

TESTO E IDENTITÀ: SULLA VALIDITÀ NELLA INTERPRETAZIONE

Alessandro Ferrara

Premessa

Tradizionalmente, uno dei punti deboli della sociologia qualitativa o «comprendente» è stato la sua perdurante vulnerabilità all'accusa di soggettivismo o arbitrarietà nell'interpretazione di un testo. L'insostenibilità dei presupposti su cui si basa ha buone probabilità di tagliarle l'erba sotto i piedi nel futuro, ma nel frattempo tale accusa gode ancora di una credibilità tale nella comunità dei sociologi, da spingere spesso i difensori della sociologia qualitativa sulla difensiva. Un atteggiamento difensivo del genere non ha però ragione di essere, a mio avviso. È possibile infatti, partendo dalla tradizione ermeneutica ma andando anche oltre alle sue posizioni, elaborare un concetto di «validità dell'interpretazione» che sia potenzialmente in grado di costituire il nucleo centrale di un'epistemologia non positivista per le scienze sociali e per quelle discipline che hanno a che fare con l'interpretazione.

Non è mia intenzione offrire qui ricette per assolvere quel compito che sconsideratamente i sociologi quantitativisti immaginano di poter assegnare agli altri loro colleghi delle scienze sociali: e cioè lo specificare un metodo grazie al quale, in una sequenza finita di passaggi, due ricercatori posti di fronte allo stesso testo perverrebbero ad attribuirgli il medesimo significato. Di fatto quel compito è privo di senso anche dal punto di vista di una scienza sociale positivista, ma esula dall'ambito del nostro tema il discutere qui i motivi per cui sarebbe insensato prendere sul serio un tale compito. La causa della credibilità scientifica di un paradigma qualitativo per le scienze sociali è meglio servita da un'altra strategia argomentativa, la quale fa perno sul tentativo di ricostruire in maniera adeguata le nostre intuizioni riguardo a ciò che intendiamo per *validità* nel caso dell'interpretazione di un testo. Non è mia intenzione discutere qui di una metodologia dell'interpretazione, poichè se da un lato si può parlare legittimamente dell'esistenza di una *pratica* della ricerca qualitativa ovvero di *programmi di ricerca* qualitativi, l'espressione «metodologia qualitativa» appare, dal punto di vista che cercherò di elucidare, intrinsecamente contraddittoria. Non

è neppure mia intenzione offrire qui delle regole pratiche —quelle che in inglese si chiamano «rules of thumb»— per massimizzare la probabilità di interpretare in modo valido un testo, regole sul tipo di quelle suggerite da Hirsch nel suo libro *Validity in Interpretation*¹. Un'impresa come quella di Hirsch, infatti, si basa su due presupposti alquanto problematici. Primo, Hirsch dà per scontato che il significato di un testo coincida con il significato che il suo autore intendeva fargli veicolare. Secondo, Hirsch riduce la valutazione della adeguatezza di una interpretazione ad un modello generale di validità che, con Kant, possiamo chiamare il modello del giudizio determinante². Il quesito che intendo prendere qui in esame si colloca invece a monte di questi due assunti di Hirsch. Ci occuperemo qui proprio del problema che in ricerche come quella di Hirsch è dato affrettatamente per risolto: che cosa intendiamo veramente dire quando diciamo che un'interpretazione di un testo è *migliore* di un'altra?

Il riduzionismo della teoria intenzionalistica

La prima e la più tradizionalmente influente risposta a questa domanda concepisce la migliore qualità di un'interpretazione rispetto a un'altra come la proprietà di cogliere più fedelmente o con minore grado di distorsione l'intenzione con cui l'autore ha composto il testo. L'ermeneutica nel suo significato storico si identifica con una specie di intento restauratore, ossia l'intento di restituire al lettore l'intenzione originaria alla luce della quale il testo fu composto, quale essa era prima che contingenze legate al trascorrere del tempo, alla distanza culturale, al decadimento del supporto materiale del testo, o ad interventi deliberati di modifica ne modificassero o oscurassero il contenuto. I due filoni principali di pratica ermeneutica intesa in questo senso erano l'ermeneutica teologia —per esempio la difesa protestante di una certa interpretazione delle Scritture contro il fraintendimento che ne avrebbe operato la Controriforma— e il recupero, operato dagli umanisti, della letteratura classica. La prima formulazione articolata di questa concezione dell'interpretazione risale alla teoria della comprensione empatica di Schleiermacher, presto seguita dalla teoria della coscienza storica di Dilthey. Ma non è mia intenzione ricostruire qui l'archeologia dell'ermeneutica, tranne che per ricordare che, da questa prospettiva, comprendere adeguatamente un testo vuol dire porsi empaticamente al posto dell'autore, al fine di ricostruire l'*atto creativo* che ha dato origine al testo stesso³. Al genio creativo dell'estetica romantica viene qui a corrispondere un analogo genio *interpretativo*, il quale è in grado di compiere atti di «divinazione» che equivalgono alla temporanea, volontaria e reversibile trasformazione del Sè in un «altro». Il genio interpretativo ha accesso al significato di un testo meglio di chiunque altro, incluso l'autore stesso —una concezione, commenta Gadamer, in cui si sintetizza l'intera problematica dell'ermeneutica. Interpretare, per l'ermeneutica romantica, significa infatti rendere accessibili alla coscienza molti aspetti della produzione del

¹ Cf. HIRSCH, E.D., *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967.

² Cf. KANT, I., *La critica del giudizio*, par. 18.

³ Cf. SCHLEIERMACHER, *Werke*, vol. III, p. 355, 358, 364.

testo che erano rimasti a livello inconscio per l'autore. Un corollario di questa posizione è che il creatore di un testo non necessariamente ne è il migliore interprete.

Malgrado l'apparenza di una rilevanza solo «antiquaria», le teorie romantiche dell'interpretazione esercitano ancora oggi una notevole influenza attraverso discipline e ambiti di ricerca i quali, pur lontani da ogni suggestione romantica, ereditano di fatto il suo singolare riduzionismo. Basti citare il caso della linguistica, della filosofia analitica del linguaggio, della teoria del testo o analisi del discorso, e del positivismo giuridico.

Se escludiamo concezioni ancora più eccentriche del significato che sono state molto in voga per qualche tempo, quali ad esempio le teorie estensionali del significato, secondo le quali comprendere il significato di una frase vuol dire comprendere le condizioni alle quali la frase sarebbe vera⁴, l'intero campo degli studi linguistici in senso ampio, tranne poche eccezioni (come, ad esempio, l'area degli studi etnometodologici sulla conversazione o l'etnografia del discorso) tende a dare per scontato che comprendere il significato di una frase o di un testo vuol dire comprendere ciò che il parlante intendeva dire con essa.

Due esempi di questa tendenza sono dati dalla teoria degli atti linguistici di John Searle e dalla «analisi del discorso» di Teun Van Dijk. Secondo Searle noi comprendiamo gli enunciati identificando i differenti tipi di atti —locutivi, illocutivi, perlocutivi— che il parlante intende compiere attraverso e tramite essi⁵. Enunciati più complessi, del genere dei testi e delle conversazioni, sono considerati semplicemente degli aggregati di atti elementari, legati e integrati da regole della sequenzialità, convenzioni sociali, schemi di genere, ecc⁶. Per Van Dijk comprendere il significato di un testo vuol dire essere in grado di darne un riassunto, cioè di identificare gli elementi di informazione di maggiore rilevanza all'interno della catena di frasi che lo compongono⁷. Benchè Van Dijk non affronti direttamente il problema, la adeguatezza del riassunto sembra data dal suo corrispondere esattamente alle intenzioni comunicative sottese alla produzione del testo. Tanto si evince infatti dalle sue considerazioni sul fatto che la produzione e il «processing» di un testo sono due facce della stessa medaglia, ovvero l'espansione di un nucleo macrostrutturale in una serie di frasi superficiali o la ricostruzione di tale macrostruttura a partire dalla manifestazione di superficie⁸.

⁴ È la concezione presupposta, in varie versioni e con diversi fini argomentativi, da TARSKI in TARSKI, A., (1936), «La concezione semantica della verità e i fondamenti della semantica», (1936), in LINSKY, L. (a c. di), (1969), *Semantica e filosofia del linguaggio*, Milano, Il Saggiatore, pp. 27-68, da FREGE in FREGE, G., (1892), «Senso e denotazione», in BONOMI, A. (a c. di), (1973), *La struttura logica del linguaggio*, Milano, Bompiani, pp. 9-32, da RUSSELL in RUSSELL, B., (1905), «Sulla denotazione», in BONOMI, A., op. cit., pp. 179-95, e da CARNAP in CARNAP, R., (1955), «Significato e sinonimia nelle lingue naturali», in BONOMI, A., op. cit., p. 117-33.

⁵ Cf. SEARLE, J., (1969), *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 16-21.

⁶ Cf. J. SARLE, J., «An Interview», in BOYD, J. e FERRARA, A., (a c. di), (1980), *Speech Acts Theory: Ten Years Later*, numero monografico di *Versus*, n. 26-27 p. 26-27.

⁷ Cf. VAN DIJK, T.A., (1980), *Testo e contesto*, Bologna, Il Mulino, e VAN DIJK, T.A. e KINTSCH, W., (1983) *Strategies of Discourse Comprehension*, Londra, Academic Press, p. 15-19.

⁸ Cf. VAN DIJK, T.A., *Testo e contesto*, op. cit., p. 239-43.

Invece di mettere in discussione il riduzionismo implicito nella identificazione di significato testuale e intenzione dell'autore, la linguistica e la filosofia del linguaggio contemporanee tentano di sostituire alla ricostruzione *empatica* di tale intenzione la certezza di una *metodologia* basata su regole o almeno, nei lavori più recenti di Van Dijk, su «strategie di decodifica». La polemica condotta da Searle contro la teoria del significato di Grice ne fornisce un esempio. In contrapposizione al «cogliere l'intenzione del parlante», a cui Grice equipara la comprensione di un enunciato, Searle sottolinea che essenziale alla *corretta* comprensione del significato è il fatto che questa comprensione avvenga per tramite di o in riferimento a regole di decodifica semantica intersoggettivamente condivise⁹. Più in generale la linguistica post-chomskyana nel suo insieme, includendo sotto questa etichetta la semantica generativa, la teoria dei postulati di significato, la teoria delle presupposizioni, la teoria delle «implicature», si possono intendere come tentativi di ricostruire, da diverse prospettive, l'insieme di convenzioni condivise che mette i parlanti nativi della lingua inglese in grado di «mappare» forme linguistiche su intenzioni dei parlanti. Dietro questa ispirazione durkheimiana l'idea guida, nuovamente, è il programma di ricondurre al quadro del giudizio determinante la ricostruzione dei processi che guidano il passaggio dalla percezione degli enunciati alla corretta decodifica del loro significato.

Si potrebbe obiettare a questo punto che è un certo senso *unfair* criticare le discipline che studiano il linguaggio per il loro farsi eredi inconsapevoli della teoria romantica del significato. Dopotutto, le discipline che studiano il linguaggio non possono non interessarsi al momento comunicativo del linguaggio, e la comunicazione necessariamente comporta, fra l'altro, la reciproca comprensione delle intenzioni dei parlanti. Anche più ingeneroso sarebbe, da questo punto di vista, accusare i cultori della sociologia qualitativa di riduzionismo per il loro avvicinarsi al significato testuale soltanto in termini di intenzioni del parlante. Dopotutto, il motivo per cui raccolgono storie di vita è per usarne il contenuto come indicatore di ciò che gli intervistati pensano su un certo argomento, come indicatore di certi loro atteggiamenti, opinioni, orientamenti di valore, ecc. A che cosa altro si potrebbe essere interessati, nel leggere la trascrizione di un'intervista, se non a ciò che il parlante ha inteso dire?

Le cose sono però più complicate di quanto non appaiano a prima vista. In primo luogo, l'analisi dei dati raccolti con metodi qualitativi, ivi inclusa la analisi di storie di vita, non costituisce l'unico contesto entro il quale si pone per la sociologia qualitativa la questione dell'appropriatezza dell'interpretazione. La ricerca condotta nel quadro della sociologia comprendente si trova anche continuamente a misurarsi con l'interpretazione dell'*azione*, con l'interpretazione di insiemi di norme e dottrine condivise, con l'interpretazione di aspettative culturali e prospettive valutative, per non parlare delle altre interpretazioni sociologiche del fenomeno preso in esame. In tutti questi casi l'idea di ridurre il significato di un testo all'intenzione del suo autore appare molto meno pertinente, al limite priva di senso. Ma questa concezione del

⁹ Cf. GRICE, H.P., «Meaning», in STEINBERG, D.D. e JAKOBOVITS, L.A. (a c. di), (1971), *Semantics*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 53-59; e SEARLE, J., *Speech Acts*, op. cit., p. 42-50.

significato e dell'interpretazione, a un esame più attento, appare irragionevole *anche* nel caso della interpretazione delle storie di vita. Infatti, una delle implicazioni del pluralismo culturale proprio delle società complesse in cui viviamo è che non è mai possibile essere del tutto sicuri che la apparente trasparenza semantica di un testo comporti una nostra effettiva capacità di comprenderlo appieno. Invece dobbiamo sempre, e in special modo quando la nostra attività interpretativa è motivata da un interesse scientifico, verificare la qualità della nostra comprensione aldilà di una prima apparenza di nonproblematicità. Non possiamo mai dare per scontato che noi e l'intervistato utilizziamo certi termini chiave, carichi di connotazioni valutative, esattamente nella stessa maniera. Per dirla con Gadamer, noi comprendiamo tutti i testi con cui veniamo a contatto, inclusi quelli che usiamo come dati nella ricerca qualitativa, «sulla base di aspettative di senso che derivano dal nostro precedente rapporto con le cose che sono in questione»¹⁰. E nelle società complesse non è mai possibile contare su una armonia prestabilita fra le prospettive da cui un ricercatore e un intervistato si rapportano allo stesso insieme di questione. Inoltre, come ha mostrato Gadamer, non possiamo neppure iniziare a interpretare un testo se non diamo *provvisoriamente* per scontato che il testo ha una sua propria unità e coerenza. Lo stesso vale per i testi prodotti dagli intervistati. Se prendiamo seriamente questa presupposizione sottesa ad ogni atto interpretativo, allora siamo chiamati a dedicare a *ciò che si dice nel testo* molta più attenzione, rispetto all'attenzione che dedichiamo a *ciò che è detto dal testo*, di quanto la prospettiva intenzionalistica ci spingerebbe a fare. Quindi, anche se, in quanto ricercatori sociali, per definizione ci interessiamo di ciò che le persone pensano piuttosto che ai testi in quanto tali, possiamo ottenere accesso agli atteggiamenti e alle opinioni delle persone solo attraverso la comprensione di ciò che esse *dicono* nei testi, nei protocolli e nelle trascrizioni. Ma l'argomentazione più forte, a mio avviso, contro la concezione riduzionistica del significato proviene da certi presupposti metodologici che costituiscono il *background* condiviso dei sociologi qualitativi. Non è forse parte del nostro terreno comune la convinzione che, quale che sia il nostro oggetto di indagine, non si debba mai costringere gli intervistati a scegliere fra risposte preconfezionate? Non ci ispiriamo tutti all'ideale metodologico di preservare per quanto possibile la *symbolic texture* originale di ogni risposta? Che cosa significa ciò se non che ci compiaciamo di essere in grado di usare un approccio che, rispetto agli altri, lascia più spazio alla possibilità di una autorevisione e autocorrezione continua, alla luce di quanto l'intervistato ci dice, della prospettiva a partire dalla quale abbiamo in primo luogo posto la nostra domanda all'intervistato? Se è così, la comprensione di un testo sembra a maggior ragione connessa non soltanto con il cogliere le intenzioni dell'intervistato, ma anche con il cogliere il modo in cui i significati da questi infusi nella sua risposta si collocano rispetto alla nostra prospettiva di partenza. Il comprendere, per un sociologo qualitativo, comporta insomma una sospensione selettiva, mai totale, dei propri pregiudizi teorici —se non di quelli culturali— comporta il tenere aperto il proprio quadro teorico alla possibilità dell'autocorrezione.

¹⁰ GADAMER, H.G., *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, p. 344.

Interpretazione come «fusione di orizzonti»

Se accettiamo questa ricostruzione di ciò che interpretare le trascrizioni delle storie di vita implica, allora la risposta alla nostra domanda iniziale —«Che cosa intendiamo dire quando affermiamo che un'interpretazione è migliore di un'altra?»— va cercata lungo linee direttrici diverse dalla riduzione del significato testuale alle intenzioni dell'autore. La concezione dell'interpretazione come *fusione di orizzonti*, proposta da Gadamer, costituisce una delle alternative più promettenti. Senza avanzare pretesa alcuna di rendere con ciò giustizia alla complessità della sua visione del processo interpretativo, richiamerò qui brevemente tre punti chiave della proposta gadameriana. Il primo punto chiave è la traiettoria *ontologica* che Gadamer sulla scorta di Heidegger imprime alla propria teoria dell'interpretazione. Il secondo è la *riflessività* che inerte alla nozione di fusione di orizzonti. Il terzo è la caratterizzazione della fusione di orizzonti nei termini di una logica della domanda e della risposta.

Gadamer concepisce il circolo ermeneutico non come un problema epistemologico o metodologico ma come una condizione ontologica tipica di esseri la cui esistenza è sempre immersa in processi di comprensione, che letteralmente «vivono di comprensione»:

bisogna infatti tener conto che ogni revisione del progetto iniziale comporta la possibilità di abbozzare un nuovo progetto di senso; che progetti contrastanti possono intrecciarsi in una elaborazione che alla fine porta a una più chiara visione dell'unità del significato; che la interpretazione comincia con dei pre-concetti i quali vengono via via sostituiti da concetti più adeguati. Proprio questo continuo rinnovarsi del progetto, che costituisce il movimento del comprendere e dell'interpretare, è il processo che Heidegger descrive¹¹.

La validità o oggettività di un'interpretazione è qui concepita come convalidata «dallo oggetto stesso», ossia come «la conferma che una pre-supposizione può ricevere attraverso l'elaborazione»¹². Per converso, ciò che caratterizza le aspettative o presupposizioni inadeguate è il fatto che «sviluppandosi esse si rivelano insussistenti»¹³. Questo rivelarsi insussistenti si manifesta nell'esperienza «di un 'urto' che si verifica di fronte a un testo». Il testo o «non esibisce alcun senso» oppure mostra un senso che «contrasta irriducibilmente con le nostre aspettative»¹⁴. Ciò che allora risulta più utile per massimizzare le chances di interpretare correttamente un testo non è il perseguimento di un atteggiamento di neutralità rispetto ai suoi contenuti, nè il tentativo di cogliere empaticamente ciò che il suo autore aveva in mente, bensì «una precisa presa di coscienza delle proprie pre-supposizioni e dei propri pregiudizi»¹⁵.

¹¹ Ibidem, p. 314.

¹² Ibidem, p. 314.

¹³ Ibidem, p. 314.

¹⁴ Ibidem, p. 315.

¹⁵ Ibidem, p. 316.

Questa dimensione autoriflessiva della interpretazione —vengo così al secondo punto— può essere descritta più accuratamente sulla base della nozione di *fusione di orizzonti*. È possibile rendersi conto qui della distanza che separa la concezione gadameriana del significato da quella intenzionalistica. Secondo quest'ultima, sottolinea polemicamente Gadamer, «il movimento circolare si svolgeva all'interno del testo, e finiva con il raggiungimento della piena comprensione». Sulla scia di Heidegger, invece, Gadamer concepisce la interpretazione del significato di un testo non come un concetto metodologico, ma come un concetto che descrive una «struttura ontologica della comprensione» e che è «permanentemente determinata dal movimento anticipante della precomprensione». Insomma, secondo Gadamer, «il circolo di parti e tutto non si risolve dissolvendosi nella comprensione raggiunta, ma piuttosto proprio in tale comprensione si realizza nel modo più pieno»¹⁶. Ma i nostri *fore-meanings* e pregiudizi vanno intesi come un *orizzonte* —termine di importanza cruciale. Pensare a questo insieme dato di pregiudizi come ad un insieme finito di proposizioni —nella stessa maniera in cui l'*Artificial Intelligence* cerca di elencare in forma proposizionale la «conoscenza di sfondo» cui un computer ha bisogno per trarre da una storiella inferenze basate sul senso comune— è insieme qualcosa di ingenuo e di fuorviante. Concepire una cultura in questo modo significa concepire «un'astrazione», dal momento che le culture non sono monadi chiuse in se stesse ma complessi simbolici che interagiscono gli uni con gli altri:

La mobilità storica dell'esistenza umana», sostiene Gadamer, «è proprio costituita dal fatto che essa non è rigidamente legata a un punto di vista, e quindi non ha neanche un orizzonte davvero conchiuso. L'orizzonte è invece qualcosa entro cui noi ci muoviamo e che si muove con noi. Per chi si muove, gli orizzonti si spostano. Allo stesso modo, anche l'orizzonte del passato, di cui ogni vita umana vive e che è presente nella forma dei dati storici trasmessi, è sempre in movimento. Non è la coscienza storica a mettere in moto l'orizzonte; in essa, semplicemente, questo movimento diventa consapevole»¹⁷.

Dunque l'interpretazione di un testo del passato o di un testo proveniente da un'altra cultura «non significa che avvenga un trasferimento in mondi diversi, del tutto slegati dal nostro» ma significa invece espandere il nostro orizzonte portandolo a muoversi «al di là dei limiti del presente» e ad abbracciare «la profondità storica della nostra autocoscienza»¹⁸. Il risultato e prodotto di un'interpretazione riuscita è la costituzione di un *unico* orizzonte il quale contiene le irrisolte differenze di prospettiva che permangono fra noi e il testo. Quando interpretiamo un testo, perciò, non siamo obbligati ad astrarci dalla nostra situazione per immergerci in un'altra. È vero piuttosto il contrario, ovvero che «per potersi trasporre in una qualunque situazione bisogna avere già sempre un orizzonte». Ciò che siamo obbligati a fare, aldilà del ricostruire l'orizzonte culturale del quale il testo dato è un'espressione, è il trasferire nell'«altra» situazione *l'intero bagaglio delle nostre domande*

¹⁶ Ibidem, p. 343.

¹⁷ Ibidem, p. 355.

¹⁸ Ibidem, p. 355.

e priorità. Ma nel fare ciò portiamo i due orizzonti — quello implicito nel testo e quello nostro — a fondersi in uno. Parlare del formarsi di un orizzonte è però in qualche modo inesatto, dal momento che il lavoro ermeneutico consiste precisamente non nel coprire o lasciare che venga occultata la tensione fra orizzonte del testo da interpretare e orizzonte presente dell'interprete ma al contrario nel rendere esplicita tale tensione¹⁹. In questo spazio tra un'estraneità che non può essere mai totalmente abolita e una familiarità che non può essere mai data per scontata si estende il dominio dell'interpretazione.

Il modo migliore per comprendere, senza ricadere nella nozione romantica di empatia, come possa avvenire la fusione degli orizzonti è quello di formulare questo concetto in termini di *una logica della domanda e della risposta*. E' questo il terzo punto su cui vale la pena di soffermarsi. Gadamer accetta la tesi di Collingwood secondo cui si comprende un testo soltanto quando si è individuata e compresa la domanda a cui esso costituisce una risposta, ma per Gadamer «la domanda che si tratta di ricostruire non riguarda anzitutto le esperienze di pensiero dell'autore, ma riguarda invece nella sua sostanza più totale solo il senso del testo stesso»²⁰. Collingwood è in errore, obietta Gadamer, quando chiama un controsenso metodologico «la distinzione tra la domanda a cui il testo voleva rispondere e la domanda a cui di fatto risponde». È qui che il concetto di orizzonte si rivela cruciale. Comprendere la domanda a cui un dato testo costituisce una risposta vuol dire guadagnarsi l'accesso all'orizzonte di significato all'interno del quale la domanda ha senso e può essere posta. Ma al tempo stesso il testo, ogni testo, rivolge una domanda a noi che lo interpretiamo:

'l dato storico trasmesso, che si rivolge a noi — sia esso un testo, un'opera, un qualche resto del passato — pone esso stesso una domanda, e in tal modo pone il nostro spirito nella situazione dell'apertura. Per rispondere a tale domanda che ci è posta, noi, gli interrogati, dobbiamo cominciare a nostra volta a interrogare²¹.

La ricostruzione della domanda rispetto alla quale il significato del testo deve valere come risposta, quindi, «si muta nel nostro proprio domandare. Il testo deve infatti essere compreso come risposta a un effettivo domandare»²². In questo contesto «effettivo» vuol dire «effettivo per noi», «pertinente per noi». Se non siamo capaci di scoprire questa dimensione di *attualità* del testo, non lo abbiamo compreso affatto. La fusione di orizzonti è dunque raggiunta soltanto quando possiamo ritradurre la domanda originale a cui il testo dato costituisce una risposta in una domanda che ha senso *per noi*. Solo a quel punto siamo riusciti a riunificare l'orizzonte all'interno del quale la domanda originale era stata sollevata e il nostro orizzonte attuale. Ovvero, si può dire che solo a quel punto siamo riusciti a ritrovare *l'equivalente* delle nostre domande attuali all'interno dell'orizzonte in cui il testo si iscrive.

¹⁹ *Ibidem*, p. 357.

²⁰ *Ibidem*, p. 430.

²¹ *Ibidem*, p. 343.

²² *Ibidem*, p. 432.

Interpretazione come «valorizzazione»

Alcuni problemi rimangono a mio avviso insoluti all'interno della prospettiva di Gadamer, e sollecitano un'elaborazione ulteriore di alcune delle sue tesi, ma prima di accennare a questi problemi e al modo in cui l'approccio in termini di identità può aiutare a risolverli, è opportuno richiamare un'altra importante critica dell'approccio intenzionalistico all'interpretazione: la critica sviluppata da Ronald Dworkin nella sua teoria ermeneutica del diritto. Dworkin non è né un filosofo del linguaggio né un teorico del testo, bensì un giurista. Al centro dei suoi interessi in *I diritti presi sul serio e Law's Empire*²³ è fra l'altro il processo del giudicare, in senso giuridico, la sua dinamica interna e i suoi standard di validità. Che cosa significa dire che la sentenza di un giudice o un pronunciamento della Corte Suprema degli Stati Uniti è più *giusto o equo* di un altro quando diverse interpretazioni della legge siano in conflitto?

Dworkin rifiuta tanto la concezione positivista, comune fra i giuristi conservatori, secondo cui la sentenza più giusta è quella che si mantiene più fedele alle leggi esistenti e ai precedenti giuridici, tanto la concezione pragmatico-progressista, tipica degli ambienti di sinistra e del movimento dei Critical Legal Studies, secondo cui la sentenza più giusta è quella che promuove meglio gli obiettivi di politica sociale più progressisti. Interessante per il nostro tema è la tesi centrale che Dworkin pone alla base della sua teoria ermeneutica del diritto, secondo cui la distinzione stessa fra «ciò che la legge prescrive» e «ciò che la legge dovrebbe prescrivere» sarebbe fuorviante in quanto la determinazione di ciò che ricade all'interno del dominio di una norma di legge si basa anch'essa sulla interpretazione. I giudici chiamanti ad applicare una legge devono in primo luogo interpretare il significato e le implicazioni dei paragrafi stampati di cui la norma consiste. Ancora più problematica è secondo Dworkin la concezione positivista secondo cui il contenuto normativo o significato di una legge va identificato con l'intento intrattenuto dal legislatore nel redigere la legge.

In primo luogo, è difficile individuare con precisione chi deve essere incluso fra gli autori della norma di legge. Ogni membro del Parlamento che l'ha approvata, inclusi i parlamentari che hanno votato contro? Solo quelli che hanno votato a favore? Ma una legge non è espressione della volontà, determinata attraverso la regola della maggioranza, del Parlamento nel suo complesso? E ancora: alle intenzioni di chi va data maggiore attenzione e attribuito maggior peso nella determinazione del significato di una legge? Alle intenzioni di quei membri del Parlamento che pubblicamente hanno preso la parola e dichiarato la loro posizione, secondo quanto riferito dai resoconti parlamentari? Non potrebbero le intenzioni di coloro i quali non hanno parlato affatto aver giocato un ruolo ancora più importante? Le intenzioni di un parlamentare che parla di fronte a una Camera semideserta e annoiata devono contrarre di più, ai fini della interpretazione di una legge, delle sue reazioni in un'intervista al telegiornale trasmessa alla sera e guardata da milioni di persone?²⁴

²³ Cf. DWORKIN, R., (1982), *I diritti presi sul serio*, Bologna, Il Mulino; e DWORKIN, R., (1986), *Law's Empire*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

²⁴ DWORKIN, R., *Law's Empire*, op. cit., p. 318.

In secondo luogo, anche se raggiungiamo un accordo riguardo a chi deve essere incluso fra gli autori di una legge, le intenzioni di queste persone nel votare per il progetto di legge possono essere diverse e anche fra loro in conflitto. Che fare in questo caso? Dobbiamo prendere per buone, ai fini dello stabilire l'esatto significato del provvedimento legislativo, le intenzioni condivise dalla maggioranza di coloro che l'hanno approvata, oppure dobbiamo costruire una specie di intenzione «media» che «comes closest to those of most legislators, though identical to none of them?»²⁵.

Supponiamo, in terzo luogo, che si possa trovare un accordo soddisfacente anche rispetto a questi quesiti. Sorgono altre difficoltà ancora. Dobbiamo prendere il testo dei resoconti parlamentari come un indicatore affidabile delle intenzioni dei legislatori? Sembra ovvio che in molti casi il parlamentare che prende la parola possa desiderare che un certo fine o scopo sia rispecchiato nel provvedimento legislativo ma possa al tempo stesso non avere il potere di riuscire a fare inserire un comma o far passare un emendamento in questo senso. Alla fine del dibattito questo parlamentare può trovarsi a votare a favore della versione finale del progetto di legge, nonostante il fatto la sua intenzione originaria era che il provvedimento dovesse implicare proprio quelle cose che non è stato in suo potere fargli implicare. Ora, questa intenzione originaria deve contare nella determinazione del significato del provvedimento legislativo?²⁶.

L'alternativa suggerita da Dworkin per evitare queste difficoltà in cui incorre la concezione positivista del significato di una norma giuridica si avvicina per certi versi alla prospettiva di Gadamer. Essa fa perno sul modello del *giudizio riflettente* e concepisce l'atto del giudicare, in senso giuridico, come retto e guidato dal principio dell'*integrità*. Per tutti i testi, inclusi quelli letterari, sostiene Dworkin, la migliore interpretazione è quella che «makes the object or practice being interpreted the best it can be»²⁷, —una formulazione abbastanza vicina all'idea gadameriana della presunzione di completezza del testo e dell'atteggiamento di valorizzazione della tesi del testo. In materia giuridica, quando esistono interpretazioni contrapposte della stessa legge, la migliore sentenza di conseguenza è quella che *valorizza al meglio* (*makes the most of*) la tradizione giuridica esistente, intesa non solo come una collezione di provvedimenti legislativi in vigore, ma anche come tradizione giurisprudenziale accademica e come storia delle decisioni passate in casi pertinenti, aspetti che vanno a loro volta interpretati alla luce della storia della comunità di cui tale tradizione giuridica è un'espressione.

In ogni sentenza equa, dunque, è implicito secondo Dworkin un giudizio intorno alla migliore identità per la comunità nel cui nome la sentenza è pronunciata. Questo giudizio naturalmente include un momento ricostruttivo, all'interno del quale si tiene conto della storia giuridica e politica della comunità, ma include anche un momento progettuale. Alla fine Dworkin fa un'affermazione che potrebbe essere sottoscritta anche da Gadamer. Il giudice che scrive la sentenza in un caso controverso di diritto costituzionale è come qualcuno che eredita un romanzo finito a metà e decida di aggiungere un capitolo scritto da lui. Egli dovrà tener conto dell'intero con-

²⁵ *Ibidem*, p. 320.

²⁶ *Ibidem*, p. 322.

²⁷ *Ibidem*, p. 77.

testo creato dai vari aspetti contenutistici, narrativi e stilistici del manoscritto esistente e dovrà in qualche modo adeguare il nuovo capitolo a tale contesto, ma ciò non gli impedirà di introdurre, se così desidera, elementi innovativi, per esempio un nuovo colpo di scena nella trama. Il migliore capitolo aggiuntivo, fra i tentativi ipoteticamente eseguiti da vari autori, sarà quello che combina una massimo di originalità e inventività con il valorizzare al meglio il tessuto narrativo che definisce il contesto²⁸.

Anche Gadamer vedrebbe in questa concezione una riformulazione, all'interno di un vocabolario differente, della sua tesi secondo cui il comprendere comporta sempre il rimettere in questione i propri presupposti e rinvenire una qualche pertinenza del testo dato *per noi*. Gadamer sarebbe anche d'accordo con il fatto che il giudizio implicato in questa operazione è di tipo *riflettente*. Gadamer contesterebbe la possibilità di operare una distinzione netta fra il nostro orizzonte e l'orizzonte del testo quasi fossero insieme simbolici incommensurabili. Altrettanto farebbe Dworkin. Nessuna distinzione è possibile tracciare

between the stage at which a chain novelist interprets the text he has been given and the stage at which he adds his own chapter, guided by the interpretation he has settled on. When he begins to write he might discover in what he has written a different, perhaps radically different, interpretation. Or he might find it impossible to write in the tone or scheme he first took up, and that will lead him to reconsider other interpretations he first rejected. In either case he returns to the text to reconsider the lines it makes eligible»²⁹.

Ora, le teorie dell'interpretazione di Gadamer e di Dworkin sono formulate a un livello di generalità che lascia ancora troppi elementi del giudizio riguardo alla validità dell'interpretazione privi di specificazione. Anche se non possiamo neppure sperare di individuare dei *criteri* della validità interpretativa, è possibile però, a mio avviso, tentare di fare un passo avanti nella ricostruzione delle nostre intuizioni riguardo alla correttezza delle interpretazioni. È quanto vorrei provare a fare nel resto di questo saggio. Rifacendosi alla ricostruzione delle dimensioni della realizzazione di un'identità che ho cercato di offrire in lavori precedenti, è possibile riprendere il discorso a partire dal punto dove si interrompono le indagini di Gadamer e di Dworkin. Se Gadamer e Dworkin danno una risposta nell'insieme convincente alla domanda «Che cosa intendiamo dire quando diciamo che un'interpretazione è migliore di un'altra?», possiamo a nostra volta interrogarci in merito alle loro risposte e chiederci: Che cosa significa dire che un'interpretazione «valorizza un testo» o una tradizione meglio di un'altra? Che cosa intendiamo dire quando diciamo che un'interpretazione realizza una fusione di orizzonti migliore fra noi e un dato testo?

Il testo come identità simbolica

Ogni testo può essere considerato come una totalità simbolica con un'identità *sui generis*. Le persone hanno identità individuate ed uniche nel senso che la loro costi-

²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 228-32.

²⁹ *Ibidem*, p. 232.

tuzione psichica è organizzata in modo tale che vi sono aspetti psicologici che non possono essere cambiati senza con ciò eliminare la possibilità per noi di riconoscere quella persona come la stessa persona. Le identità degli individui possono essere riuscite o difettose in molti sensi: per esempio, possiamo parlare di identità che hanno gradi differenti di coesione, di continuità, di demarcazione, di vitalità, di riflessività, di maturità, e così via. Metaforicamente, anche i testi ed altri complessi simbolici — per esempio le opere d'arte, le discipline scientifiche, ecc. — posseggono un'identità, la quale può essere più o meno ben formata e a cui le nostre interpretazioni possono rendere più o meno giustizia.

La tesi che i testi possono essere in varia misura ben formati non giungerà nuova a nessuno. Una sequenza di frasi di per sé non può contare come testo — ci viene ricordato dalla analisi del discorso e dalla linguistica testuale. I parlanti nativi di una data lingua e i membri di una cultura riconoscono come testi solo quelle sequenze di frasi che soddisfano certi requisiti, fra cui una certa coerenza interna, riferimenti ricorrenti e intrecciati agli stessi attori, oggetti ed azioni, una certa progressione tematica, e soprattutto uno «scopo» pragmatico ben riconoscibile in riferimento al quale ci è possibile comprendere le funzioni delle singole parti del testo. Ma la tesi che voglio sostenere è che il passaggio dal leggere e comprendere singolarmente le frasi che compongono un testo al comprendere il significato del testo non può essere ricondotto ad un metodo o, più in generale, al modello del giudizio determinante più di quanto lo possa essere l'attribuzione di un certo tipo di personalità può essere metodicamente «derivata» dall'osservazione di un certo comportamento. Per renderci conto di ciò, poniamoci la domanda: a quali condizioni due sequenze di frasi equivalgono a, o «sono», lo stesso testo? Una risposta che si segnala per la sua ovvietà è che due sequenze di frasi sono lo stesso testo quando le frasi singole che compongono le sequenze sono le stesse e compaiono nello stesso ordine. Purtroppo però il cambiare una frase non mi dà il diritto di pubblicare a mio nome il testo di *Alla ricerca del tempo perduto*. Non ne avrei il diritto nemmeno se cambiassi o omettesi un capitolo intero, probabilmente neppure se parafrasassi l'intero testo. Dall'altro lato, nel testo di un trattato sulla riduzione degli armamenti o in due versioni dello stesso progetto di legge persino la sostituzione di una sola parola in una sola frase, per non parlare dell'omissione di un'intera frase, costituirebbe una base legittima per negare che il vecchio e il nuovo testo sono lo stesso testo. In conclusione, l'impossibilità di fornire criteri a priori per stabilire quando due testi sono lo stesso testo rafforza la tesi che i testi vanno considerati delle entità simboliche con un'identità propria benchè *sui generis*. Come tutte le identità, individuali o collettive, anche le identità simboliche tipiche dei testi presuppongono dimensioni implicite sulla base delle quali valutiamo lo stato di integrità, riuscita o realizzazione del tipo di entità che contiene l'identità in questione. Nel nostro caso queste dimensioni orientano il giudizio intorno alla testualità del testo. Quello che segue è un primo tentativo di ricostruzione di queste condizioni per quel che riguarda l'identità simbolica dei testi.

Primo, perchè una sequenza di frasi costituisca un testo essa deve contenere una dimensione di *coesione*. Tale coerenza è una nozione complessa che a sua volta include una sottodimensione di *coesione*, contrapposta alla *frammentazione*, la quale può essere intesa come *non contraddittorietà*, ma anche come la proprietà del possedere

un nucleo semantico che abbraccia e sintetizza l'intera superficie del testo —più o meno ciò che Van Dijk intende descrivere con la sua nozione di *macrostruttura*.

Un altro aspetto della coerenza di un testo è dato dalla sua *continuità* interna, la quale può essere intesa come progressione narrativa o come la progressione tematica di un'argomentazione. E' questa sottodimensione della continuità che produce nell'interprete la sensazione che la successione delle frasi conduce effettivamente da qualche parte. È necessario però introdurre qui una distinzione. La gradualità ordinata, contrapposta alla erraticità o discontinuità della transizione da una struttura semantica locale a un'altra, che ricade sotto il titolo della continuità e più in generale della coerenza, va tenuta distinta da una seconda dimensione dell'identità simbolica di un testo che possiamo chiamare, consentendoci un avventuroso parallelismo con le identità personali, la *vitalità* di un testo ovvero, con un termine forse meno eccentrico, il *vigore* (in contrapposizione alla *fiacchezza*) ovvero la «*vividezza*» (in contrapposizione alla *acromaticità*) dell'idea centrale o del «punto» del testo.

Nei testi letterari la dimensione del vigore o vividezza, contrapposta nella fattispecie alla banalità o alla farraginosità, assume una rilevanza particolare o addirittura, secondo alcune poetiche, costituisce il luogo di sintesi del loro valore. Ma anche fra i testi del linguaggio ordinario, composti per fini puramente comunicativi —ad esempio i testi che entrano a far parte dei dati delle scienze sociali— è possibile distinguere testi da un lato che riescono in qualche modo a trasmettere un'idea centrale ma lo fanno in una maniera goffa, repulsivamente complicata oppure ordinatamente scontata, e testi dall'altro in cui il materiale simbolico è organizzato in maniera impressionantemente originale, colorita ed attraente, ossia testi che veicolano la loro idea centrale in maniera *vivida*. La dimensione del vigore o vividezza intrattiene una relazione diversa con la testualità o riuscitezza del testo rispetto a quella che intercorre fra coerenza e testualità. Infatti, mentre in una sequenza di frasi priva di un nucleo semantico e di progressione tematica semplicemente non riusciamo a riconoscere un testo —non per nulla parliamo di testi incomprensibili come di «accozzaglie di frasi»— un testo noioso, farraginoso o banale rimane nondimeno un testo. La dimensione del vigore gioca però un ruolo di primo piano, come vedremo, nella valutazione delle *interpretazioni dei testi*.

Terzo, ogni testo possiede in qualche modo una dimensione di *profondità*, intesa come una specie di riflessività interna. Esistono testi che incorporano una rimessa in discussione o un esame critico delle loro presupposizioni, oppure testi che autoreferenzialmente fanno riferimento alla propria struttura, per sempio al rapporto fra le loro frasi di superficie e il loro significato globale, in una misura maggiore di altri. La profondità, intesa come riferimento autoreferenziale alla propria struttura, può variare da un grado zero virtuale alla totale autoreferenzialità di certi racconti di Borges. La maggior parte dei testi, però, e soprattutto quelli prodotti dagli intervistati, si collocano su un qualche punto intermedio fra questi estremi. Nuovamente, la profondità non è una condizione indispensabile della testualità. Un testo privo di profondità rimane pur sempre un testo. Ma la profondità è un'importante dimensione dell'identità di un testo e in quanto tale ci aiuta a identificare un dato testo e a distinguerlo dagli altri.

Infine, i testi riusciti posseggono una proprietà di *commisuratezza* che può essere rapportata, *mutatis mutandis* alla maturità di un'identità personale. La maturità di

un individuo può essere concepita in generale come la capacità di venire a patti con la fatticità del mondo nel perseguimento dei propri fini senza con ciò compromettere l'unicità della propria identità. Uno dei molti aspetti di questa dimensione è il saper commisurare il proprio Sé ideale alle potenzialità del Sé reale. Ora uno degli aspetti di un testo ben riuscito è una certa commisuratezza dei mezzi impiegati dall'autore —mezzi argomentativi, evidenza empirica, mezzi stilistici o altro— rispetto al fine pragmatico del testo in quanto azione sociale o in quanto macro-atto linguistico. Un momento più specifico della commisuratezza di un testo ha a che fare con l'allineamento della domanda *letterale* affrontata dal testo e della domanda *reale* rispetto a cui il testo costituisce una risposta. Quante volta capita di leggere rapporti di ricerca in cui le domande affrontate nella introduzione poi subiscono un drastico restringimento di portata quando si arriva alla discussione dei risultati? Il requisito della commisuratezza non va inteso nel senso razionalistico che si debba dire tutto quanto si intende dire —al contrario, ha ragione Gadamer nel dire che «c'è sempre più pensiero che linguaggio, e più Essere che pensiero»— bensì nel senso che ciò che è detto in un testo deve essere un sottoinsieme dei significati che si intendevano esprimere e non parte di un «altro» insieme semantico.

Riassumendo, è implicito nel nostro concetto di un testo ben formato il fatto che la sequenza delle sue frasi sia organizzata attorno a un nucleo *coerente*, non contenga contraddizioni, esibisca una certa progressione tematica, esprima con *vigore* o *vidamente*; il *significato globale* che unifica la sequenza di superficie, possieda un *minimo* di profondità; nel senso di includere qualche riferimento al modo in cui va costituita la relazione fra le parti e il tutto, e, in quanto sequenza strutturata di atti linguistici, sia *commisurato* al fine pragmatico che lo sottende.

L'interpretazione come giudizio sulla realizzazione di un'identità simbolica

La nostra domanda iniziale non aveva tanto a che fare con la testualità dei testi, quanto con l'adeguatezza o validità delle *interpretazioni* dei testi. Questa lunga digressione sulla testualità dei testi, tuttavia, non è stata inutile. Infatti, mentre le interpretazioni possono essere considerate dei giudizi riflettenti che prendono ad oggetto la riuscita o testualità dei testi, la questione della validità delle interpretazioni ha a che fare con la adeguatezza di questi giudizi di primo grado. La valutazione dell'adeguatezza di un'interpretazione è un giudizio riflettente di secondo grado che prende ad oggetto la appropriatezza di un giudizio interpretativo sulla testualità di un testo. Quando tentiamo di stabilire in che misura un'interpretazione rende giustizia a un testo siamo fondamentalmente nella stessa situazione di uno psicoanalista didatta il quale valuta il giudizio di uno psicoanalista più giovane sottoposto alla sua supervisione riguardo all'identità di un paziente, o nella situazione di qualcuno che esamina criticamente la qualità dei giudizi dati da un critico d'arte su determinate opere. Una teoria della validità dell'interpretazione come quella qui abbozzata rappresenta un ulteriore passo avanti in termini di autoriflessività. Essa consiste in una ricostruzione di ciò che facciamo quando formiamo questi giudizi riflettenti di secondo grado sulla adeguatezza di singole interpretazioni.

Quando prendiamo in esame interpretazioni concorrenti dello stesso testo per determinare quale sia la migliore, le controlliamo tutte per cercare di individuare dove ciascuna di esse «sbaglia» o «tradisce» il testo. È in questa operazione che ci torna utile, sulla scorta dell'analisi tracciata sopra, differenziare la riuscita del testo, di cui ogni interpretazione deve rendere conto, nelle sue diverse dimensioni della coerenza, del vigore, della profondità e della commisuratezza. Invece di porci la domanda indifferenziata se la interpretazione in esame abbia mancato di rendere giustizia al significato del testo o, al contrario, abbia proiettato sul testo dei significati che in realtà non vi erano contenuti, l'approccio identitario permette di porre domande più specifiche riguardo alla possibile inadeguatezza di un'interpretazione.

In Gadamer la concettualizzazione del fallire di un'interpretazione assume una colorazione fenomenologica: Gadamer fa infatti riferimento soprattutto all'esperienza soggettiva del «rivelarsi insussistenti» di certe anticipazioni o dell'«urto» esperito nel contatto col testo. Una teoria dell'interpretazione ha bisogno di un concetto di fallimento interpretativo più differenziato. Oltre al cercare di individuare elementi di significato del testo che l'interpretazione ha trascurato ed elementi di significato che l'interpretazione ha indebitamente proiettato sul testo dobbiamo anche sollevare delle domande più specifiche. L'interpretazione ha reso giustizia alla coerenza del testo, e più specificamente alla coerenza interna delle sue strutture semantiche locali e allo sviluppo della sua progressione tematica? L'interpretazione è riuscita a rendere giustizia al vigore del nucleo semantico centrale del testo? Per inciso, diventa qui pertinente la tesi di Roland Barthes secondo cui interpretare un testo vuol dire in effetti continuare le metafore in un altro linguaggio — esempio questo di come i diversi approcci ermeneutici pongano l'accento su diverse *dimensioni* della testualità ma si muovano però all'interno di uno spazio comune. E ancora: l'interpretazione ha reso giustizia alla profondità autoreferenziale del testo, al suo rimettere in questione, distanziarsi da, e sfumare le sue proprie presupposizioni? L'interpretazione ha riportato alla luce la congruenza fra i mezzi argomentativi, narrativi, o stilistici utilizzati nel testo e lo scopo pragmatico complessivo che è implicito nel testo?

In secondo luogo, Gadamer sottolinea il fatto che un'interpretazione può essere inadeguata nel senso di non riuscire a fondere il nostro orizzonte e quello del testo oppure ancora nel senso di riuscire ad effettuare questa fusione in maniera meno completa delle altre interpretazioni. Di nuovo, è necessario specificare che cosa si intende con queste espressioni.

Il processo chiamato da Gadamer «fusione degli orizzonti» può essere concepito come la formazione *ad hoc*, all'interno di un contesto interpretativo caratterizzato da determinati limiti da determinati scopi pragmatici, di un'identità simbolica comune che include l'identità culturale (non quella psicologica) dell'interprete e l'identità culturale sottesa al testo. Questa concezione esclude un'idea topografica della fusione degli orizzonti, quasi che si trattasse di portare due aree a sovrapporsi il più possibile. Se si intendesse la fusione degli orizzonti a questo modo, infatti, questa potrebbe essere ottenuta tramite sofismi e ambiguità lessicali meglio che con l'affinamento dell'interpretazione. L'approccio identitario permette invece, nuovamente, di differenziare e rendere più specifico l'esame della fusione di orizzonti realizzata da una certa interpretazione. Infatti, l'orizzonte unificato che si produce come risultato di tale

fusione può essere fatto oggetto, in quanto esso stesso identità simbolica, dello stesso tipo di domande in base alle quali valutiamo lo stato delle altre identità simboliche. Di nuovo, l'identità simbolica che risulta dalla fusione può essere valutata in termini di coerenza (intesa come non-contraddittorietà e di grado di integrazione fra i vari componenti), in termini di vitalità (intesa come nitidezza ed eleganza della traduzione o riformulazione delle domande sollevate dei due orizzonti), in termini di profondità (intesa come consapevolezza del e riferimento esplicito al processo interpretativo che ha generato la fusione) o in termini di maturità (intesa come un bilanciamento, sul modello dell'equilibrio riflessivo, degli elementi costitutivi dei due orizzonti, che si contrappone a un tipo di fusione «a cortocircuito», basata su elementi di *wishful thinking*).

Conclusione

In conclusione, la risposta alla domanda che ci siamo posti all'inizio — «Che cosa intendiamo veramente dire quando diciamo che un'interpretazione di un testo è migliore di un'altra?» — non può assumere la forma di una lista di criteri che l'interpretazione migliore soddisferebbe in misura maggiore. Non è questo il senso in cui le quattro dimensioni della coerenza, del vigore, della profondità e della commisuratezza devono essere intese. Manca ad esse la determinatezza dei criteri ed esse non possono venire ordinate in una gerarchia. Non si può infatti dire, in astratto o a priori, se l'interpretazione di un testo sarebbe o meno migliorata da modifiche che, ad esempio, portassero ad un incremento sulla dimensione del cogliere il vigore del testo ma comportassero al tempo stesso una diminuzione della capacità, da parte di quella interpretazione, di cogliere la coerenza del testo. Da questo punto di vista le dimensioni della testualità non sono *criteri* nel senso che l'universalismo centrato sul modello del giudizio determinante attribuisce a questo termine. Come le dimensioni della realizzazione dell'identità individuale, di cui costituiscono il correlato nell'ambito delle identità astratte o simboliche, esse vanno piuttosto considerate delle *guidelines* che orientano sia i nostri giudizi riflettenti di primo ordine riguardanti la testualità dei testi sia i nostri giudizi riflettenti di secondo grado riguardanti l'adeguatezza delle interpretazioni. Queste dimensioni ci permettono di rendere più differenziato il vocabolario nel quale comunichiamo intorno a questi due temi.

E se vogliamo tenerci fedeli a un punto di vista postmetafisico, ritengo che l'espandere e differenziare il vocabolario all'interno e tramite il quale tentiamo di descrivere ciò che vogliamo dire, quando diciamo che un'interpretazione coglie il significato di un testo meglio di un'altra, è il massimo che possiamo fare per dare un contributo alla riflessione epistemologica intorno alle scienze sociali interpretative o qualitative. Quanto alla richiesta, che spesso sentiamo rivolgerci, di algoritmi, metodi e procedure per localizzare il significato del testo sotto la superficie delle frasi che lo compongono più o meno nel modo in cui un geologo cerca di localizzare un giacimento di petrolio entro in un certo territorio, penso che la cosa migliore sia rimandarla indietro al mittente.

Resum

Un dels punts dèbils dels mètodes qualitius i de les perspectives hermenèutiques ha consistit sempre en la dificultat de precisar el significat de la validesa en la interpretació textual. Ha arribat el moment d'encarar novament la qüestió. Quina és la millor interpretació d'un text. En aquest assaig es reconstrueixen breument tres respostes paradigmàtiques a la pregunta: *a*) aquella que copsa sobretot l'intent originari de l'autor (Schleiermacher, Dilthey, fins a Hirsch i Searle); *b*) la que permet la més completa «fusió» entre l'horitzó del nostre significat i aquell en què es mou l'autor (Gadamer); *c*) aquella que valora millor el text (Dworkin).

En l'última part de l'assaig, s'intenta desenvolupar una perspectiva diferent, basada en la noció d'*identitat simbòlica*. En particular, es defensa la tesi segons la qual les dimensions valoratives que orienten el nostre judici pel que fa a la realització d'una identitat personal són pertinents també per a la valoració de l'estat d'identitats simbòliques com les que són pròpies dels textos.

Paraules clau: Interpretació textual, identitat simbòlica, hermenèutica, mètodes qualitius.

Abstract

One of the weaknesses inherent in qualitative methods and hermeneutic approaches has always been the difficulty in accurately gauging the meaning of validity in interpreting texts. It is time this problem was tackled afresh. What is *the* optimum interpretation of a text? The present essay briefly reconstructs three representative answers to this question: *a*) that which, above all, apprehends the original intention of the author (Schleiermacher, Dilthey, including Hirsch and Searle); *b*) that which permits the greatest degree of fusion between our horizon of significance and that of the author (Gadamer); *c*) that which best evaluates the text (Dworkin).

The last part of the essay attempts to develop a different approach based on the notion of symbolic identity. In particular, it defends the view that the evaluative dimensions which inform our judgement as regards the construing of personal identity are also relevant to the evaluation of symbolic identities such as those characterizing texts.

Nota biogràfica

Alessandro Ferrara (1953) ensenya a la Facultat de Sociologia de la Universitat de Roma «La Sapienza». Ha estudiat sociologia i filosofia a Berkeley i Frankfurt. Membre del Consell de Redacció de *MicroMega*, *Praxis International* i *Philosophy and Social Criticism*. És autor de *Modernità e autenticità* (1989, Roma, Armando), *L'eudaimonia postmoderna* (1992, Nàpoles, Liguori) i editor de *Comunitarismo e liberalismo* (1992, Roma, Editori Riuniti).
