacità dei bambini, già nella prima infanzia, di analizzare e comprendere le

## Ermeneutica e scienze cognitive Shaun Gallagher

intenzioni degli altri in una maniera non mentalistica.<sup>4</sup> Questo punto di vista spinge l'età della *comprensione*, se non del raziocinio, indietro fino all'infanzia, e sostiene che, nell'arco di tutta l'esistenza, la nostra principale modalità di *comprensione*, se non di spiegazione o previsione, sia più *embodied* e inserita in una dimensione sociale della nostra capacità di mentalizzazione mediante una teoria o la simulazione.

Queste diverse posizioni offrono altresì diverse interpretazioni dei dati scientifici – e qui si sarebbe tentati di rilevare ancora una volta la natura ermeneutica della scienza stessa. Ma il punto è un altro. Ciò che mi preme sottolineare è il fatto che, nei nostri tentativi di spiegare come comprendiamo gli altri, non dobbiamo chiamare in causa un oscuro spirito umano universale, come hanno fatto Schleiermacher, Droysen e Dilthey. Possediamo ora i mezzi per scorgere il significato di questo spirito umano universale nel comportamento del bambino e nell'attivazione di aree cerebrali comuni e per fornire un resoconto ermeneutico dell'empatia strettamente correlato a questi fenomeni naturali.

Possiamo appropriarci dell'idea di Schleiermacher di una capacità divinatoria riformulandola come capacità dei bambini, già nell'infanzia, di riconoscere e portare a termine le intenzioni degli altri. Sulla base di questa capacità innata (Baron-Cohen) i bambini sono in grado di interpretare i movimenti corporei come movimenti intenzionali orientati a uno scopo e sono in grado di percepire le altre persone come agenti.<sup>5</sup> Questa 'capacità divinatoria' è *embodied* e percettiva e risulta, come notano Scholl e Tremoulet, «rapida, automatica, irrefrenabile e fortemente guidata dagli stimoli» (299). La questione se considerarla come una capacità di mentalizzazione o come una prestazione non mentalistica fa parte del dibattito in corso. Dilthey insisteva sull'importanza del contesto per comprendere le azioni e le intenzioni degli altri.

C'è una relazione regolare, fra un'azione e determinati contenuti mentali, che ci permette di attuare delle inferenze probabili. Ma è necessario distinguere lo stato mentale che ha prodotto l'azione e che in essa perviene a espressione dalle circostanze della vita da cui esso è condizionato. [...] Così l'azione si separa dallo sfondo del contesto di vita e, a meno che non sia accompagnata da una spiegazione di come le circostanze, gli scopi, le risorse e tale contesto siano collegati insieme con essa, non consente alcun resoconto esauriente della vita interiore da cui è sorta. (Dilthey, "Understanding" 153)

Quest'enfasi è compatibile con ciò che Trevarthen illustra riguardo all'intersoggettività secondaria. Intorno all'età di un anno, i bambini superano l'immediatezza a tu per tu dell'intersoggettività primaria ed entrano in contesti di attenzione condivisa – situazioni condivise – nei quali imparano che cosa significhino e per quali scopi servano le cose (cfr. Trevarthen e Hubley).

La caratteristica essenziale dell'intersoggettività secondaria risiede nel fatto che un oggetto o un evento possano divenire il centro focale dell'attenzione *fra* le persone. Si può comunicare su oggetti ed eventi. [...] [L]e interazioni del bambino con un'altra persona iniziano così a riferirsi alle cose circostanti. (Hobson 62)

I bambini di diciotto mesi possono comprendere quello che un'altra persona intende fare. Sono capaci di riprodurre e portare a termine un comportamento orientato a uno scopo che

<sup>4</sup> Il mio intento, qui, non è di fornire un'argomentazione completa a sostegno di questa posizione (cfr. Gallagher, "The Practice" e "Understanding"). Delle fonti importanti per essa possono essere ravvisate nelle ricerche di Trevarthen (cfr. "Communication and cooperation") sull'intersoggettività «primaria» e «secondaria», e in Hobson.

<sup>5</sup> Baldwin e collaboratori hanno mostrato che i bambini di dieci-undici mesi sono capaci di articolare alcune forme di azione continuativa sulla base di discontinuità legate all'intenzionalità (Baldwin e Baird; Baldwin *et al.*).

## Ermeneutica e scienze cognitive Shaun Gallagher

un soggetto da loro osservato non sia stato in grado di completare. Il bambino, vedendo un adulto che tenta di maneggiare un giocattolo nel modo corretto e, non riuscendovi, appare frustrato, afferra prontamente il giocattolo e gli spiega come fare (cfr. Meltzoff; Meltzoff e Brooks). Questo tipo di comprensione delle azioni dipende dall'attenzione condivisa e dal contesto pragmatico. Proprio come comprendiamo le nostre azioni al più alto livello pragmatico possibile (cfr. ad esempio Gallagher e Marcel; Jeannerod), così comprendiamo le azioni altrui allo stesso modo. Ossia, comprendiamo le azioni al livello pragmatico più rilevante e ciò dipende sempre dalla contestualizzazione.

Questo livello di comprensione è chiamato *comprensione elementare* da Dilthey, che lo distingue da forme di comprensione più elevate, che includono l'empatia. D'altra parte, se è vero che, come Dilthey suggerisce, la logica della comprensione elementare può essere espressa come un processo induttivo, è anche vero che egli fatica ad arrivare a un resoconto corretto ("Understanding" 154). Le inferenze, in questi casi, non vanno dall'effetto alla causa. Cioè, nelle nostre relazioni interpersonali non cerchiamo una spiegazione causale del perché l'altra persona stia agendo in un certo modo (sebbene questa sia la tesi del teorico della teoria). Piuttosto, noi leggiamo le espressioni altrui (l'azione, la gestualità, le espressioni facciali) in vista di un significato. Ma questo è il punto più lontano a cui Dilthey riesca a spingersi nel suo resoconto della comprensione elementare. In ogni caso, egli sembra incline a ricorrere all'osservazione dei bambini e nota che, prima ancora di imparare a parlare, un bambino è già immerso in contesti socialmente organizzati e nelle espressioni che costituiscono le manifestazioni oggettive della mente, che complessivamente formano un contesto di fondo per comprendere le altre persone.

La mia tesi è che gli studi scientifici sull'intersoggettività primaria e secondaria, e su questioni analoghe, supportino le intuizioni di Dilthey sulla comprensione elementare. Comprendere gli altri non è una magia; non abbiamo bisogno di chiamare in causa uno spirito divinatorio per descrivere la nostra capacità di comunicare, empatizzare, innamorarci e via dicendo. Anzi, per essere realistici, lo stesso tipo di resoconti è in grado di fare luce sulle patologie e sui pregiudizi del razzismo e del sessismo, nonché sull'odio che talvolta conduce alla guerra – cose che sarebbe difficile spiegare come emanazioni del nostro spirito divinatorio. Più in generale, sembra chiaro che le ricerche e i dibattiti all'interno delle scienze cognitive possono arricchire e precisare alcune importanti intuizioni, inerenti alla comprensione elementare ed empatica, che incontriamo all'interno della tradizione ermeneutica.

### Conclusioni

Ho tentato di mostrare, in primo luogo, che ciò che scopre l'ermeneutica non è in contraddizione con ciò che scoprono le scienze cognitive; al contrario, esse concordano su una serie di cose; in secondo luogo, che l'ermeneutica può offrire un contributo alle scienze cognitive; e, in terzo luogo, che le scienze cognitive possono offrire un contributo all'ermeneutica. Per fare ciò, ho considerato tre domande: come conosciamo gli oggetti? Come conosciamo le situazioni? Come comprendiamo le altre persone?

Mi si permetta di concludere rapidamente con un'altra domanda. Che cosa significa essere scientifici? Troppo spesso si fornisce una facile risposta a questa domanda, facendo appello all'oggettività dei procedimenti scientifici. Effettivamente, questa è la risposta di Dilthey. Se non riusciamo a ottenere un certo grado di oggettività rispetto a un dato argomento, allora esso non può essere l'argomento di uno studio scientifico. Alcuni ritengono che la scienza sia vincolata a spiegazioni quantitative e che ciò che non può essere quantificato non sia suscettibile di studio scientifico. All'interno delle scienze cognitive ci sono ancora persone che affermano che il compito della scienza è di essere riduzionista: un buon resoconto sarebbe quello che può essere risolto completamente in termini subpersonali. Io ritengo che sia meglio

pensare che la scienza consista nell'usare di ogni mezzo possibile per spiegare *quello che c'è*. E, se *quello che c'è* include cose che non possono essere ridotte a processi computazionali o all'attivazione di neuroni a livello subpersonale, o che non possono essere quantificate né oggettivate senza perdite – cose che ciononostante possiedono un significato per la vita umana e che dunque ricadono nel territorio dell'ermeneutica –, ignorare queste cose e negare che esse ci stiano davanti significa essere non scientifici.

## Bibliografia

- Anderson, Richard C. "The Notion of Schemata and the Educational Enterprise: General Discussion of the Conference". *Schooling and the Acquisition of Knowledge*, edited by Rand J. Spiro, William E. Montague and Richard Anderson, Lawrence Erlbaum, 1977, pp. 415-31.
- Arbib, Micheal A., and Mary B. Hesse. *The Construction of Reality*. Cambridge UP, 1986.
- Baldwin, David A., e Jennifer A. Baird. "Discerning intentions in dynamic human action". *Trends in Cognitive Science*, vol. 5, n. 4, 2001, pp. 171-78.
- Baldwin, David A., Jennifer A. Baird, Megan M. Saylor and Mark A. Clark. "Infants parse dynamic action". *Child Development*, vol. 72, n. 3, 2001 pp. 708–17.
- Baron-Cohen, Simon. *Mindblindness: An essay on autism and theory of mind*. MIT P, 1995.
- Bartlett, Frederic C. *Remembering*. Cambridge UP, 1932.
- Caputo, John D. *Radical Hermeneutics*. Indiana UP, 1987.
- Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Vol. 7, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.
- . "The understanding of other persons and their life-expressions". *The Hermeneutics Reader*, translated and edited by Kurt Mueller-Vollmer, Continuum, 1988, pp. 152-64.
- Dreyfus, Hubert. *What Computers Still Can't Do*. MIT P, 1992.
- Droysen, Johann G. "The modes of interpretation". *The Hermeneutics Reader*, translated and edited by Kurt Mueller-Vollmer, Continuum, 1988, pp. 126-31.
- Fadiga, Luciano, Leonardo Fogassi, Giovanni Pavesi e Giacomo Rizzolatti. "Motor facilitation during action observation: a magnetic stimulation study". *Journal of Neurophysiology*, 73, 1995, pp. 2608-11.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Second revised edition, Crossroad, 1989.
- Gallagher, Shaun. "The Practice of Mind: Theory, Simulation, or Interaction?" *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, nn. 5-7, 2001, pp. 83-107.
- . "Understanding Interpersonal Problems in Autism: Interaction Theory as An Alternative to Theory of Mind". *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, vol. 11, n. 3, 2004, pp. 199-217.
- Gallagher, Shaun, and Anthony J. Marcel. "The Self in Contextualized Action" *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, n. 4, 1999, pp. 4-30.
- Gallese, Vittorio. "The 'shared manifold' hypothesis: From mirror neurons to empathy". *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, nn. 5–7, 2001, pp. 33-50.
- Gallese, Vittorio, and Alvin I. Goldman. "Mirror neurons and the simulation theory of mind reading". *Trends in Cognitive Science*, 2, 1998, pp. 493-501.



## Ermeneutica e scienze cognitive

Shaun Gallagher

- Gordon, Robert M. "Intentional Agents Like Myself". *Perspectives on Imitation: From Mirror Neurons to Memes*, vol. II, edited by Susan L. Hurley and Nick Chater. MIT P, 2005 pp. 95-106.
- . "Simulation and Reason Explanation: The Radical View". *Philosophical Topics*, vol. 29, nn. 1-2, 2002, pp. 175-92.
- Grafton, Scott T., Michael A. Arbib, Luciano Fadiga and Giacomo Rizzolatti. "Localization of grasp representations in humans by PET: 2. Observation compared with imagination". *Exp. Brain Research*, 112, 1996, pp. 103-11.
- Grèzes, Julie, and Jean Decety. "Functional anatomy of execution, mental simulation, observation, and verb generation of actions: A meta-analysis". *Human Brain Mapping*, 12, 2001, pp. 1-19.
- Habermas, Jürgen. "On hermeneutics' claim to universality". *The Hermeneutics Reader*, translated and edited by Kurt Mueller-Vollmer, Continuum, 1988, pp. 294-319.
- Hobson, Peter. *The Cradle of Thought*. Macmillan, 2002.
- Jeannerod, Marc. *The Cognitive Neuroscience of Action*. Blackwell Publishers, 1997.
- Lakoff, George. "Cognitive Models and Prototype Theory". *Concepts: Core Readings*, edited by Eric Margolis and Stephen Laurence, MIT P, 1999, pp. 391-422.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Second edition, U of Chicago P, 2003.
- Liotard, Jean-François, and Jean-Loup Thebaud. *Just Gaming*. Translated by Wlad Godzich, U of Minnesota P, 1985.
- Meltzoff, Andrew N. "Understanding the intentions of others: Re-enactment of intended acts by 18-month-old children". *Developmental Psychology*, 31, 1995, pp. 838-50.
- Meltzoff, Andrew N., and Rechele Brooks. "Like me' as a building block for understanding other minds: Bodily acts, attention, and intention". *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*, edited by Bertram F. Malle, Louis J. Moses, and Dare A. Baldwin, MIT P, 2001, pp. 171-92.
- Piaget, Jean. *The Origin of Intelligence in Children*. Translated by Margaret Cook, International UP, 1952.
- Ricoeur, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Translated by Denis Savage, Yale UP, 1970.
- Rizzolatti, Giacomo, Luciano Fadiga, Vittorio Gallese and Leonardo Fogassi. "Premotor cortex and the recognition of motor actions". *Cognitive Brain Research*, 3, 1996, pp. 131-41.
- Rosch, Eleanor. "Natural categories". *Cognitive Psychology*, vol. 4, n. 3, 1973 pp. 328-50.
- Ruby, Perrine, and Jean Decety. "Effect of subjective perspective taking during simulation of action: a PET investigation of agency". *Nature Neuroscience*, vol. 4, no. 5, 2001, pp. 546-50.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. Translated by James Duke and Jack Forstmann, Scholars P, 1977.
- Scholl, Brian J., e Patrice D. Tremoulet. "Perceptual causality and animacy". *Trends in Cognitive Science*, vol. 4, no. 8, 2000, pp. 299-309.
- Taylor, Charles. "Self-Interpreting Animals". *Human Agency and Language: Philosophical Papers*. vol. I, Cambridge UP, 1985, pp. 45-76.

Ermeneutica e scienze cognitive

Shaun Gallagher

Trevarthen, Colwyn. "Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity" *Before Speech*, edited by Margaret Bullowa, Cambridge UP, 1979, pp. 321-47.

Trevarthen, Colwyn, and Penelope Hubley. "Secondary intersubjectivity: Confidence, confiding and acts of meaning in the first year". *Action, Gesture and Symbol: The Emergence of Language*, edited by Andrew Lock, Academic P, 1978, pp. 183-229.