

Tradizione, traduzione e l'importanza delle comunità interpretative

Marco GUGLIELMINI*
Università degli Studi di Firenze

ABSTRACT: This paper explores the role of translation and interpretation in shaping legal traditions, emphasizing the importance of interpretative communities. Following authors such as Hobsbawm, Derrida, and Fish, the study highlights how tradition is essentially an invention, shaped by interpretative practices within specific communities. Translation is not merely a transfer of meanings between languages but an hermeneutic activity that reflects the relationship between text, interpreter, and community. The apparent impossibility of perfect translation, paradoxically, constitutes its very condition of possibility, as every translation is already an interpretative act. Finally, the paper underscores how meaning is neither purely objective nor subjective but emerges from the collective practices of interpreters who, through shared interpretative strategies, shape traditions and their transformations over time.

KEY-WORDS: interpretation; translation; tradition; history of law.

ABSTRACT: Questo articolo esplora il ruolo della traduzione e dell'interpretazione nella formazione delle tradizioni giuridiche, sottolineando l'importanza delle comunità interpretative. Seguendo autori come Hobsbawm, Derrida e Fish, lo studio evidenzia come la tradizione sia essenzialmente un'invenzione, plasmata da pratiche interpretative all'interno di comunità specifiche. La traduzione non è semplicemente un trasferimento di significati tra lingue, ma un'attività ermeneutica che riflette la relazione tra testo, interprete e comunità. L'apparente impossibilità di una traduzione perfetta, paradossalmente, costituisce la sua stessa condizione di possibilità, poiché ogni traduzione è già un atto interpretativo. Infine, l'articolo sottolinea come il significato non sia né puramente oggettivo né soggettivo, ma emerga dalle pratiche collettive degli interpreti che, attraverso strategie interpretative condivise, plasmano le tradizioni e le loro trasformazioni nel tempo.

PAROLE CHIAVE: interpretazione; traduzione; tradizione; storia del diritto.

* Contatto: Marco GUGLIELMINI | marco.guglielmini@unifi.it



1. Introduzione

Il confronto con la riflessione di Fonseca, offre l'occasione di sviluppare un ragionamento attorno al concetto di traduzione, di interpretazione ed al ruolo che l'interprete ha, per il tramite delle comunità interpretative, nella "invenzione della tradizione"¹ in cui è inserito². L'importanza del richiamo alla dimensione storica nell'analisi dei fenomeni giuridici, perno della proposta di Fonseca, consente, infatti, di delineare la rilevanza del concetto di tradizione giuridica poiché permette l'esplorazione, genealogica, delle strutture e dei dispositivi teorici oggi esistenti confrontandoli con la loro emersione nel corso del tempo. Ma nella sua proposta si coglie anche l'importanza della traduzione come attività del giurista-storico. In questo senso, per l'autore, il confronto con la propria tradizione (dimensione diacronica) oppure con diverse tradizioni vigenti (dimensione sincronica), nonché fra differenti saperi (come nel caso della medicina e del diritto), non deve essere effettuato opponendo rigide costruzioni concettuali (idealtipi) ma sulla base di quello che possiamo definire come il paradigma della traduzione. Pertanto, sulla scia delle teorie della traduzione³, toccherebbe allo studioso impegnato in questa attività – preferibilmente allo storico del diritto nella sua visione – il compito di studiare e ricostruire l'evoluzione ermeneutica degli istituti giuridici nella storia di una tradizione, come avviene nel caso dello studio dell'incapacità civile dovuta alla condizione di infermità mentale nel Brasile della prima repubblica (1889-1930)⁴. Proprio la profondità storica nello studio delle differenti evoluzioni degli istituti giuridici appare un'indicazione metodologica necessaria poiché capace di sottolineare l'esigenza di non utilizzare schemi interpretativi a-contestuali nel confronto fra differenti saperi o periodi storici, espressivi di autonome "forme di vita"⁵. D'altra parte, per non ricadere in malcelati

¹ J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 2002.

² Il testo preso maggiormente a riferimento nello sviluppo del ragionamento è R.M. Fonseca, "Traditions, translations, betrayals: dialogues among legal cultures", *História do Direito*, Curitiba, 1, 1, 2020, 351-362.

³ Fonseca richiama prevalentemente l'opera di Georges Steiner, Umberto Eco, Cyril Aslanov, ed anche dello storico Peter Burke (cfr. R. M. Fonseca, "Traditions, translations, betrayals", cit., pp. 356 e ss.).

⁴ Per un approfondimento, vedasi il contributo pubblicato in questo volume da Ricardo Marcelo Fonseca e Rennan Klingelfus Gardoni.

⁵ Il riferimento è a L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 2014.



formalismi – così rientrando dalla finestra nell’edificio dal quale si era appena usciti dalla porta – occorre sottolineare che le tradizioni ed i saperi che si confrontano, così come il mezzo della traduzione e, più in generale, dell’interpretazione, non sono elementi preesistenti all’agire dell’interprete bensì vengono costantemente sottoposti ad un’opera di formulazione e riformulazione per il tramite delle «strategie interpretative» elaborate dalle “comunità interpretative” in cui l’interprete è inserito.

L’equivoco da evitare, dunque, sta nel credere che l’attività di traduzione ed interpretazione delle tradizioni e dei saperi si configuri come lo studio di una lineare successione nel tempo di singoli modelli interpretativi o esperienze storiche. In tal senso, seguire e presentare lo sviluppo storico di un istituto giuridico, come nel caso dell’incapacità dovuta all’infermità di mente, altro non è che una strategia interpretativa, una lettura – fra le altre – orientata dalla comunità di lettori cui si aderisce. Difatti, se è vero che la tradizione è un’opera di invenzione, come sostenuto da Hobsbawm, essa non si sviluppa a partire da un monolitico ed atemporale “regime di traduzione” bensì da un coacervo di pratiche, azioni, rituali che si accumulano nel tempo e che vengono costantemente rielaborate acquisendo significato entro differenti cornici di senso. L’attività di traduzione od interpretazione delle tradizioni e dei saperi, dunque, si situa all’interno di ogni tradizione e sapere, più correttamente, all’interno di ogni pratica interpretativa (di ogni *frame*) che li riguarda non essendo possibile postulare uno schema esterno e universale con il quale procedere al vaglio delle singole esperienze (una sorta di *meta-frame*).

Nelle pagine che seguono, si cercherà di evidenziare come, mediante l’interpretazione – all’interno del cui campo ricade anche la traduzione –, il contributo fornito nella “invenzione della tradizione” sia da ricercare, più che nella singola attività dell’interprete-traduttore, nei criteri interpretativi ad esso forniti dalle comunità in cui si iscrive che determinano anche la sua stessa soggettività di interprete.



2. Tradizioni, traduzioni e invenzioni

Il richiamo ad una tradizione giuridica ben radicata, antica, è un tratto comune della pratica e della teoria giuridica. Fra le diverse e possibili spiegazioni di questo fenomeno, bisogna sottolineare che tale operazione contribuisce a soddisfare l'esigenza di una propria collocazione nel mondo, al riconoscimento del proprio spazio esistenziale, così fornendo un *frame*⁶ nel quale inserire il proprio agire. È noto, inoltre, come il richiamo al passato, ad una tradizione antica, al fine di legittimare le situazioni presenti costituisca un artificio retorico utilizzato per rafforzare le proprie argomentazioni (argomento *ex auctoritate*)⁷.

Tradizionalmente, lo studio e la ricostruzione delle tradizioni giuridiche e delle operazioni condotte al loro interno – specie per il diritto comparato – si è articolato in un'opposizione di costruzioni teoriche poco aderenti alla realtà ed ha finito per contribuire, in extremis, anche a progetti pseudo-coloniali⁸. Accantonando un utilizzo di questo tipo dello studio della tradizione, si deve evidenziare come anche il tentativo di risalire “genealogicamente”, alle origini di un istituto giuridico sia un'operazione di invenzione della tradizione. Ed un'attività di questo tipo non si discosta da quella di *framing* ovvero dalla proposta di schemi interpretativi finalizzati a collocare, classificare e percepire eventi e fatti⁹.

In tal senso, allora, il confronto con altre culture, o con la propria cultura nel passato, può servire come elemento per segnalare la creatività della propria tradizione tutta racchiusa nelle operazioni degli interpreti che vengono condotte con le strategie interpretative della comunità di riferimento. Per Hobsbawm, le tradizioni che ci appaiono, solitamente, connotate dal carattere dell'antichità sono spesso invenzioni recenti. Nelle sue parole:

⁶ Il richiamo è, ovviamente, a E. Goffman, *Frame analysis: an essay on the organization of experience*, Cambridge, Harvard University Press Mass, 1974. L'attività di *framing* è per Goffman il processo basilare attraverso il quale si procede all'interpretazione delle esperienze individuali. La narrazione all'interno di una cornice può precludere alcune opzioni, mentre ne fa apparire altre più ragionevoli.

⁷ Ad esempio, Hobsbawm, che riconosce l'importanza di una tale strategia retorica, sottolinea una differenza fra la tradizione inventata e la consuetudine: se con il richiamo alla tradizione si cerca l'immutabilità, la ripetitività, con il richiamo alla consuetudine si cerca invece di cogliere le modificazioni contemporanee ma dotandole della sanzione del precedente (J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, cit., p. 4).

⁸ Cfr. R. M. Fonseca, “Traditions, translations, betrayals”, cit., p. 355.

⁹ Cfr. E. Goffman, *Frame analysis* cit., *passim*.



Per “tradizione inventata” si intende un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato¹⁰.

Il tentativo che di frequente ricorre è, in sostanza, quello di tracciare una continuità o una discontinuità con un passato opportunamente selezionato (*properly framed*¹¹) con l'intento di garantire una maggiore stabilità e legittimità ad operazioni sul e per il presente. Ed è proprio nella relazione con il passato, nella ritualizzazione e formalizzazione del passato, alla ricerca di una ripetitività, che si connota l'operazione di invenzione della tradizione. Ad esempio, in campo giuridico, costituiscono esempi di questa attività “inventiva” tanto le operazioni dei giuristi medievali sui testi romani che le operazioni della pandettistica tedesca¹². Ma anche l'operazione di rottura con il passato è, ad un'attenta analisi, un'opera di invenzione della tradizione, non più per segnalare una continuità ma come “creazione” di una nuova storia, di un nuovo percorso da seguire (che si sta, invero, già seguendo). Allo stesso modo, ripercorrere il passato per segnalare la distanza con il presente serve per modellare i contorni del *frame*, della tradizione, nella quale ci si colloca. Se, seguendo le osservazioni di Hobsbawm, la pratica di inventare la tradizione rappresenta una costante dell'agire umano sociale, più interessante, nonché maggiormente problematico, è la misura in cui l'utilizzo del passato è consentita a tal fine. In altri termini, le operazioni di interpretazione o “manipolazione”¹³ sul materiale del passato sono rimesse ai criteri di

¹⁰ J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, cit., p. 3.

¹¹ Cfr. R.M. Fonseca, “Traditions, translations, betrayals”, cit., p. 353.

¹² Sul punto, vedasi L. Lombardi Vallauri, *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, Milano, Giuffrè, 1975. Si esprime in riferimento all'attività dei giuristi medievali in questo senso anche P. Costa, “Discorso giuridico e immaginazione. Ipotesi per una antropologia del giurista”, *Diritto pubblico*, 1, 1995, p. 1. Più in generale, sul tema dell'*inventio* il rimando è d'obbligo al lavoro di Paolo Grossi (cfr., da ultimo P. Grossi, *L'invenzione del diritto*, Laterza, Bari-Roma, 2017).

¹³ Il significato del termine manipolazione allude al lavoro di G. Tarello soprattutto in *Diritto, enunciati, usi: studi di teoria e metateoria del diritto*, Bologna, il Mulino, 1974; vedasi anche R. Guastini, *Saggi scettici sull'interpretazione*, Torino, Giappichelli, 2017, primo capitolo.



interpretazione, più correttamente, alle “condizioni di asseribilità” delle operazioni vigenti all’interno di una data comunità degli interpreti¹⁴.

Sebbene Fonseca riconosca eminentemente allo storico del diritto il ruolo di ermeneuta e traduttore di tradizioni e saperi, spetta, in verità, ad ogni giurista il compito di attualizzare dei materiali giuridici tramite l’operazione interpretativa nel tentativo di soddisfare la domanda pragmatica sul loro utilizzo¹⁵. Lo storico è, dunque, un traduttore ma lo storico è, essenzialmente, un interprete come gli altri giuristi. Anche se per Gadamer il giurista è colui che si occupa delle leggi in vigore mentre lo storico è colui che si occupa delle leggi con intento meramente ricostruttivo, l’operazione interpretativa che compie, è un atto immanente, è un atto che non può che essere presente¹⁶.

3. L’impossibilità della traduzione e l’importanza delle comunità interpretative

Il compito che si prospetta, in questa visione, per il traduttore-storico è, dunque, davvero rilevante. Specialmente quando l’interprete è chiamato ad un confronto, ad una traduzione, fra differenti saperi. Ma può un singolo farsi carico dell’interpretazione di queste differenze? Ed in ogni caso, come interpretare le “intraducibilità” nelle traduzioni? Pur ammettendo che la traduzione sia ontologicamente qualcosa di diverso dalla interpretazione – cosa che qui non si sostiene – essa rimane comunque fortemente connotata come attività ermeneutica, come *affaire herméneutique*. E la connessione profondissima tra traduzione ed ermeneutica è riconosciuta dallo stesso Gadamer che afferma come

¹⁴ E. Santoro, *Diritto e diritti: lo stato di diritto nell’era della globalizzazione*, Giappichelli, Torino, 2008, in particolare cap. IV.

¹⁵ Sull’importanza della pratica nella risoluzione dei problemi e quindi su un approccio basato sul fare piuttosto che sull’importanza della teoria vedasi S. Fish, “Dennis Martinez and the Uses of Theory”, in *Doing What Comes Naturally*, Oxford, Oxford University Press, 1990, 372-398.

¹⁶ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2000, p. 400.



la situazione del traduttore è in fondo la stessa di quella dell'interprete. L'esempio del traduttore, il cui compito è superare l'abisso che lo ha separato dalle lingue, mette in luce in modo particolarmente chiaro la relazione di reciprocità che c'è tra l'interprete e il testo, tale da corrispondere alla reciprocità della spiegazione nella conversazione. Ogni traduttore è interprete [...]. Tra il compito del traduttore, che rende il testo in un'altra lingua, e l'ermeneutica generale dei testi la differenza è non di natura ma soltanto di grado¹⁷.

Ma se così è, almeno negli spazi intraducibili o aperti fra i testi e gli interpreti, parlare di traduzione o di interpretazione implica necessariamente un salto verso il tema del significato. Il problema diviene allora come si attribuisce il significato ad un enunciato, ad una parola, e, in definitiva, ad una tradizione. Quando ci si trova a dialogare con interlocutori che non parlano il nostro linguaggio (naturale o tecnico), quando si è chiamati ad un'opera di traduzione-interpretazione ed in definitiva di ermeneutica, qual è lo sfondo dal quale si muove? Ci si muove entro una comune esperienza, un comune «orizzonte» di senso *à la* Gadamer¹⁸, oppure si è come l'etnologo dinnanzi all'indigeno che urla "Gavagai" alla vista di un coniglio, come per Quine¹⁹? In altri termini, la traduzione, che è opera profondamente ermeneutica, avviene su uno sfondo comune oppure prende avvio su un terreno fatto di profonde diversità e alterità?

Riecheggia qui una delle domande fondamentali di Derrida, filosofo che, assieme ad altri, si è occupato diffusamente del problema della traduzione e della «impossibilità del

¹⁷ Ivi, p. 408.

¹⁸ Ivi, *passim*.

¹⁹ W.V. Quine, *Parola e oggetto*, Milano, Il Saggiatore, 1996. Nell'esperimento mentale proposto da Quine un etnologo incontra un indigeno di cui non conosce né la lingua né le abitudini culturali: in che modo, se possibile, il primo può imparare la lingua del secondo? Quine parte dall'assunzione metodologica secondo cui l'etnologo non sa nulla né dei comportamenti dell'indigeno né del significato delle sue parole: egli può solo decodificare i suoni emessi dall'indigeno come parole a lui rivolte. Di conseguenza, l'esperimento della traduzione radicale designa l'impossibilità di qualsiasi traduzione oggettiva: non essendoci significati univoci, essa rimane sempre indeterminata e indeterminabile. Quanto all'importanza delle categorie in possesso dell'osservatore rispetto al fenomeno osservato, oltre che per una prospettiva rovesciata da "oriente" verso occidente, non può non segnalarsi il racconto di Umberto Eco nel quale si riporta un finto rapporto sulla società padana ricco di fraintendimenti e redatto da osservatori provenienti da una cultura "lontana" (cfr. U. Eco, "Industria e repressione sessuale in società padana" in *Diario Minimo*, Milano, Bompiani, 1992, pp. 63-81).



compito del traduttore»²⁰. Per Derrida, la traduzione rappresenta una seconda faccia della decostruzione ed è, dunque, parte di un più generale movimento di differenziazione e scambio (*Différance*). L'impossibilità di cui Derrida parla non è però puramente negativa, indicando il radicale impedimento nella traduzione, ma, al contrario, ne rappresenta la sua condizione di possibilità. È soltanto nell'impossibilità di una traduzione assoluta che si radica la possibilità, la necessità, della traduzione stessa. Scrive Derrida che «un testo vive solo se sopra-vive, e non sopra-vive che a patto di essere ad un tempo traducibile e intraducibile»²¹.

La piena e totale traducibilità o intraducibilità di un testo o un linguaggio – come nel caso del coniglio “gavagai” oppure del confronto fra saperi diversi – è impossibile dato che in entrambi i casi le operazioni sarebbero totalmente prive di significato²². Difatti, l'assoluta traducibilità implicherebbe l'affermazione dell'autonomia ed autosufficienza del significato a prescindere da alcun supporto corporeo o materiale che sia un testo, un gesto, una lingua, una tradizione. Vi sarebbe una rigida separazione fra “corpo” del messaggio e suo significato il quale sarebbe pienamente accessibile in assenza di azioni sul suo “corpo”. Si postulerebbe, in sostanza, la totale insignificanza del testo, del gesto, della lingua e dell'attività conoscitivo-interpretativa connessa. Specularmente, anche la totale intraducibilità rivelerebbe una totale insignificanza del supporto corporeo o materiale e della sua attività conoscitivo-interpretativa dato che entrambi verrebbero estromessi completamente dal “vocabolario” del testo, del gesto e della lingua, divenendo indecifrabili e incomprensibili. Verrebbe del tutto eliminata la possibilità dello scambio ossia la possibilità stessa della comunicazione, in quanto “corpo” e significato verrebbero a coincidere. Dunque, se per la piena traducibilità, il “corpo” ed il significato verrebbero a coincidere. Dunque, se per la piena traducibilità, il “corpo” ed il significato vengono rigidamente separati, per la radicale intraducibilità, essi diventano

²⁰ J. Derrida, “Des tours de Babel”, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987 [trad. it. in S. Nergaard (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Milano, Bompiani, 2010]. «Des tours de Babel», è una espressione intraducibile: le parole *des tours* si possono tradurre sia con “dei giri” (intorno alla Torre) quanto con “delle torri” (di Babele). Ma il quadro si complica quando si aggiunge il compartimento fonetico dato che nella pronuncia *détours* si aggiunge il significato di deviazioni o sotterfugi. Il gioco è stato voluto dall'Autore per indicare che, prima della babelica confusione tra le lingue, vi è una pre-babelica confusione nelle lingue (Cfr. C. Di Martino, “Il problema della traduzione. A partire da Jacques Derrida”, *Doctor Virtualis*, 7, 2008).

²¹ J. Derrida, *Sopra-vivere*, Milano, Feltrinelli, 1982, pp. 43-44.

²² Cfr. C. Di Martino, “Il problema della traduzione. A partire da Jacques Derrida”, cit., pp. 72 e ss.



coincidenti. Ma, come sostiene Derrida, la possibilità di esistenza di una lingua, di un testo e di un segno linguistico, vi è soltanto in presenza della separabilità, non radicale, della lettera dal suo significato, quando si istituisce un segno linguistico, che porta con sé necessariamente una determinazione intersoggettiva del suo significato, allo stesso tempo lo si sta parzialmente slegando da esso garantendo così la sua trasmissibilità e traducibilità²³.

Il compito del traduttore-interprete sarebbe, a questo punto, proprio quello di mediare fra il sistema linguistico o la cultura da cui il messaggio proviene ed il sistema linguistico o la cultura della comunità ricevente²⁴. È evidente come quello qui in discussione sia l'annoso conflitto relativo al tema dell'equivalenza della traduzione. Un conflitto che, come sostenuto da Ricoeur, va riletto alla luce del fatto che, sebbene non tutto sia traducibile, occorra comunque tradurre e nel far ciò si esercita una «equivalenza senza identità»²⁵. Appare in ciò la profonda opera ermeneutica del traduttore-interprete, che non è solipsistica bensì rimessa ai criteri interpretativi, alle strategie, elaborate dalle comunità degli interpreti. Non ci si muove, dunque, entro una totale incomunicabilità o intraducibilità bensì immersi in orizzonti comunicanti, in *Weltbild*²⁶, che costituiscono le cornici di significanza con le quali attribuiamo un senso alle nostre azioni ed interpretazioni.

Anche l'idea di un tradimento, spesso associata alla traduzione, del significato originario di un testo o di un linguaggio è qualcosa che, invero, si allontana dalla possibilità stessa della traduzione poiché, nel tradimento, è contenuta l'idea di un'identità, una originalità, dalla quale ci si separa²⁷. Ma non si può mai davvero parlare di una originalità, di una identità del significato rispetto ad un testo ed ancora di meno rispetto ad una tradizione

²³ *Ibidem*.

²⁴ F. Ervas, *Uguale ma diverso: il mito dell'equivalenza nella traduzione*, Macerata, Quodlibet, 2008.

²⁵ P. Ricoeur, *La traduzione: una sfida etica*, Brescia, Morcelliana, 2022.

²⁶ Il concetto di *Weltbild* (immagine del mondo), utilizzato anche da Weber, rappresenta la cornice ultima di significati che orienta il nostro essere nel mondo. L'immagine del mondo è, dunque, il *frame* della definizione non soltanto del mondo, ma anche delle sue dimensioni "locali" come la storia, la natura, l'uomo, la società, l'economia, la politica (Cfr. D. D'andrea, "Individualismo della singolarità e democrazia post-sovrana", in AA.VV., *Eranos Yearbook 75: 2019–2020–2021. Life, Individual, Community, and the Thought of the Absolute: Unsurpassable Passions*, Torino, Nino Aragno Editore, 2023, 535-572).

²⁷ Nel testo di R.M. Fonseca, "Traditions, translations, betrayals", cit., p. 358, si fa riferimento al gioco di parole in lingua italiana che accomuna, invero soltanto foneticamente ma non anche etimologicamente, tradurre e tradire.

dato che, entrambe, si esprimono in un discorso, in un linguaggio, e, per tale motivo, sono prima di qualsiasi altra cosa “traduzione”. La parola, già etimologicamente, indica il trasportare, il trasferire con il fine di far funzionare e mantenere una continuità, non si parla di identità. Pertanto, anche il testo “originale”, la tradizione “originale”, è essenzialmente traduzione poiché presa nel gioco della lingua, nella catena dei debiti e delle sostituzioni, nelle strette vie della città del linguaggio che si possono improvvisamente aprire su strade nuove, grandi ed asfaltate con intorno palazzi moderni²⁸. E l'impossibilità dell'originale dipende anche dall'impossibilità di operare da una posizione originaria scevra da influenze dato che, così come la tradizione è una traduzione di altre tradizioni, un intricato complesso di prestiti, di ricordi e valori, anche il creatore dell'originale è fin dall'inizio preso nel vortice inestricabile di altri testi, gesti, linguaggi e tradizioni tradotte²⁹. Questa è la situazione dalla quale muove qualsiasi operazione di traduzione o di interpretazione. Vale a dire che, prima ancora di una possibile traduzione in un'altra lingua, l'interprete muove entro una tradizione che non può definirsi propriamente autentica od originale nel senso che è sempre traduzione di traduzioni di cui egli continua l'opera³⁰.

La prospettiva messa in luce da Derrida, con riferimento all'attività di traduzione in generale, può essere messa in correlazione con le riflessioni di Fish sul tema dell'interpretazione per cogliere più nel dettaglio il reciproco rapporto costitutivo fra testo ed interprete oltre che con la comunità cui appartiene. L'operazione di traduzione di un linguaggio in una differente tradizione, come quella compiuta dai giuristi medievali oppure ancora quella dei pandettisti, (ma ciò vale anche nel caso di operazioni tra differenti linguaggi tecnici o saperi come la medicina ed il diritto) non avviene per mezzo di una pura arbitrarietà ma è possibile soltanto entro una cornice, una strategia interpretativa. Chi è responsabile della strategia interpretativa e, dunque, è responsabile anche della «invenzione della tradizione»,

²⁸ Il rimando è chiaramente all'analogia che Wittgenstein utilizza per spiegare il linguaggio ed il suo paragone con la struttura delle città, in L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit.

²⁹ J. Derrida, “Des tours de Babel”, cit., pp. 410.

³⁰ Sull'idea di una continuazione dell'opera del diritto, merita ricordare la discussione fra Dworkin e Fish relativa all'interpretazione come “racconto a puntate” (cfr. R. Dworkin, “Law as Interpretation”, *Critical Inquiry* 9, 1, 1982, 179-200; S. Fish, “Working on the Chain Gang: Interpretation in the Law and in Literary Criticism”, *Critical Inquiry*, 9, 1, 1982, 201-216).



sono le comunità interpretative. Ma non solo, dell'interpretazione e della possibilità dell'interpretazione ossia, kantianamente, delle condizioni *a priori* dell'interpretazione, sono responsabili proprio le comunità interpretative. Fish pone in luce questa dinamica affermando che

Sono [...] le comunità interpretative, non il testo o lettore, che producono i significati e che sono responsabili dell'emergere delle caratteristiche formali. Le comunità interpretative sono formate da quanti condividono strategie interpretative non per leggere ma per scrivere testi, per costituirne le proprietà. In altri termini, queste strategie preesistono all'atto della lettura e di conseguenza determinano la forma di ciò che si legge piuttosto che, come normalmente si pensa, il contrario³¹

Pertanto, ogni lettore-interprete produce il proprio testo ma tale operazione non è solipsistica o rimessa invece all'oggettivismo del testo. L'operazione sfugge a questi due estremi radicandosi invece nella convenzionale, intersoggettiva, pratica interpretativa che viene prodotta e prescritta dalla comunità interpretativa. Ed a ben vedere per Fish, come messo in luce anche da Derrida, la stessa soggettività sfugge ad una dimensione individualistica dato che

Dal momento che i pensieri che un soggetto può pensare e le operazioni mentali che può eseguire hanno origine in questa o quella comunità interpretativa, il soggetto è a sua volta un prodotto di tale comunità (di cui opera come un prolungamento) nello stesso modo in cui lo sono i significati che la comunità gli consente di produrre³²

L'alternativa fra oggettivismo e soggettivismo sparisce, dunque, in quanto le comunità non sono mai oggettive dato che la loro prospettiva

«essendo costituita da un groviglio di interessi, di finalità e di scopi particolari, è una prospettiva di parte e mai neutrale. Per le stesse ragioni,

³¹ S. Fish, *C'è un testo in questa classe? l'interpretazione nella critica letteraria e nell'insegnamento*, Torino, Einaudi, 1987, p. 18.

³² *Ivi*, p. 19.



tuttavia, i significati e i testi prodotti da una comunità interpretativa non sono soggettivi, scaturendo non da un individuo isolato ma da un punto di vista pubblico e convenzionale»³³.

4. Conclusioni

La tradizione è, essenzialmente, traduzione di tradizioni e saperi. Qualsiasi riflessione al riguardo deve riconoscerne la natura dinamica, plasmata da pratiche interpretative collettive e intersoggettive mediante le quali essa viene “inventata”. L'impossibilità di una traduzione perfetta, lungi dall'essere un ostacolo, rappresenta la sua stessa condizione di possibilità: è proprio nelle lacune, nei margini di interpretazione e nei passaggi tra linguaggi e contesti che le tradizioni vengono continuamente ri-elaborate. In altri termini, è nell'atto interpretativo che una tradizione prende forma e si trasforma nel tempo. Sono le comunità interpretative a giocare un ruolo centrale nella costruzione dei significati degli atti interpretativi. Esse non si limitano a “leggere” i testi ma li “producono” attraverso strategie ermeneutiche condivise, elaborando e ridefinendo continuamente le tradizioni. In questo senso, la traduzione non è solo un atto linguistico, ma un processo culturale e giuridico che permette di dare continuità o discontinuità ad un passato *properly framed* per rispondere e legittimare le esigenze del presente.

Riconoscere la natura “artificiale” delle tradizioni non significa negarne il valore ma comprendere che esse non sono statiche né immutabili. L'interprete – storico, giurista o traduttore – opera sempre all'interno di un orizzonte determinato dalla propria comunità, contribuendo, consapevolmente o meno, a ridefinire le tradizioni stesse. Ogni tradizione è, dunque, il risultato di un processo dinamico in cui il suo contenuto emerge dall'interazione tra molteplici materiali (testi, gesti, rituali e così via), interpreti e strategie interpretative prodotte dalle comunità di appartenenza. In questo quadro, la traduzione non è un semplice trasferimento di significati precostituiti (a maggior ragione nel confronto fra diversi saperi), il passato non è mai ripreso in modo oggettivo, ma sempre ricostruito secondo criteri di

³³ *Ibidem.*



accettabilità stabiliti dalle comunità interpretative. Pertanto, la continuità o discontinuità della tradizione dipende dalla capacità delle comunità di ridefinire il proprio patrimonio culturale e giuridico, mantenendo un equilibrio tra innovazione e conservazione.

