**Conoscere come interpretare**

Resta ancora una domanda: è possibile dunque riportare ogni forma

di conoscenza a un processo interpretativo?

Secondo un’espressione di George Steiner, in *Dopo Babele*, «capire

è tradurre»[[1]](#footnote-1), un’espressione, tra l’altro, più volte citata dallo

stesso Ricoeur. La struttura logica proposta da Davidson si adatta,

a me sembra, senza difficoltà ad ogni situazione comunicativa. Ogni

volta che vogliamo capire i pronunciamenti di un parlante noi poniamo

un’equivalenza tra i suoi enunciati e quelli che consideriamo ad

essi equivalenti nella nostra lingua, per cui riteniamo che l’enunciato

del parlante e il mio enunciato possano essere pronunciati nella stessa

situazione.

Questo processo avviene anche quando parliamo apparentemente

la stessa lingua. Ciascuno infatti ha un proprio idioletto, un linguaggio

costituito da un vocabolario specifico, da un insieme di significati

che, proprio in virtù di quella relazione tra mondi che abbiamo

notato, non possono mai del tutto coincidere con l’insieme dei significati

di un altro soggetto. È proprio questo inevitabile scarto che determina

il fenomeno dell’incomprensione e dell’errore. Resta il fatto

però che noi *capiamo* l’altro proprio perché poniamo un’equivalenza

tra i suoi enunciati e i nostri[[2]](#footnote-2).

A mio giudizio, il processo ermeneutico può essere esteso ad ogni

fenomeno conoscitivo. Consideriamo due esempi: uno tratto dalla vita

ordinaria, uno dalla conoscenza scientifica. Nella vita ordinaria

una mamma interpreta, in genere correttamente, i vagiti del neonato,

e li traduce nel proprio linguaggio. Il linguaggio del neonato è fatto

di un numero limitatissimo di segni, e il suo mondo è fatto di un numero

limitato di stati di cose possibili, *eppure* la mamma è capace di

ritradurli nel proprio linguaggio.

Nella conoscenza scientifica interpretiamo dei fenomeni: Galileo

parla del mondo come scritto in simboli, il medico giunge a una diagnosi

interpretando dei sintomi, lo scienziato formula una legge perché

questa è la traduzione nel suo linguaggio dei fenomeni naturali,

c’è infatti un’equivalenza logica tra il fenomeno e la legge, tra mondo

della natura e mondo matematico.

La conoscenza è quindi sempre un fenomeno comunicativo e per

questo necessita di una teoria dell’interpretazione. La specificità della

conoscenza del pensiero del parlante sta nella possibilità di ingannarci.

La natura si offre a noi così com’è: nel suo darsi ci sono già tutte le

possibilità di essere conosciuta. In questo caso l’errore dell’interpretazione

è tutto a carico dell’interprete. Nella conoscenza dei parlanti,

invece, è necessaria una cooperazione e l’interpretazione può essere

falsata dalla volontà del parlante di ingannare l’interprete: la possibilità

della bugia infatti è solo umana e rappresenta un tratto interessante

da cui far partire una riflessione antropologica[[3]](#footnote-3).

La conclusione cui siamo giunti e che ci ha permesso di rileggere

il processo conoscitivo come processo interpretativo trova conferma

nell’analogia con il percorso tracciato da Gadamer in *Verità e metodo*,

partendo da un orizzonte culturale diverso da quello della filosofia

analitica, in quanto prende le mosse dall’approccio heideggeriano.

Proprio sulla base dei passi che abbiamo considerato necessari in una

teoria dell’interpretazione, il riscontro di analogie tra due prospettive

o percorsi differenti (nel nostro caso una teoria formulata a partire da

un’impostazione di tipo analitico rispetto a un punto di vista elabora-

to nell’ambito della cosiddetta filosofia continentale) corrobora, pur

senza confermare in maniera inappellabile, la teoria proposta.

Al centro del testo di Gadamer c’è l’analisi del comprendere. Un

fenomeno, quello del comprendere, che caratterizza tutti i rapporti

dell’uomo con il mondo[[4]](#footnote-4). Il comprendere quindi non può essere ridotto

al concetto di verità proprio della scienza. Per questo Gadamer

inizia con la difesa dell’esperienza di verità che facciamo nell’incontro

con l’arte, distinguendo questa esperienza da una teoria estetica

dominata dall’idea di verità propria della scienza[[5]](#footnote-5). Questo è l’oggetto

della *Parte prima* dell’opera, ossia una “messa in chiaro” del problema

della verità in base all’esperienza dell’arte.

Nella *Parte seconda* Gadamer affronta il rapporto tra problema

della verità e scienze dello spirito.

A tal fine riprende alcuni elementi della teoria ermeneutica di

Schleiermacher, il quale ha fornito un contributo originale soprattutto

per quanto riguarda l’aspetto psicologico dell’interpretazione[[6]](#footnote-6).

Schleiermacher infatti non solo allarga la prospettiva dell’ermeneutica

ad ogni discorso in generale, senza limitarla al testo scritto, ma

sposta anche la prospettiva, perché considera non solo la lettera del

testo, ma anche l’individualità di colui che parla o scrive[[7]](#footnote-7). Per Schleiermacher

l’ermeneutica è l’arte di evitare il fraintendimento[[8]](#footnote-8).

A partire da questo momento Gadamer sviluppa una teoria

dell’esperienza ermeneutica. Innanzitutto egli richiama la scoperta

heideggeriana della precomprensione. L’interprete non può non partire

dalle sue presupposizioni, non arbitrarie, davanti al testo. L’esperienza

ermeneutica consiste proprio nel mettere alla prova la legittimità

delle proprie presupposizioni.

La prima presupposizione da cui spogliarsi riguarda il linguaggio.

L’interpretazione deve tener conto dell’uso del linguaggio nell’epoca

in cui il testo è scritto e dell’uso che ne fa l’autore.

Siamo costretti a riflettere sul testo proprio a causa dell’urto che

si verifica di fronte ad esso. Se non avessimo le nostre presupposizioni,

quest’urto non si verificherebbe e l’esperienza ermeneutica non

avrebbe luogo[[9]](#footnote-9). Quest’urto si verifica anche quando ci troviamo di

fronte a chi parla la nostra stessa lingua.

Già Heidegger si era accorto che diventiamo sordi alla voce del

testo proprio quando non siamo consapevoli dei nostri pregiudizi[[10]](#footnote-10).

La comprensione è possibile in virtù della partecipazione ad un senso

comune. Tale partecipazione consente di affrontare l’urto, tra le nostre

precomprensioni e il contenuto inaspettato del testo, e di superare

la distanza temporale. Un criterio per verificare la correttezza delle

interpretazioni è l’accordarsi dei particolari nel tutto. Se tale accordo

manca, l’interpretazione è fallita[[11]](#footnote-11). L’interpretazione quindi è possibile

proprio perché c’è la precomprensione, essa infatti costituisce il

punto di partenza, ossia comprendere se stessi. A partire da questa

propria comprensione è possibile poi cogliere le differenze rispetto

alle opinioni altrui.

Se da un lato Gadamer afferma l’opportunità di capire l’autore e

il suo linguaggio, ritiene però anche che il senso di un testo trascenda

il suo autore[[12]](#footnote-12). Comprendere quindi non è solo un capire meglio,

ma anche un capire diversamente. In altre parole non è solo un atto

riproduttivo, ma anche un atto produttivo, cioè produttivo di una

nuova comprensione.

Nella *Parte terza* Gadamer affronta il passaggio dall’ermeneutica

all’ontologia, utilizzando il linguaggio come filo conduttore. Il linguaggio

è infatti il *medium* in cui gli interlocutori si comprendono.

Qui si pone il lavoro del traduttore, il quale, pur rimanendo fedele

al significato del parlante, deve in qualche modo ricostruire il

significato in modo nuovo affinché possa essere compreso nel nuovo

mondo linguistico. Ogni traduzione è perciò sempre un’interpretazione,

anzi essa è il compimento dell’interpretazione che il traduttore

ha dato della parola che si è trovato di fronte[[13]](#footnote-13).

Ricorrere alla traduzione è sempre un’ammissione di inferiorità

da parte degli interlocutori. Se c’è bisogno della traduzione, vuol dire

che non c’è intesa tra i parlanti. Capire una lingua straniera vuol dire

infatti non aver bisogno di tradurla nella propria. Quando c’è comprensione

invece non c’è bisogno di tradurre, semplicemente si parla.

Se infatti c’è una traduzione da un linguaggio ad un altro, allora bisogna

mettere in conto che ci sarà anche sicuramente uno scarto tra la

lettera originaria del discorso e la sua riproduzione nel nuovo mondo

linguistico. E tale scarto non potrà mai essere completamente superato[[14]](#footnote-14).

Capire una lingua è un atto vitale. Infatti si capisce una lingua

nella misura in cui si vive in essa.

Il problema ermeneutico quindi non riguarda il corretto possesso

di una lingua, ma l’intendersi sulla cosa.

Nell’interpretazione le opinioni dell’interprete non sono un ostacolo,

ma sono un punto di partenza che costituisce una possibilità di

mettersi in gioco. L’orizzonte dell’interprete non è ciò che l’interprete

impone, ma un punto di partenza essenziale. L’incontro tra le opinioni

di partenza dell’interprete e il testo da interpretare danno luogo

alla fusione di orizzonti[[15]](#footnote-15). Questa fusione è la forma propria del dialogo,

nel quale viene ad espressione un “oggetto” che non è dell’interprete

o dell’autore, ma qualcosa di comune che li unisce.

L’interpretazione è il modo di attuarsi della comprensione. E il

mezzo universale mediante cui la comprensione si attua è il linguaggio.

Ogni comprensione dunque è interpretazione[[16]](#footnote-16). Il fenomeno ermeneutico

appare così come un caso particolare del più generale rapporto

tra pensiero e linguaggio.

La linguisticità di ogni interpretazione comporta costitutivamente

la sua possibilità di essere comunicata ad altri. L’interpretazione in

forma linguistica è la forma di ogni interpretazione in generale. Essa

si dà anche là dove l’oggetto da interpretare non è di natura linguistica,

cioè non è un testo, ma per esempio un’opera figurativa o musicale.

Nella teologia cristiana il mistero dell’incarnazione è strettamente

legato alla questione della parola. Le due questioni, teologica e linguistica,

si intrecciano. Il pensiero filosofico medievale, in particolare,

cerca di risolvere il problema utilizzando strumenti del pensiero

greco[[17]](#footnote-17). Se la parola si fa carne, allora il *logos* viene liberato dalla sua

pura spiritualità. La puntualità e l’unicità dell’evento della salvezza

segna anche l’ingresso della storicità nel pensiero occidentale.

Ovviamente non è possibile condividere la tesi gadameriana secondo

cui in Agostino ci sarebbe «una svalutazione tutta platonica»

della parola[[18]](#footnote-18). Sia perché Agostino parte da un’idea stoica di *verbum*

e la supera proprio grazie alla sua riflessione teologica, sia perché nel

*De Trinitate* egli utilizza il modello trinitario per spiegare il fenomeno

linguistico. Non a caso Gadamer riprende questa analogia parlando

di Tommaso, dove riconosce che la produzione della parola è stata

intesa come un’autentica raffigurazione della Trinità[[19]](#footnote-19).

Tommaso ha anche evidenziato la differenza tra parola umana e

parola divina[[20]](#footnote-20): la parola umana è in potenza prima di essere in atto.

La parola è contenuta nella memoria, dove, come già Agostino sosteneva,

lo spirito cerca, mediante *inquisitio* e *cogitatio*, l’espressione

adeguata del pensiero. La parola è per Tommaso lo specchio nel quale

vediamo la cosa. La parola è il compimento del pensiero, ma quando

la parola giunge ad espressione si lascia alle spalle l’itinerario del

pensiero. Questo non accade invece nello spirito divino.

La parola umana, continua Tommaso, è essenzialmente imperfetta.

Essa non è mai, come la parola divina, una parola unica, ma esiste

necessariamente come una molteplicità di parole. L’intelletto non

“sa” davvero pienamente quello che sa.

Infine, mentre Dio esprime perfettamente nella parola la sua natura

e la sua sostanza in pura attualità, ogni pensiero che noi pensiamo,

e quindi anche ogni parola in cui questo pensiero si esprime, è un

puro accidente dello spirito.

La mediazione operata dall’incarnazione rivela la “medietà” del

linguaggio. In questo modo la teologia cristiana assume l’idea greca

di logica. La cristologia media in modo nuovo il rapporto tra lo spirito

finito dell’uomo e l’infinità divina. Per Gadamer qui trova autentico

fondamento quella che lui chiama esperienza ermeneutica, in

cui non si può separare la forma linguistica dal contenuto che viene

trasmesso[[21]](#footnote-21).

In effetti, già Aristotele, nonostante il suo tentativo di liberarsi

dalle parole mediante i primi tentativi di formalizzazione, resta legato

all’unità di pensiero e parola. Aristotele descrive il modo di essere del

linguaggio, ma non dice nulla circa il suo sorgere[[22]](#footnote-22).

Gadamer individua nel dialogo, nell’*intendersi*, il «vero essere»

del linguaggio[[23]](#footnote-23). La comunicazione non è intesa da Gadamer come

strumento, ma come fatto vitale, in cui una certa comunità vive e

si muove[[24]](#footnote-24). Gadamer sembra giungere ad una conclusione di sapore

wittgensteiniano, cioè alla coincidenza di linguaggio e mondo. Il

mondo infatti non diviene oggetto del linguaggio. Ciò che è oggetto

di conoscenza e di discorso è invece già sempre compreso nell’orizzonte

del linguaggio, che appunto coincide col mondo[[25]](#footnote-25).

Il fondamento dominante del fenomeno ermeneutico è la finitezza

della nostra esperienza storica. Il linguaggio è la traccia della

nostra finitezza[[26]](#footnote-26). Ogni parola rimanda alla totalità della lingua cui

appartiene. L’autentico evento ermeneutico è reso però possibile dal

fatto che la parola che ci giunge dal passato e che dobbiamo ascoltare

ci tocca direttamente, come una parola che si rivolga specificamente

a noi. L’interrogante diventa così interrogato[[27]](#footnote-27).

Gadamer giunge a definire più precisamente il concetto di situazione

ermeneutica: l’interpretazione infatti deve cominciare da qualche

punto, ma ciò non vuol dire che il punto di partenza sia arbitrario[[28]](#footnote-28).

In realtà non si tratta neppure di un vero e proprio inizio, in quanto

il testo da interpretare è sempre dato in una situazione che è definita

dall’esistenza preliminare di certe opinioni e di certi giudizi. Proprio

perché tra l’interprete e il suo testo non sussiste un’ovvia e prestabilita

armonia, un testo può essere oggetto di una vera esperienza ermeneutica.

L’interprete ha qualcosa da dire proprio per il fatto che trasforma

qualcosa di estraneo in qualcosa di familiare. Il senso di un’interpretazione

si definisce perciò in base alla domanda che viene posta. L’interpretazione

si pone davanti al testo come nuova creazione[[29]](#footnote-29).

L’idea che ha guidato tutta la riflessione di Gadamer viene sintetizzata

alla fine nella originaria congenerità tra io e mondo nel linguaggio.

Il venire ad espressione del senso indica una struttura ontologica

universale: l’essere che può venir compreso è linguaggio[[30]](#footnote-30).

1. Cfr. G. Steiner, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti,

   Milano 2004, pp. 314-5. [↑](#footnote-ref-1)
2. Quando traduciamo un proverbio, non traduciamo le parole, ma il significato

   dell’espressione. Per esempio il proverbio inglese «*have your cake and eat it too*»

   andrà tradotto «avere la botte piena e la moglie ubriaca». [↑](#footnote-ref-2)
3. Cfr. B. Williams, *Genealogia della verità*, Fazi, Roma 2005. [↑](#footnote-ref-3)
4. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 19. In questa prospettiva ha lavorato anche

   G. Abel, che si pone già in una posizione di sintesi fra tradizioni diverse (in particolare

   Kant e Nietzsche da una parte, Wittgenstein e Goodman dall’altra). Alcuni suoi testi

   principali sono stati raccolti per il lettore italiano in G. Abel, *La filosofia dei segni e*

   *dell’interpretazione*, Guida, Napoli 2010. [↑](#footnote-ref-4)
5. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 23. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ivi, p. 393. [↑](#footnote-ref-6)
7. Ivi, p. 389. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ivi, p. 387. [↑](#footnote-ref-8)
9. Ivi, p. 555. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ivi, p. 559. [↑](#footnote-ref-10)
11. Ivi, p. 603. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ivi, p. 613. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ivi, p. 783. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ivi, p. 785. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ivi, p. 793. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ivi, p. 855. [↑](#footnote-ref-17)
18. Ivi, p. 857. [↑](#footnote-ref-18)
19. Ivi, p. 861. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ivi, p. 865. [↑](#footnote-ref-20)
21. Ivi, p. 899. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ivi, p. 879. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ivi, p. 907. [↑](#footnote-ref-23)
24. Ivi, p. 909. [↑](#footnote-ref-24)
25. Ivi, p. 917. [↑](#footnote-ref-25)
26. Ivi, p. 931. [↑](#footnote-ref-26)
27. Ivi, p. 939. [↑](#footnote-ref-27)
28. Ivi, p. 961. [↑](#footnote-ref-28)
29. Ivi, p. 963. [↑](#footnote-ref-29)
30. Ivi, p. 965. [↑](#footnote-ref-30)