

Ascesi del pensiero ed apertura all'alterità nella riflessione filosofica di Domenico Jervolino

*(Ascesis of Thought and Openness to Otherness in the
Philosophical Reflection of Domenico Jervolino)*

Vereno Brugiatelli

«Ti insegnerò le differenze»
(W. Shakespeare, *Re Lear*)

Abstract

In this study I will take into consideration Domenico Jervolino's work focusing on two fundamental moments in philosophical reflection: the opening up of philosophy towards otherness and asceticism of thought. I will highlight the fact that the first moment is based on and fostered by the second and that both form part of a philosophical activity which aims to pursue the practical ends of dignity, solidarity, hospitality and human liberation.

Keywords: asceticism of thought, otherness, translation, human liberation, social bond

Abstract

In questo studio prenderò in considerazione l'opera di Domenico Jervolino concentrandomi su due momenti fondamentali della sua riflessione filosofica: l'apertura della filosofia nei riguardi dell'alterità e l'ascesi del pensiero. Metterò in evidenza che il primo momento si fonda

ed è alimentato dal secondo e che entrambi sono parte di un'attività filosofica intenta a perseguire i fini pratici della dignità, della solidarietà, dell'ospitalità e della liberazione umana.

Parole chiave: ascesi del pensiero, alterità, traduzione, liberazione umana, legame sociale

1. Introduzione

Le riflessioni filosofiche di Domenico Jervolino sono caratterizzate dalla costante preoccupazione di aprire la filosofia alle diverse forme di alterità. Egli ha fondato tale apertura sull'ascesi della ragione allo scopo di sfuggire alle tentazioni di chiusura ed autosufficienza del pensiero. Muovendo dalle nozioni di ascesi del pensiero e di apertura all'alterità, in questo studio intendo mettere in luce le prospettive etiche e politiche che con tali nozioni Jervolino ha voluto aprire sul nostro essere-al-mondo in relazione con l'alterità. Nella parte conclusiva della trattazione mi propongo di evidenziare che egli ha accolto la sfida dell'alterità nella direzione di una poetica della volontà intenta a realizzare i propositi di umanità, libertà, solidarietà e giustizia sociale

2. Lo stile filosofico della riflessione di Jervolino

Con la sua attività filosofica Jervolino ha cercato di emancipare il pensiero da ogni forma di narcisismo ed egocentrismo così da trovare nell'apertura dialogica con l'alterità una risorsa fondamentale per rinnovare ed approfondire i suoi interrogativi e le sue risposte. Egli si è sempre opposto alle filosofie chiuse nelle proprie certezze e restie ad ogni dialogo e confronto. La sua riflessione filosofica si riconosce fragile e «spezzata», sempre pronta a lasciarsi interpellare dal «non filosofico». Essa si avvale di un'ascesi del pensiero intenta a spazzare via le pretese manipolatrici della ragione nei confronti dei suoi oggetti d'indagine. Per Jervolino è necessario essere fedeli ad una vocazione filosofica animata dal desiderio di aprirsi al «non filosofico» facendo però

attenzione a «non mescolare i generi». Si tratta di salvaguardare l'autonomia del discorso filosofico anche rispetto alla luce abbagliante della Parola rivelata. Questo atteggiamento filosofico Jervolino lo ha individuato in un pensiero come quello di Paul Ricœur molto sensibile alle fonti «non filosofiche». Quello ricœuriano è

uno stile di pensiero che, proprio perché riflessivo, si guarda dalla tentazione dell'autosufficienza della riflessione, o per usare una bella formula thévénaziana, dell'autismo della ragione filosofica e che richiede quindi il sostegno, l'ausilio, il nutrimento di ciò che il nostro autore designa ripetutamente nel corso della sua carriera di pensatore come "non filosofia" [...] È "non filosofia" l'apporto indispensabile dei diversi saperi, delle scienze naturali e umane, delle opere letterarie, della cultura in tutta la sua estensione [...] ma è anche "non filosofia" l'impatto della ragione filosofica con i drammi e gli orrori della storia, con la tragicità dei conflitti etici, con gli enigmi della condizione umana, con la contingenza dell'esistere, con le lacerazioni della vita. È "non filosofia" la problematicità prodotta e acuita da domande che nascono storicamente dal terreno della fede biblica e cristiana: perché il male, perché il dolore innocente, perché il trionfo dell'empio e la sofferenza del giusto? [...] è a partire da un rapporto strutturale e costitutivo tra filosofia e non filosofia che il nostro autore raccoglie la sfida di tutto ciò che si presenta come *altro*, come provocazione alla ragione filosofica: la sfida della semiologia e dell'inconscio, vorremmo dire, così come la sfida del male e della fede nella giustificazione (Jervolino, 1995: 222–224).

In questi lucidi passaggi Jervolino illustra in maniera esemplare ciò che anima una riflessione filosofica aperta al dialogo con l'alterità. Tale apertura è possibile solamente a patto che la filosofia smetta di costituirsi come un racconto onnicomprensivo ed autosufficiente. Occorre allora, a suo avviso, che la filosofia si misuri costantemente con i propri limiti, che accetti le provocazioni del «non filosofico». Il discorso filosofico deve essere aperto «a ciò che è altro dalla filosofia: esperienze, linguaggi, pratiche, che alimentano il nostro filosofare e che vanno oltre ogni possibile filosofare» (57).

L'itinerario filosofico di Jervolino muove dagli insegnamenti della scuola fenomenologica del suo maestro Pietro Piovani per poi realizzare un percorso fenomenologico-ermeneutico avvalendosi degli insegnamenti di pensatori come Paul Ricœur, Pierre Thévenaz, Jean Greisch e Jan Patočka. Tesaurizzando le loro prospettive filosofiche egli ha elaborato una filosofia in senso riflessivo sempre attenta al dialogo con l'alterità. A tale riguardo possiamo osservare che Jervolino, con i suoi studi e con il suo esempio di vita, anche nei diversi contesti della vita etica e politica, ha trasmesso tutto il senso dell'importanza di dialogare con Altro nella direzione di un confronto, anche problematico, finalizzato alla realizzazione di una comunità pacificata e capace di riconoscere il valore della diversità.

3. Il cogito e l'ascesi del pensiero

Nel corso degli anni Sessanta Ricœur, afferma Jervolino, formula le tesi fondamentali della fenomenologia nei termini della filosofia del linguaggio:

- 1) la significazione è la categoria più inglobante della descrizione fenomenologica;
- 2) il soggetto è il portatore della significazione;
- 3) la riduzione è l'atto filosofico che rende possibile la nascita di un essere per la significazione. Queste tre tesi

sono inseparabili e possono essere percorse nei due sensi, secondo l'ordine della scoperta (dalla fenomenologia descrittiva o eidetica alla fenomenologia trascendentale), o inversamente secondo l'ordine della fondazione. Se l'*eidōs* viene riportato alla "significazione", fenomeno essenzialmente linguistico, anche la "riduzione" riferita alla concretezza vissuta del discorso intersoggettivo perde ogni aura mistica, essa non è altro che l'inaugurazione di una vita significativa (Jervolino, 1994: XVI).

È allora il linguaggio e l'attività interpretativa di ciò che si dà a livello linguistico a permettere di superare il pericolo, insito nella fenomenologia di Husserl, di una coscienza chiusa in se stessa e depositaria del senso (Jervolino, 1993: 31–32). Per Jervolino l'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia e lo spostamento del senso dal campo della coscienza a quello del linguaggio è la mossa metodologica essenziale per la considerazione del *cogito* come depurato da ogni elemento narcisistico ed autoreferenziale.

L'ascesi del pensiero impone al soggetto di arrestarsi di fronte ai propri limiti. Un esempio di tale atteggiamento filosofico-esistenziale è dato dall'esito agnostico ed ironico dell'opera di Ricœur intitolata *Sé come un altro* (1990): il filosofo non sa da dove proviene quella voce della coscienza che lo ingiunge a vivere bene. La rinuncia ad elaborare delle risposte a questo interrogativo è all'insegna di un'ascesi del pensiero e dell'umana apertura all'alterità al di là di ogni teoresi filosofica o teologica che richiama da vicino la «filosofia senza assoluto» di Thévenaz. Lo stesso Ricœur, nel compendiare la posizione filosofica di questo suo amico prematuramente scomparso, afferma: «il ritorno all'umano di Thévenaz non è abbandono, ma ascesi e che il tono nietzscheano della lotta per l'al di qua non deve farci dimenticare che non è la morte di Dio che anima tale ascesi: è segretamente il Dio vivente

che dà un segno di sé al filosofo attraverso la morte dell'assoluto» (citazione tratta da: Jervolino, 1984: 74). Jervolino si è richiamato più volte a tale posizione. Anche per lui il silenzio del filosofo diventa apertura ad un nuovo interrogare. E allora,

Ciò che salva è lo stile interrogativo della domanda: chi sono io?, che a questo punto della ricerca sul sé coincide con l'interrogativo: chi è l'Altro in me, che mi costituisce? Si potrebbe dire che il compito del filosofo consista tutto nel mantenere aperto il senso di questa interrogazione, di custodirla nella sua nudità essenziale. Ma qui dove tutto sembra perso, può incominciare un nuovo cammino. È questo puro, nudo perché apre lo spazio per una prosecuzione del discorso; esso non produce dei teoremi speculativi, ma delimita piuttosto la struttura di accoglienza di un senso che viene da altrove, che non può essere prodotto dalla ragione filosofica, ma può da essa essere riconosciuto come risposta ai suoi interrogativi più profondi ed essenziali (Jervolino, 1995: 57).

Così, come afferma lo stesso Jervolino, la «filosofia senza assoluto» (Jervolino, 1984, 2004) si fonda su un'ascesi di una ragione che accetta l'impossibilità di esprimere verità intorno a Dio, che riconosce la sua finitezza e la sua storicità senza precludersi l'atto di fede e la possibilità di interrogarsi sul senso stesso dell'atto di credere.

4. Riconoscimento, dono e gratitudine

In *Per una filosofia della traduzione* (2008) Jervolino osserva che: «Il migliore omaggio ad un pensatore è un dono di pensiero, che è nello stesso tempo la risposta al dono che egli ci fa con la sua opera, provocando ed alimentando il nostro interrogare» (Jervolino, 2008: 181). La capacità etica di donare e la capacità di essere grati costituiscono un

altro tratto fondamentale di una filosofia del riconoscimento dell'ultimo Ricoeur che ha ispirato Jervolino nella sua filosofia del dono.

Occorre essere capaci di riconoscere un dono, cosa non affatto scontata. La stessa lingua materna, la vita e le diverse lingue sono un dono autentico, un dono gratuito: «*Dono*, perché noi ci troviamo in vita, aperti all'apparizione del mondo, senza averlo voluto [...]; *dono*, perché i fenomeni ci appaiono dicibili [...]; *dono*, perché essi si mostrano nella loro dicibilità, come dicibili in molte lingue» (Jervolino, 2008: 122–123). Ma a tale gratuità corrisponde «in termini etici un debito, vale a dire l'impegno di far fruttare quella gratuità nella costruzione della comunità interumana» (122). Il dono della lingua diventa allora il paradigma di una dimensione umana della gratuità che può aprire ad un legame sociale all'insegna della sollecitudine e della solidarietà.

Nel contesto della capacità di donare e di essere grati l'ascesi del pensiero si declina nel senso dell'uomo capace di un mutuo riconoscimento possibile nell'ambito delle relazioni amicali e di quelle illuminate dall'amore. Jervolino ha svolto questa prospettiva nel libro *Ricoeur. L'amore difficile*. Con questo titolo egli mette subito in luce la *fatica dell'umano* nel processo di riconoscimento dell'altro. Ma *chi è capace* di mutuo riconoscimento se non chi è capace di realizzare un'ascesi della ragione? Ancora una volta vale la pena chiarire che tale ascesi per Jervolino non può essere quella di un pensiero astratto dalla natura umana e da tutto ciò che essa stabilisce con le diverse forme di alterità, compresa quella della propria natura corporea (Jervolino, 2003).

La capacità di riconoscere l'altro si lega con quella di ricevere e di ospitare l'altro nella propria terra e nella propria lingua. Questa capacità è fondamentale anche per la pratica della traduzione. L'atto di tradurre, che per certi aspetti comporta quello di interpretare, si fonda proprio su tale capacità (Jervolino, 2000a, 2000b). Senza le capacità di ospitare, di ricevere e di accogliere, la traduzione diventa un

formidabile strumento per esercitare violenza sull'altro e per neutralizzarlo nella rete della propria cultura.

5. La pratica della traduzione e la filosofia della liberazione

Jervolino ha visto la "questione del soggetto" come il centro tematico della filosofia di Ricoeur. Nella concezione di un soggetto incarnato e plurale e inteso come sforzo e desiderio di essere, egli vedeva un'alternativa a quella di un soggetto, dominante nella filosofia moderna, padrone del senso ed autotrasparente. Su questa via sottolineava l'importanza di un'integrazione metodologica di riflessione e interpretazione, ed auspicava un esito pratico dell'ermeneutica ricœuriana in direzione di un'etica e di una politica della liberazione. Tale esito pratico Jervolino lo ha individuato nell'emancipazione dell'uomo da ogni forma di oppressione. Egli ha inteso l'azione liberatrice come espressione di una poetica della volontà che trova nell'ascesi del pensiero la sua condizione e, insieme, la sua attuazione sul piano della prassi emancipatrice dall'uomo.

Il progetto di Jervolino di una poetica della volontà legato al tema della libertà torna nell'ultima fase delle sue ricerche dedicate alle problematiche filosofiche della traduzione. Nelle prime pagine del volume *Per una filosofia della traduzione* egli afferma che «La nostra filosofia della traduzione può dunque svilupparsi in direzione di un'etica, di una pedagogia e di una politica del confronto interculturale fra lingue, culture, religioni, visioni del mondo» (Jervolino, 2008: 140). Egli auspica che tale filosofia possa contribuire a «risillabare termini come pace, speranza e liberazione [...] senza cadere nelle trappole di un irenismo impotente e puramente consolatorio» (11). Nel contesto della traduzione l'alterità consiste nell'alterità delle lingue rispetto a quella materna. Ma il linguaggio stesso, afferma Jervolino, «non esiste al di fuori di una pluralità di lingue» (19). C'è traduzione perché v'è la pluralità delle lingue. La traduzione è ciò che consente la comunicazione e la

reciproca comprensione nonostante la diversità delle lingue. Ma la traduzione nella storia si è rivelata anche come un atto di aggressione nei confronti dell'altro poiché ha spesso comportato «l'incorporazione dell'altro nel nostro mondo linguistico e culturale [...] A questo punto siamo sbilanciati, abbiamo sottratto qualcosa all'altro e l'incorporiamo in ciò che ci è proprio» (30). A tale sbilanciamento occorre una compensazione. Se vuole essere autentico, l'atto ermeneutico deve realizzarsi sotto il segno della reciprocità e dello scambio. Ma adempiere pienamente questo compito è impossibile. Occorre allora prendere atto che non esiste una traduzione perfetta. Qui la pulsione di tradurre incontra un serio limite. Del resto, una traduzione senza residui cancellerebbe l'alterità dell'altro. Si deve «saper rinunciare alla fantasia di onnipotenza di una traduzione totalmente adeguata, di una reduplicazione dell'originale» (38–39). Si deve accettare che nella traduzione qualcosa si perde, che qualcosa deve diventare oggetto di rinuncia. Così, «si deve anche perdere la pretesa di autosufficienza della propria lingua materna (contro le resistenze di ogni sorta di autoesaltazione enfatica della propria lingua, di imperialismo, di sciovinismo linguistico)» (38).

La pratica di tradurre si situa *tra* il mondo culturale del traduttore e quello del testo da tradurre. Richiamandoci alla filosofia dell'alterità di François Jullien (Jullien, 2018) possiamo dire che la traduzione produce uno *scarto tra* i due mondi. Si tratta di uno *scarto* che può essere inteso come una risorsa per pensare di più e diversamente il nostro essere-al-mondo in relazione all'alterità.

Anche nel contesto della pratica della traduzione occorre rinunciare all'assoluto: a quello della propria lingua e a quello rappresentato da una traduzione perfetta senza residui. Il «proprio» e l'«estraneo» sono irriducibili: è di fronte a questo dato di fatto che il narcisismo e la pulsione di autosufficienza devono cedere. La difficoltà di tradurre, afferma Jervolino, testimonia la negatività insita in ogni nostra capacità

di dire. Ad ogni capacità corrisponde una forma di vulnerabilità. Ma tale situazione, che tocca direttamente anche la capacità di tradurre, non condanna l'uomo all'incomunicabilità nei confronti dell'estraneità. L'atto di tradurre se non intende misconoscere l'altro deve recare in se stesso la capacità di ospitarlo nella propria lingua e nella propria cultura. Sostenuta dalla capacità di accogliere e di ospitare l'altro, la traduzione diventa una pratica in grado di mediare tra mondi culturali diversi. «In tale prospettiva il rimedio contro l'intolleranza non potrebbe essere un generico sincretismo o un semplice appello ai buoni sentimenti, ma un approfondimento delle proprie radici spirituali, che renda capaci di ascolto e di dialogo con gli altri» (42).

La diversità delle lingue mette in evidenza un'umanità frammentaria e plurale. Il desiderio di tradurre, al di là dei pericoli di rivelarsi come una forma di volontà di dominio, «comporta per realizzarsi una qualche forma di accoglienza dell'altro, diventa alla fine ospitalità linguistica, desiderio e piacere di accogliere l'altro nella sua diversità» (197). L'eticità della traduzione consiste allora «nel ricevere l'Altro in quanto Altro, di aprire l'Estraneo in quanto Estraneo allo spazio di lingua che è propria a chi accoglie» (95-96). Ci troviamo qui nel contesto di un esito pratico della filosofia della traduzione di Jervolino, che lui stesso auspicava per la filosofia di Ricoeur, nella direzione di un'etica e di una politica della liberazione.

Sia la traduzione come sfida e prospettiva etica (e pedagogica e politica), sia la sua dimensione teoretica, rivolta a recuperare la verità del linguaggio e dei linguaggi nella storia, convergono dunque in una filosofia della dignità e della liberazione umana da un posto di vista "cosmopolitico" – perché ogni essere umano è e può pretendere moralmente di essere riconosciuto come cittadino del mondo – filosofia che

possiamo assumere dunque come l'orizzonte finale della nostra ricerca filosofica (158–159).

6. Alcune considerazioni conclusive

La riflessione filosofica di Jervolino ha trovato nell'ascesi del pensiero la condizione per ripensare un'apertura all'alterità in un ambito dialogico. L'Altro, l'Estraneo, può anche essere fonte di pericolo e di problematiche, ma è proprio accogliendo la sua sfida che è possibile creare uno spazio di riflessione necessario all'individuazione delle soluzioni più ragionevoli ai problemi che minano la convivenza tra gli uomini. La filosofia di Jervolino offre gli strumenti critici per contrastare i movimenti avversi alla cultura del riconoscimento e dell'ospitalità dell'Altro. Nell'ultima fase del suo pensiero egli ha presentato la traduzione come una pratica in grado di favorire la pace e il reciproco riconoscimento tra mondi culturali anche molto differenti. Egli ha colto nelle differenze culturali e linguistiche una risorsa per ripensare il nostro essere con l'Altro. Le diversità sono il riflesso della pluralità umana che nell'esercizio dell'ascesi della ragione possono rivelarsi fondamentali per la realizzazione di una comunità sempre più conciliata. Il mito di Babele può allora essere interpretato come una benedizione consistente nella rinuncia al progetto di una lingua unica alimentato dal desiderio di sopprimere l'alterità dell'altro. «Nella benedizione di Babele, dunque, è già prefigurato [...] il *kerygma* pentecostale del dono delle lingue, annuncio di una umanità riconciliata nel riconoscimento delle diversità» (Jervolino, 2008: 119).

Bibliografia

- Jervolino, D. (1984). *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*. Napoli: Edizioni Athena.
- Jervolino, D. (1993²). *Il cogito e l'ermeneutica*. Genova: Marietti.
- Jervolino, D. (1994). Introduzione a Paul Ricœur, *Filosofia e linguaggio*. Milano: Guerini e Associati, XI–LVIII.
- Jervolino, D. (1995). *Ricœur. L'amore difficile*. Roma: Studium.
- Jervolino, D. (2000a). Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte. *Archives de Philosophie*, 63(1), 79–93.
- Jervolino, D. (2000b). La traduzione come paradigma ermeneutico e le sue implicazioni per un'etica dell'ospitalità. *Ars interpretandi*, 5(1), 57–69.
- Jervolino, D. (2001a). Ermeneutica e traduzione. L'altro, lo straniero, l'ospite. In G. Cacciatore, P. Colonnello, D. Jervolino (a cura), *Ermeneutica, Fenomenologia, Storia*. Napoli: Liguori, 291–306.
- Jervolino, D. (2001b). Paradigma della traduzione, intersoggettività, teologia filosofica. In M.M. Olivetti (a cura), *Intersubjectivité et théologie philosophique*. Biblioteca dell'Archivio di filosofia. Padova: CEDAM, 449–459.
- Jervolino, D. (2001c). Introduzione a Paul Ricœur, *La traduzione. Una sfida etica*. Brescia: Morcelliana.
- Jervolino, D. (2003). Omaggio a Ricœur: l'unità della sua opera e il paradigma della traduzione. *Studium*, 99(5), 657–667.
- Jervolino, D. (2004). Entre Thévenaz et Ricœur: La «philosophie sans absolu». In P. Cappelle, G. Hébert, M-D. Popelard, *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*. Paris: Cerf, 180–190.
- Jervolino, D. (2008). *Per una filosofia della traduzione*. Brescia: Morcelliana.
- Jullien, F. (2018). *Alterità*. Milano: Mimesis.