

## **Etica della traduzione per un'Europa Plurale**

*(Ethics of Translation for a Plural Europe)*

**Francesca Brezzi**

### **Abstract**

*After a brief analysis of the early themes of Jervolino, the essay analyzes the ethical value of translation, a value that, following Ricoeur, can constitute a common ethos that plural Europe needs. The translators assume the function of cultural mediators, in an authentic and original sense, so as to live in the other language, as invited guests, adapting as much as possible the resources of one and the other terminology. "Linguistic hospitality" represents this ethos of translation on the cultural and spiritual level. From here also a re-interpretation of the myth of Babel.*

**Keywords:** translation, *ethos*, plural Europe, Babel

### **Abstract**

*Dopo una breve analisi dei primi temi di Jervolino, il saggio si concentra sulla valenza etica della traduzione, valenza che, alla sequela di Ricoeur, può costituire un ethos comune di cui l'Europa plurale ha bisogno. I traduttori assumono la funzione di mediatori culturali, in senso autentico ed originario, tali da abitare presso l'altra lingua, come ospiti invitati, adeguando il più possibile le risorse dell'una e dell'altra terminologia. "L'ospitalità linguistica" rappresenta sul piano culturale e spirituale tale ethos della traduzione. Da qui anche una rilettura del mito di Babele.*

**Parole chiave:** traduzione, *ethos*, Europa plurale, Babele

## 1. Un'amicizia filosofica

Vorrei iniziare in via preliminare con alcune note "esistenziali", ricordando il mio vissuto esperienziale: il mio rapporto con Domenico Jervolino risale agli anni 70, dapprima leggendo gli articoli che scriveva per un giornale militante come il *Tetto*, il cui motto in copertina così dichiarava: «Ciò che vi dico nelle tenebre, ditelo in piena luce, e ciò che vi si dice all'orecchio predicatelo sui tetti». Successivamente ci incontravamo ai Convegni Castelli, congressi che riunivano nelle fredde, ma spesso soleggiate giornate di gennaio i maggiori rappresentanti della filosofia, in particolare dell'ermeneutica internazionale (da Bultmann a Gadamer, da Ricœur a Lévinas), convegni che hanno contribuito in maniera notevole a sprovvincializzare l'Accademia italiana. Lì nacque la nostra comune discepolanza di un grande Maestro, come è noto, Paul Ricœur, insieme con Daniella Iannotta, Attilio Danese e Giulia Paola De Nicola, e poi con i più giovani studiosi e studiose, abbiamo formato il gruppo definito (non so se ironicamente), i ricœuriani italiani. Da allora ad oggi sono trascorse le nostre vite, Ricœur ha messo il suggello alla sua opera, e purtroppo anche Domenico, ma in quegli anni, ambedue – uguali e differenti – *idem* e *ipse*, abbiamo realizzato, pur nella differenza di pensieri una comunanza di idee, una condivisione di interrogativi, un mutuo scambio di sollecitazioni, rafforzato dai tanti incontri organizzati, molto spesso da Domenico, ma anche da altri di noi a Roma, Parigi, Santiago di Compostela, Teramo. A Napoli soprattutto, dove Domenico non si risparmiava per offrire al Maestro una "ospitalità non solo linguistica", ma insieme per fornire a tanti giovani la possibilità di ascoltare una parola di senso, di conoscere da vicino un Maestro, ma anche l'uomo Ricœur, attento e felice di dialogare con gli studenti, fedele a quanto ebbe a dichiarare «Vorrei che di me un giorno si dicesse: era un tipo molto gaio e non soltanto un austero professore» (Ricœur, 1997: 227).

Tutto questo ha contribuito a creare quelli che Ricœur stesso ha definito i *proches* legati da un sentimento di *philia*, e proprio da questa cifra voglio iniziare: il filosofo in *Sé come un altro* riprende il concetto di *philia*, presente nei capitoli VIII-IX dell'*Etica Nicomachea*,

l'amico è un altro se stesso. Ne deriva che come a ciascuno è desiderabile la propria esistenza, altrettanto e similmente lo è quella dell'amico [...] conviene aver allora aver insieme sensazione anche dell'esistenza dell'amico e questo può avvenire nella convivenza e nella comunanza di discorsi e di idee [Aristotele, *Et. Nic.*, 1170 b 7).

Voglio aggiungere un'altra notazione su Domenico Jervolino come magistro, che ha stimolato, incoraggiato molti esponenti delle nuove generazioni, costituendo una sorta di comunità di ricerca, nella quale da parte di Domenico si è realizzata un'opera paziente, tuttavia autorevole, di costruzione di un cantiere, in cui rinveniamo innovatività, entusiasmo e fedeltà alla tradizione, circolarità virtuosa di generazioni diverse, studiosi con provenienze geografiche anche lontane, talvolta con competenze diversificate, che trovano una unità nella diversità nella tematica prescelta.

Ritengo tale opera molto importante, e risuona il detto di Maria Zambrano «le radici devono avere fiducia nei fiori».

E questo è dovuto all'autorevolezza di Domenico Jervolino, non alla sua autorità, ragione autorevolezza che investe immediatamente la sfera della pratica, della prassi, e che a differenza dell'autoritarismo, teso all'unica verità, adotta il pluralismo come valore importante, promuove cioè una pratica della ragione che consente alle diverse prospettive di venire in primo piano, dando voce ad una continua attività discorsiva e critica. Prassi che Jervolino ha interpretato e vissuto come impegno politico militante seguendo sempre la frase di Ricœur che

sono solita citare: «Parola dunque che riflette efficacemente ed agisce pensosamente» (Ricœur, 1967<sup>3</sup>: IX), e di tale pratica noi tutti e tutte gli dobbiamo *reconnaissance*.

## **2. Il cogito turbato dei nostri tempi**

Venendo al percorso filosofico di Jervolino vorrei rilevarne subito la prismaticità della ricerca, i suoi tanti interessi e percorsi: filosofia del linguaggio, ermeneutica, filosofia politica, come emerge anche nel libro che gli è stato dedicato (Pititto, Castagna, Venezia, 2014).

Di fronte a tale prismaticità, mi piace affermare che possiamo percorrere un viaggio interiore ed esteriore, per cogliere le domande di senso dei nostri tempi, sia riconducendole ad alcuni percorsi di Jervolino, sia inserendole nella filosofia etico-politica contemporanea.

Emerge, tuttavia, la necessità di un filo conduttore che ritroverei in alcune parole chiave, l'io e l'Altro, che rinviano al cogito turbato dei nostri tempi, ma anche, alla storia, alla prassi, concetti tutti che concorrono a costituire il quadro dell'etica contemporanea. Etica inquieta, etica problematica come più volte abbiamo avuto modo di discutere insieme, che per Jervolino nei suoi ultimi studi si concentra, quasi si condensa, nella valenza etica della traduzione su cui vorrei soffermarmi.

Tralascio quindi il percorso iniziale, il cui punto di partenza era rappresentato – sono argomenti molto noti – dall'interrogativo: Chi sono io? da cui Jervolino lettore interprete di Ricœur, ha iniziato con il suo testo importante, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur* (Jervolino, 1993<sup>2</sup>); ed è stato lungimirante perché non era facile comprendere dove il pensiero ricœuriano si sarebbe diretto, o meglio concentrato, pur nella molteplicità di percorsi affrontati.

Né posso richiamare qui tutto il dibattito novecentesco, ricordo solo che se da Heidegger abbiamo ereditato l'interrogazione su identità e differenza, con Lévinas e poi Ricœur, e le filosofe della differenza

sessuale, ma anche con le grandi madri come Hannah Arendt, Edith Stein, Simone Weil, Maria Zambrano, abbiamo continuato a pensare la differenza. Sorvolando un argomento così denso si può affermare come in questi anni l'interrogativo si sia molto arricchito e lo ritroviamo in tante aree geografiche e tematiche diverse (analitici e continentali, femminismo anglo statunitense, ecc.).

Chi sono io? Con acuta preveggenza rispetto alle odierne questioni sul multiculturalismo, i/le filosofi/e hanno dapprima messo in crisi, contestato il concetto di soggetto come sostanza identica, monocorde, autoreferenziale; Nietzsche, Marx e Freud, maestri del sospetto – una formula felice di Ricœur – danno inizio alla 'decostruzione' dell'identità soggettiva, a quell' *avventura del cogito*, ancora così definito da Ricœur stesso, che noi ancora viviamo, dal momento che, secondo la nota affermazione di Freud, «l'io non è padrone in casa propria».

Dal cammino della dissoluzione del soggetto la filosofia, tuttavia, è ripartita, e vari sono i percorsi per ripensare l'identità singola, e si tratta di un viaggio, quello dell'odierno smascheramento, il cui punto di arrivo sarà un io differente, il soggetto altro, soggetto frantumato in io plurimo, io che riconosce in sé l'alterità stessa, quindi soggetto relazionale, essere due in uno, ma anche identità non-apatica, né egocentrica, *reciprocus*, autonomo e libero, che si apre al legame sociale.

E queste sono le cifre privilegiate da Domenico Jervolino nei suoi studi successivi, distante – come il suo Maestro – dagli esiti ultimi radicali presenti per esempio in Parfit o Butler, nei quali il rischio è la distruzione totale dell'identità.

Di tale soggetto "in trasloco ininterrotto", infatti, si offre una lettura positiva, perché aperto a, relazione e non sostanza. Si delinea quindi un Soggetto come farsi e non come fatto, che nella conquista della propria identità tenta un cammino di autorealizzazione in cui l'affermazione del proprio *idem* è strettamente intrecciata con la consapevole propria diversità (*ipse*), dal momento che il frantumarsi dell'io

monade è avvenuto grazie alla penetrazione dell'alterità nel rassicurante spazio dell'identico. Ne deriva altresì la difficoltà del riconoscimento dell'altro, l'esigenza di rendere ragione della sua alterità, infine il tentativo di sciogliere il nodo dei rapporti interpersonali e soprattutto il legame complesso tra l'etica e la conoscenza.

Da Ricoeur abbiamo appreso come il pensiero della differenza abbia portato nel noto l'ignoto, l'inquietante, l'estraneo, lo straniero in me e fuori di me, *l'altro nel cuore del medesimo* (come afferma una ricœuriana doc come Daniella Iannotta). Soprattutto vorrei sottolineare come ne consegua la necessità di comprendere, direi di più di attuare una pratica e una *etica* che tenga conto delle differenze, di cultura, di etnia, di lingua e di religione, e in tale etica trovo il terreno comune con Jervolino, in riferimento ai suoi studi sulla traduzione.

### **3. La traduzione, la fatica di divenire adulti**

Riprendo una espressione di Jervolino, che mi aveva molto colpito: dalle difficoltà dell'essere umano di oggi, dallo spaesamento e dalla crisi, deriva la sfida a un *cercare ancora* che impegna esistenzialmente ogni soggetto. Dicendo *cercare ancora*, tuttavia si indicano le caratteristiche del viaggio intellettuale ed esperienziale, per evitare sia i fondamentalismi e gli integralismi, ma altresì per sfuggire ad uno dei mali del nostro tempo, l'indifferenza o, aggiungerei, la perdita di senso; se proprio Nietzsche affermava: il deserto avanza, guai chi fa avanzare il deserto, il deserto può essere invece simbolo del viaggio in una terra promessa, esodo verso "cieli nuovi e terre nuove".

Si apre il percorso che definisco dal soggetto rinnovato al cittadino europeo, il disegno di una identità relazionale, soggetto nomade impegnato nel riconoscimento dell'altro. Quindi si può parlare, nell'ambito di una antropologia rigenerata, del soggetto che si apre al legame sociale e pertanto dall'etica si procede verso la politica, passaggio che Jervolino ha compiuto nel suo lavoro di studioso e nel suo impegno

quotidiano: il fine del viaggio è l'edificazione di un *ethos* pluralistico e di una *cittadinanza che personalmente definisco non indifferente*<sup>1</sup>.

Nel *cercare ancora* irrompe una nuova domanda che Iervolino mutuata da Ricœur: *quale ethos per l'Europa?* (Ricœur, 1992: 115 ss.; e torneremo al termine sul tema Europa), in cui il filosofo francese disegna tre possibili livelli di "mediazione culturale": il modello della traduzione, il piano delle memorie condivise, l'azione del perdono, dimensioni tutte che egli vede in un crescendo di densità spirituale e il cui raggiungimento richiede pazienza, un lungo lavoro e sobria "chiaroveggenza". Si tratta per il filosofo francese del compito più difficile – creare un *ethos* nuovo che coniughi appunto identità e alterità («i generi di Platone dopotutto», ironizza Ricœur!). Tralascio i due livelli, memorie condivise e l'azione del perdono, mi concentro sul significato etico della traduzione su cui Jervolino ancora sulla scia di Ricœur si è molto impegnato nell'aureo libricino *Per una filosofia della traduzione* (Jervolino, 2008: 12), filosofia necessaria, dal momento che, afferma lo studioso italiano, l'Europa in cui viviamo non può più richiamarsi a superati orgogli imperiali o a un eurocentrismo prepotente. Rinviamo alla lettura diretta, qui ci limitiamo a cogliere i nodi più significativi, in un dialogo a tre, cioè intrecciando i nostri pensieri con quanto affermato da Ricœur e Jervolino in un ipotetico dialogo.

Se una delle cifre dei nostri giorni è rappresentata dal pluralismo (si è già visto il tema di identità e differenza), questo necessariamente si trova a fare i conti con l'intercultura e le sue sfide: i conflitti etnici, politici, religiosi, ulteriore cifra drammatica ed inquietante della nostra epoca, quindi il cercare ancora si volge a un groviglio di temi, a una matassa in cui sono chiamati in causa vari termini o parole chiave, che

---

<sup>1</sup> Ho trattato più ampiamente questi temi in alcuni miei saggi: Brezzi, 2009; Id., 2009b; Id., 2013.

sgorgano l'una dall'altra e mostrano una complessità in se stesse e nei loro rapporti.

Cittadinanza, migrazioni, identità, diritti, donne migranti, spazio privato e spazio pubblico, laicità o meno dello stato, e di conseguenza legame fra intercultura e democrazia, che dice ulteriormente diritti di cittadinanza dei migranti.

Si deve aggiungere che tali termini non necessitano di una astratta comprensione, ma rappresentano una trama (grovigli) di vissuti, sentimenti, prassi. Sono tematiche ampie che richiedono competenze diverse, e infatti Jervolino si confronta con antropologi, teologi (con particolare attenzione al sud del mondo), e giustamente allude a un cantiere operoso, dal quale si possono attendere sviluppi promettenti (11), è consapevole, e noi con lui, che tutte rappresentano le sfide del nostro tempo.

Ho parlato di dialogo a tre e quindi per giungere a focalizzare il valore etico della traduzione seguo la *via longa*, che ascolta le altre discipline: vorrei ricordare l'antropologa Carla Pasquinelli che, di fronte al fenomeno migratori, parla di corpi in viaggio e di culture in viaggio (Pasquinelli, 2008: 71-84) ritenendo l'espressione 'intercultura' più adeguata di multiculturalismo, poiché si è abbandonata una concezione sostanzialistica di quello a favore del concetto di *ibridazione* o *meticcio* (Amselle e Benhabib). Si può aggiungere a questo proposito la nozione di 'transculturalità' avanzata dall'etnologo cubano Ortiz nei lontani anni 50, espressioni tutte denotanti il carattere poroso delle culture, che interagiscono in un processo osmotico di *traduzione* e di contaminazione. Culture in viaggio ha lo stesso significato di metafora, dislocazione linguistica e culturale e qui troviamo il valore etico della traduzione, di cui parla Ricoeur e poi Jervolino. Il filosofo francese si riferisce inizialmente al modello della traduzione da una lingua all'altra sostenendo che il pluralismo linguistico dell'Europa non solo non è superabile, ma neanche auspicabile poiché è necessario preservare, pur



evitando i pericoli dell'incomunicabilità, un Europa poliglotta; la motivazione addotta è delineata eticamente, dal momento che il linguaggio non esiste se non incarnato nelle lingue (che presentano differenziazioni fonologiche, lessicali, semantiche, ecc., ma le dissonanze fra gruppi linguistici sono simili a quelle tra le specie viventi).

Da qui il rilevante significato 'etico' del tradurre: partendo dall'a priori della comunicazione, dall'universale traducibilità (presente negli traduttori dei geroglifici, p.e.) i traduttori assumono la funzione di mediatori culturali, in senso autentico ed originario, tali da abitare presso l'altra lingua, come ospiti invitati, adeguando il più possibile le risorse dell'una e dell'altra terminologia. L'ospitalità linguistica palesa pertanto sul piano culturale e spirituale tale *ethos* della traduzione. Secondo il termine latino, noi tentiamo di *trans-ducere*, portare verso, trasportare la nostra stessa esistenza, i nostri problemi, i nostri concetti, ma anche le nostre carenze per metterle in comunicazione, e soprattutto evitare stereotipi e fraintendimenti reciproci (per esempio le idee preconcepite dell'Occidente nei confronti della cultura islamica e viceversa). Si deve evitare, in altre parole, l'incomunicabilità affinché il Mediterraneo diventi un'area poliglotta e questo è un impegno etico<sup>2</sup>.

Jervolino ha ulteriormente dissodato questo campo e ha "innestato" la filosofia della traduzione sul filone fenomenologico-ermeneutico come suo sbocco per costituire quell'*ethos* costitutivo di cui l'Europa ha bisogno. E le sue parole risuonano tanto più convincenti in questi nostri inquieti giorni in cui sovranismi antistorici, partiti aggressivi tentano di risolvere il tema interculturale in termini di negazione dell'accoglienza; nuovamente preveggenza Jervolino accennava alle «frontiere insanguinate» (Jervolino, 2008: 10) che sembrano avere la prevalenza.

---

<sup>2</sup> Ricordo che Jervolino fondò, nel 2007 la Rete Euromediterranea, creatura a lui cara, per il dialogo interculturale.

Articolato è il mosaico che lo studioso coglie ed esalta nel “nel processo di traduzione”: egli infatti, da un lato, ne individua «un luogo teoretico decisivo in cui può venire alla luce il senso del linguaggio», ma dall'altro, o meglio al tempo stesso, ravvisa la possibilità di un «fondamento non violento del legame sociale», procedendo «in direzione di un'etica, di una pedagogia, di una politica del confronto interculturale tra lingue, culture, religioni e visioni del mondo». E conclude affermando con decisione che «una filosofia della traduzione può contribuire a *risillabare* termini come pace, speranza, liberazione senza cadere nelle trappole di un irenismo impotente e consolatorio» (140 e 11).

#### **4. Tra Babele e Pentecoste**

Tanti gli interlocutori di Jervolino in relazione a tale tematica, da Steiner a Ebeling, da Marty a Zumtor, ma tutti sono legati da questo assunto che personalmente condivido<sup>3</sup>: il mito di Babele è fra i più enigmatici tra quelli trasmessici dalle Scritture, venti righe non chiare nel testo della *Genesi*, ormai entrate nell'immaginario simbolico dell'Occidente (letterario e iconografico). Tra l'altro secondo alcuni la torre biblica è ubicata non lontano da Bagdad, ad Agar Quf, un luogo quindi di sanguinosi conflitti e di non riconoscimento della differenza.

Infinite le interpretazioni<sup>4</sup>, riassumibili in una serie di alternative: finitezza dell'umano o bipolarità del linguaggio, confusione delle lingue o dispersione dei popoli, punizione divina contro la tracotanza umana (lettura moralizzante secondo Jervolino [117]), per cui Dio ne interrompe la costruzione. Ma anche visione laica del Rinascimento: cantiere-laboratorio esaltante come armonia e organizzazione del lavoro. Ancora celebrazione dell'altezza della torre contro la piccolezza dei

---

<sup>3</sup> Mi piace ricordare che nel 2000 ho ideato e diretto una rivista di filosofia intitolata *B@bel, voci e percorsi della differenza*, sottotitolo che evidenzia tale cifra etica.

<sup>4</sup> Zumthor, 1998 (con ricca bibliografia); Steiner, 1994; Marty, 1990. Sul concetto di Babele in J. L. Borges, rinvio al mio libro Brezzi, 2015.

personaggi; «opera unanime, grandiosa, patetica e illusoria prima della grande dispersione», sostiene Zumthor, che reinterroga con suggestione la lettura giudaica e cristiana del mito.

Kant, nella pagina iniziale della *Dottrina trascendentale del metodo* della *Critica della Ragion pura* – ricordato da Marty – considera il racconto biblico di Babele, quasi come invito agli esseri umani perché rimangano nei limiti di una abitazione, rinunciando a costruirsi una torre, e se tale invito non va dimenticato, da allora il tema non ha smesso di interessare filosofi e uomini di varie culture. Soprattutto ai nostri giorni di fronte a quella che ad un primo livello può sembrare una dispersione scoraggiante di lingue, e scavando più in profondità appare come una babele di senso, una mancanza di un centro e di una direzione univoca è urgente una nuova riflessione che assuma valenze teoriche e pratiche. Da un lato, il linguaggio, discorso vivente, è la prima mediazione tra essere umano e il mondo, tra gli individui stessi, tra questi e l'altro in sé, pertanto l'enigmaticità della polverizzazione linguistica (nonché la caduta del *logos* sistematico) richiede risposte nuove: il pluralismo non è una condanna o una maledizione, un ostacolo insormontabile, ma una *benedizione* per parafrasare il testo di François Marty, nella misura in cui è rinuncia al sogno di una lingua perfetta, accettazione della parzialità come dono di un sovrappiù di senso, apertura al diverso, spazio di esperienza che la finitezza delle singole lingue apporta.

Significativamente Jervolino legge il mito di Babele in legame con la Pentecoste, laddove Barthes (stranamente non ricordato dallo studioso napoletano), interpreta i testi dei due miti come narrazioni anti-tetiche: il Nostro si situa tra Babele e Pentecoste per affermare non solo la lingua, le lingue come doni, ma la traduzione come «sapere di tipo nuovo e come pratica traducente che ha un suo rapporto con la verità del mondo e delle cose» (Jervolino, 2008: 109). Valore veritativo che diventa dimensione etica.

Nella benedizione di Babele è già prefigurato il *kerygma* pentecostale del dono, annuncio di una umanità riconciliata nel riconoscimento delle diversità... fondamento e sostanza di un impegno etico che anticipa nel presente della prassi, attraverso la pratica dell'ospitalità non solo linguistica e della *philia* universalmente estesa, quel compimento intravisto (119).

Varie suggestioni da questo passo, oltre al termine *philia*, che mi è molto caro, (e con il quale ho iniziato) ma soprattutto l'invito ai filosofi, che non vivono in un mondo privato, né in un empireo astratto, ad affrontare il clima babelico del pluralismo, e ricevere dal contesto sociale, culturale e storico in cui abitano il tema della differenza, che diventa in tal modo oggetto delle indagini, come delle altre scienze umane e della comunicazione – linguistica stessa. Il nostro è tempo di privazione, sosteneva Heidegger, in cui si è assistito al crollo delle filosofie sistematiche, alla caduta delle "visioni del mondo", al rifiuto dei saperi universali e della stessa ragione che di quelli era lo strumento. Come è noto in tale contesto si sono configurate teorie che sono espressione e frutto di questa stessa crisi, manifestazioni dell'allontanamento da quei modelli di razionalità che hanno dominato nella tradizione filosofica occidentale, e mi riferisco al pantheon che ci accomuna con Jervolino (Gadamer, Lévinas, Ricœur ecc.). Con percorsi differenti, ma non distanti si è abbandonato il *logos* totalitario ed unificante, la filosofia dell'unità in vista di un sapere nuovo, un parlare diverso, una riflessione in precario equilibrio tra un dire e un detto, tra parola e silenzio, riflessione da sempre trattenuta nei silenzi o nelle pieghe nascoste del Sapere, ma presente nel mito (Babele) e nella tragedia, nella metafora e nella fantasia, ragione che parla e pone inquietanti domande.

Sul piano teoretico la filosofia come traduzione si incontra o si scontra con il suo altro, cioè si fa portatrice di un programma di epistemologia aperta, fra cultori di saperi diversi (storia, letteratura, politica, analisi sociale, antropologia, ma anche scienze fisico-matematiche e naturali). Epistemologia aperta in senso pregnante, né svalutazione di alcun sapere, né sua assolutizzazione, non aprioristiche chiusure, né sincretismo di comodo, ma epistemologia che, partendo dalla plurivocità e multivocità insita nel reale stesso, rappresenta ascolto e attenzione alle logiche diverse delle diverse esperienze conoscitive, senza preclusioni di sorta.

In particolare sul piano della prassi emerge, come ripetuto più volte, la necessità urgente di un dialogo, di una comprensione tra culture, etnie e religioni, problema anche di grande rilevanza sociale ed educativa, in cui l'istituzione universitaria (e Jervolino lo avvertiva fortemente) è chiamata responsabilmente a rispondere. Il dono delle lingue diventa «il fondamento non violento della comunità interumana, che genera la possibilità stessa del legame sociale» (133).

La filosofia può (ritornare ad) occuparsi allora di tali questioni di senso, dense di interrogativi, ma derivate da esperienze comuni, che non devono essere lasciate allo sguardo superficiale della divulgazione giornalistica: quale il rapporto intersoggettivo nella grande pluralità di culture? come esprimersi e vivere, talvolta con lacerazioni personali, sotto il segno dell'interculturalità, dal momento che con Edmond Jabès possiamo dire «lo straniero permette a te di essere, facendo di te stesso lo straniero»? Dalla minaccia della confusione babelica alla sua benedizione, come riflessione sull'alterità nella prospettiva di un futuro che costruisca l'identità culturale europea, come orizzonte di incontro.

La dispersione che rivela il progetto divino opposto a quello umano, la fine di una costruzione non costituisce un castigo o una maledizione, ma riconsegna l'umanità a se stessa attraverso l'assunzione della molteplicità e del rispetto delle distanze in una relazione che porta

– come nella Pentecoste – a comprendere l'altro e a riconoscersi, nonostante la diversità delle lingue. Babele come luogo di conciliazione tra uno e i molti (eterno problema filosofico), comprensione di sé e dell'altro.

Il mito di Babel in conclusione si salda alla riflessione contemporanea che si china sulla condizione dell'essere umano di oggi, e se ho parlato di un viaggio, si tratta del viaggio di Abramo, come ricorda Lévinas, che lascia la terra conosciuta per l'ignoto, ma forse anche dell'Ulisse di Dante che affronta il mare aperto.

## **5. L'ospitalità linguistica: per un'Europa plurale**

Si è detto che la filosofia deve tornare a porsi questioni di senso: allora le ultime domande suonano: quali gli itinerari percorribili dagli uomini del Terzo millennio? quale il destino dell'Europa, quale la sua debolezza e la sua forza nel momento stesso che si interroga su se stessa e sulla sua propria identità culturale e religiosa?

Inizio da una affermazione di un grande filosofo polacco Patocka, su cui Jervolino ha compiuto studi notevoli, che si chiede: «L'Europa è un concetto geografico o puramente politico?» e risponde «dobbiamo comprendere che l'Europa è un concetto che si basa su fondamenti spirituali e così si capisce che cosa significa questa domanda» (Patočka, 1997: 208).

Ritorna opportuno il concetto di ospitalità, che giunge da lontano:

Ospitalità significa il diritto che uno straniero ha di non essere trattato come un nemico a causa del suo arrivo sulla terra di un altro... non è un *diritto di accoglienza* a cui lo straniero possa appellarsi, ma un *diritto di visita*, che spetta a tutti gli uomini, il diritto di offrire la loro società in virtù del diritto della proprietà comune della superficie terrestre, sulla quale, in quanto sferica, gli uomini non possono disperdersi

all'infinito, ma alla fine devono sopportare di stare l'uno a fianco dell'altro (Kant, 1991: 43).

Così Kant in quell'opera non sufficientemente letta e meditata che è *Per la Pace perpetua* del 1795, da cui prendiamo le mosse per compiere tuttavia un salto temporale fino ai nostri anni, nell'epoca cioè in cui il diritto di visita kantiano si scontra quotidianamente di fronte ai flussi migratori, ai conflitti etnici, a una geografia planetaria continuamente ridisegnata secondo la ricchezza e la povertà degli esseri umani. Ricoeur delinea nel saggio citato l'ospitalità linguistica, come già visto, ospitalità<sup>5</sup> a cui anche Jervolino dedica pagine appassionate e che personalmente riconduco al problema della cittadinanza anche di fronte alla ricchezza del fenomeno identitario, che abbiamo considerato. Dobbiamo "immaginare" e poi realizzare una cittadinanza nella quale al superamento di discriminazioni sociali e politiche, e quindi all'affermazione della effettiva parità fra le persone, si affianchi la risoluzione di esclusioni – ovvero l'allargamento del concetto di cittadinanza compiuta a categorie storicamente escluse come le donne e gli stranieri, nei cui confronti ancora oggi si presentano problemi ad un pieno accesso e per ottenere tale fine si deve innanzi tutto superare una visione puramente economicistica dell'Europa e funzionalistica nell'incontro con l'altro.

Sarà possibile edificare quell'*ethos* civico necessario a un Europa, usurata nei suoi valori, ma non sconfitta, di cui Jervolino, alla sequela di Ricoeur, è in cerca? La traduzione consente di coglier a pieno la ricerca di valori unitari di convivenza e una cultura capace di definire un territorio complessivo di appartenenza, dove le differenze risaltano in un paesaggio costruito non sull'unità naturale, ma su rassomiglianze

---

<sup>5</sup> Ricordando (con Benveniste, 1976: 88 e Derrida, 1999) che la comune radice *hostis* dice ospite e nemico; se ospitalità e ostilità possono essere contestuali, da qui si deve ripartire per elaborare un pensiero che superi i confini, le barriere, i muri.

*storiche*; la cultura, le formazioni spirituali, il patrimonio dei valori, 'capacità' cioè che si riconoscono in uno spazio pubblico, diverse sia da istituzioni unicamente legate al mercato che da autoritarismi fondamentalistici e tali invece da alimentarsi alle grandi tradizioni europee, cristiane, liberali e socialiste.

Ritengo che nel cammino verso l'identità europea e quindi verso il suo *ethos* si debba focalizzare la cultura come fattore fondamentale della storia e del processo di integrazione dell'Europa, in altre parole la cultura oltre la natura.

Individuare la cultura (le culture) come cifra della civiltà europea significa tornare a coloro che hanno pensato la questione (e il rinvio è a Kant, Mendelsson, Spengler e a tutto il dibattito del XX sec<sup>6</sup>) ma anche riproblematizzare, togliere a certi concetti (che necessariamente risuoneranno) una certa patina di logoramento e qui risiede – io credo – il nostro impegno di filosofi pensatori consapevoli che tematizzano, in secondo luogo l'Europa quale luogo della responsabilità: non *polis* contrapposta a *oikos*, ma *habitat*. *Habitat* esprime ancora il legame necessario tra esistenza e un luogo che sia spazio proprio, contrario all'erranza, quindi si intravede l'identità europea come tessuto di relazioni intersoggettive. Infine, le basi spirituali e culturali consentono un nuovo modo di abitare il mondo e affermano il valore del rispetto e la valorizzazione delle differenze, a cominciare da quella di genere, con il fine di raggiungere una maniera più completa, anche se più difficile ed esigente di convivenza tra soggetti diversi.

Europa come modello di una identità distintiva che nasce dall'incontro delle diversità, retta da «logiche comunicative e pluralistiche», come afferma Martha Nussbaum, espressione di un antropocentrismo relazionale quale superamento sia di sistemi olistici, sia riduzionistici (aut-aut tra cultura e natura) a favore di *sistemi soglia*, sistemi, che

---

<sup>6</sup> Si veda il bel libro di M. Signore: Signore, 2007: 34.



vogliono ricomporre le dicotomie separative senza negarne i domini di validità.

«Pensatore inquieto, spirito critico, analista sottile, intellettuale, ma anche uomo impegnato, credente non settario, testimone avvertito del nostro tempo, partecipe dei drammi odierni».

Così Jervolino disegnava il suo Maestro, e così lo vogliamo ricordare anche noi.

### **Bibliografia**

Aristotele (1998<sup>7</sup>). *Etica Nicomachea*. In *Opere*. Trad. it. di A. Plebe. Laterza, vol. 7.

Benveniste, É. (1976). *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*. Trad. it. di M. Liborio. Torino: Einaudi.

Borges, J. L. (2015). *I labirinti del pensiero, Borges e la filosofia*. Pisa: ETS.

Brezzi, F. (2009). Il bene della diversità. Riflessioni sull'Europa: la cittadinanza e la cultura. In R. Pozzo e M. Sgarbi (a cura di), *I filosofi e l'Europa*. Milano: Mimesis, 427–444.

Brezzi, F. (2009b). Dalla Città all'Europa, dalla periferia al centro. In R. Romani (a cura di), *Il maestro utopico*. Reggio Emilia: Diabasis, 41–64.

Brezzi, F. (2013). "Un'ignota compagnia solo col tempo viene giudicata...". *Archivio di filosofia*, 81(1-2), 197–208.

Derrida, J. (1999). *Responsabilité et hospitalité* in *Manifeste pour l'hospitalité*, Grigny: Ed. de l'Aube.

Kant, I. (1991). *Per la pace perpetua*. Trad. it. di R. Bordiga. Milano: Feltrinelli.

Jervolino, D. (1993<sup>2</sup>). *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*. Genova: Marietti.

Jervolino, D. (2008). *Per una filosofia della traduzione*. Brescia: Morcelliana.

- Marty, F. (1990). *La bénédiction de Babel*. Paris: Beauchesne.
- Pasquinelli, C. (2008). Travelling Bodies/Corpi in viaggio. *Interculturalità e questioni di genere. Filosofia e questioni Pubbliche*, 1 (Milano: Il Saggiatore), 71–84.
- Patočka, J. (1997). *Platone e l'Europa*. Trad. it. di M. Caithaml, G. Girgenti. Milano: Vita e Pensiero.
- Pititto, R., Castagna, M., Venezia, S. (a cura di) (2014). *I dialoghi dell'interpretazione*. Napoli: Diogene edizioni.
- Ricoeur, P. ([1955] 1967<sup>3</sup>). *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1992). *Quel éthos nouveau pour l'Europe?* in *Imaginer l'Europe*. A cura di P. Koslowski. Paris: Ed. du Cerf.
- Ricoeur, P. (1997). *La Critica e la convinzione*. Milano: Jaca Book, Milano.
- Signore, M. (2007). *Lo sguardo della responsabilità*. Roma: Studium.
- Steiner, R. (1994). *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*. Trad. it. di R. Bianchi, C. Béguin. Milano: Garzanti.
- Zumthor, P. (1998). *Babele. Dell'incompiutezza*. Trad. it. di S. Varvaro. Bologna: Il Mulino.