Critical Hermeneutics, 2 (2018)
Biannual International Journal of Philosophy
http://ojs.unica.it/index.php/ecch/index
ISSN 2533-1825 (on line); DOI 10.13125/CH/3572

Articolo presentato il 3/1/2019
Articolo accettato il 3/1/2019
Articolo pubblicato il 19/1/2019

Traduzione, identità, società.
Il caso europeo della molteplicità culturale

Translation, Identity, Society:
The European Case of Cultural Multiplicity

Daniele M. Cananzi

Abstract

The article discusses the philosophy of the translation of Domenico Jervolino applying it to the case of the European Union. The models of multi-culturalism and interculture are implemented within the EU.

Keywords: philosophy of translation, intercultural, identity, otherness, European Union.

Abstract

L'articolo discute intorno alla filosofia della traduzione di Domenico Jervolino applicandola al caso dell'Unione Europea. I modelli del multiculturalismo e dell'intercultura sono implementati nella UE.

Keywords: philosophy of translation, intercultural, identity, otherness, European Union.

Tra[1] le tante tematiche di cui Domenico Jervolino si è appassionato e nelle quali ha dato contributi fondamentali, certamente spicca quella della traduzione; anche perché, in parte seguendo Ricœur, Jervolino riesce a incastonarla nel più ampio interesse per la società, *alias* per la politica.

In queste pagine, che intendono essere di omaggio, di saluto, di ricordo, di vicinanza, di riconoscenza e di attualizzazione verso il caro Amico, cerco di evidenziare quei legami – molto chiari a Domenico e nella sua riflessione – tra il paradigma della traduzione, la questione dell'identità e la realtà della società complessa.

Seguendo quel fitto dialogo Jervolino-Ricœur che, per altro, ha segnato anche la fase iniziale della mia ricerca, sostanzialmente intendo applicare la 'filosofia della traduzione' elaborata da Domenico (cfr. Jervolino, 2008) alla realtà odierna del caso europeo, della società e dei popoli europei.

La questione della traduzione, per questa via che Jervolino individua con evidenza, esce dalla specificità traduttologica ed evidenzia i riverberi delle questioni specifiche nel più ampio ambito del sociale, inteso nel mio caso e geolocalizzato con l'Unione europea. Condivido profondamente quando Domenico scrive:

> Forse carichiamo di pesi troppo grandi il nostro progetto di una filosofia della traduzione. Eppure, i bisogni dell'umanità contemporanea pongono con urgenza alla filosofia il compito di offrire delle risposte, attingendole dalla sua antica tradizione millenaria ma anche dalla capacità di confrontarsi con problemi inediti (11).

[1] Il testo si inserisce nella ricerca dell'autore volta a presentare una filosofia per l'Unione europea e propone nel §3 alcune considerazioni svolte nell'introduzione generale del convegno *Popoli Culture Tradizioni. Il patrimonio comune dell'UE del futuro*, Reggio Calabria, 14 novembre 2018.

Nelle seguenti pagine assumo proprio questo spirito, mettendo a frutto l'insegnamento della filosofia della traduzione sul caso attuale dell'intercultura europea. Nel §1 presento lo scenario teoretico nel quale mi muovo, nel §2 individuo due coordinate per pensare l'identità per poi nel §3 concludere sul caso europeo, entrando in uno dei temi di principale interesse del momento attuale per il quale Domenico Jervolino è stato tra i primi a comprendere la via e a teorizzarne i modi, individuando gli strumenti che dalla negatività della Babele della punizione, poteva portare all'affermazione di una Babele del riconoscimento. Su questo tema caldo per il dibattito europeo odierno la voce autorevole di Domenico avrebbe potuto essere molto di aiuto se non si fosse spenta troppo presto.

Queste pagine vogliono essere un modo per mantenere il suo pensiero ancora attivo nel dibattito e, seppur in modo certo insufficiente, confermare il compito da Domenico riconosciuto alla filosofia 'di presentare risposte ai tanti bisogni dell'umanità contemporanea'.

1. La traduzione come paradigma: lingue e linguaggio

Sintetizzo da subito, ed in modo forse eccessivo, i passaggi che costituiscono gli elementi essenziali della filosofia della traduzione che qui assumo.

Aver pensato alla *traduzione come al paradigma* (cfr. Ricœur, 1999: 8 ss) comporta aver iniziato a pensare che tradurre non significa solo e tanto dire la stessa cosa in modo diverso – come chiarisce bene anche Eco (Eco, 2003: 10) – ma, in modo più profondo, individuare 1) nella struttura della traduzione una struttura del linguaggio, 2) nella struttura del linguaggio l'incontro tra soggetti; 3) nell'incontro tra soggetti la tensione sociale e 4) nel sociale l'esigenza etica e giuridica.

Perché la struttura della traduzione è una struttura del linguaggio?

Perché il linguaggio è un codice che trasmette, è il modo della trasmissione, ma il linguaggio è anche il modo della comprensione. La composizione linguistica traduce costantemente ovvero mette in parole; e la messa in parola è composizione (cfr. Ricœur, 1994).

Nella lezione di due grandi studiosi del tema, Gadamer e Derrida, Jervolino specifica che «solo ciò che viene al linguaggio può essere interpretato» (Jervolino, 2008: 25); il linguaggio dunque è condizione necessaria tra individuo e mondo, modo necessario di composizione (cfr., 19). E solo ciò che viene al linguaggio può essere tradotto, con quanto deriva in termini di intraducibilità (cfr. Ricœur, 2004: 53 ss).

Ma una composizione questa linguistica che oltre la cosa detta appartiene al soggetto che dice; ed il soggetto dice perché qualcuno ascolterà. La struttura del linguaggio è allora anche la struttura dell'incontro tra soggetti. Un incontro che sarà tanto possibile quanto i due soggetti si sforzano di intendere l'altro e di farsi intendere (cfr. Ricœur, 2015); il linguaggio è dunque condizione necessaria dell'incontro tra soggetto e soggetto (cfr. Jervolino, 2008: 19).

E qui ancora di più risalta l'assonanza tra traduzione e interpretazione e tra linguaggio e relazione; ancora più il dimensionamento ermeneutico rende visibile come «una coscienza ermeneuticamente educata deve essere sensibile all'alterità […] [che] non presuppone né un'obiettiva 'neutralità' né 'oblio di se stessi» (Gadamer, 2010: 273)[2]. Per interpretare e per tradurre, bisogna rispettare l'altro, averne in certo senso cura: sforzo di comprendere ciò che l'altro sostiene, nell'interpretazione, cura di rendere ciò che l'altro dice, nella traduzione.

Ma questo fa della relazione linguistica una relazione personale: rispettare l'altro come autore vale come rispettare l'altro come altro soggetto e comporta ritrovarsi in una relazione di riconoscimento (cfr. Ricœur, 2004: 205 ss.).

2 Sul punto converge anche l'ermeneutica pareysoniana: Pareyson, 1971: 17.

Di qui l'importanza di riconoscere che il linguaggio, come struttura, si dice nelle pluralità delle lingue, esattamente come l'umanità si dice nella pluralità delle singole persone, degli individui che non sono singole umanità ma personali interpretazioni dell'umanità.

Jervolino, assunto il linguaggio come mediatore tra uomo e mondo, rileva come tale funzione è data perché «*il linguaggio stesso non esiste al di fuori di una pluralità delle lingue*» ed aggiunge poco dopo «si è tentati di dire che v'è pluralità delle lingue perché noi siamo originariamente plurali» (Jervolino, 2008: 19, 27).

Se così è, allora, la traduzione è proprio il paradigma della relazione intersoggettiva, la costante opera di traduzione è quella che consente l'incontro sociale, lo stare insieme.

E questo stare insieme sociale non vive del e nella tensione che avvicina e separa l'uno all'altro? L'uno e l'altro, il prossimo e il socio (cfr. Ricœur, 1967: 113 ss), ancora indistinti.

E questa struttura sociale minima porta l'esigenza di un'etica, di un comportamento della trasmissione-comunicazione e della relazione-azione; una 'piccola etica' dello stesso e dell'altro (cfr. Jervolino, 2008: 45 ss), alla base anche del diritto come ordinamento e come spazio universale dei diritti.

Così molto sommariamente riproposta la questione del paradigma della traduzione, si evidenzia come al fondo il nodo teoretico sia proprio una riflessione sull'alterità, che la traduzione è paradigmatica nella misura in cui ripropone la questione dell'alterità nel momento sociale.

Non a caso Jervolino abbraccia una lettura positiva e non negativa del mito di Babele: non la condanna con la traduzione eletta a «rimedio rispetto a una condizione decaduta dell'umanità» (29), ma come rinunzia al mito della lingua perfetta, «la parzialità e finitezza delle singole lingue diverrebbe, allora, non un ostacolo insormontabile, ma la condizione stessa del comunicare possibile fra gli uomini» (33).

Punto importante perché significa ricollegare il linguaggio con la lingua, riconoscendone la differenza e leggere linguaggio e lingue, oltre la specifica modalità di trasmissione di un contento, come profondamente connesse alla coppia umanità e individui; in un parallelismo fondamentale.

Le lingue sono la pluralità del linguaggio dovuta al fatto che l'umanità si dice nella pluralità dei singoli individui.

Qui il paradigma della traduzione si svela in tutta la sua importanza, soprattutto perché l'alterità illuminata chiede di discuterne l'identità.

2. L'identità come questione: la società dall'inclusione all'intercultura

E cosa comporta la questione dell'alterità, cosa significa che l'alterità fa questione?

Intendo concentrare il discorso non a livello intra-soggettivo dell'alterità individuale (*idem* e *ipse*, nei termini ricœuriani)[3], ma a livello inter-soggettivo e sociale.

E a questo livello l'alterità fa questione perché entra in relazione (o in opposizione) con l'identità.

La molteplicità degli individui si relazionano, comunicano, si traducono vicendevolmente, ciascuno entrando nel mondo dell'altro, sforzandosi di comprendersi e di ben tradursi.

L'Occidente con la sua storia dimostra che questa relazionalità sociale porta alla formazione di società che si costituiscono sul riconoscimento di elementi comuni: familiari, religiosi, valoriali, ecc.

L'identità appare come la sintesi, sia a livello personale sia a livello sociale, di questa aggregazione.

3 Sarebbe opportuno in realtà ma amplierebbe più del consentito lo spazio concesso; rinvio naturalmente a Ricœur, 2015; Jervolino, 1995. Per altri versi cfr. Tomatis, 2008: 271 ss.

E di una modalità identitaria proprio l'Occidente ha sistematizzato gli elementi e le strutture: l'identità come omologazione tra affini, tra uguali.

Con una società che conseguentemente si qualifica pronominalmente col "noi" politico: che si individua per differenziazione dagli "altri", i diversi, i non omogenei, coloro che hanno differenti valori, differenti culture, differenti tradizioni (cfr. Cotta, 1992: 107): il barbaro, dell'antichità, diventa lo straniero della modernità.

Una delle più significative proposizioni di questo è la formulazione della coppia amico-nemico di Schmitt (cfr. Schmitt, 1972: 87 ss) che nasce proprio dall'impolitico moderno (su questo cfr. Esposito, 1988: 13 ss).

In base a questo modello, il dispositivo immunitario per affrontare la questione dell'identità, intesa come omologazione, e dell'alterità, intesa come differenza, è l'*inclusione*.

Includere significa sforzarsi per approssimazioni sempre più dettagliate di rendere l'altro, il diverso, simile all'identità sociale, includerlo per omologazione.

Il tipo di società che ne risulta è quello di una estrema funzionalità, è la società nella quale si sopiscono le differenze o si obliano le differenze per esasperare le ragioni di identificazione.

Un processo che, per l'Occidente e per l'Europa, ha portato a obliare qualche cosa forse di importante, come ricorda Legendre (cfr. Legendre, 2004). Ha condotto ad assumere la ragione razionale, il 'pensiero calcolante', quale modalità universalizzante, dimenticando la pluralità che è alla base della società complessa.

Il tentativo, anche spesso non teorizzato ma posto in essere, è quello di una Babele al negativo, quella di arrivare ad una società nella quale la pluralità cede il passo alla regolarità, le lingue all'unico linguaggio funzionale alla società.

Ma questa non è una operazione a costo zero.

Esemplare in tal senso è il caso francese ed enigmatiche sono le problematiche che spesso emergono con le forme violente del rancore, della protesta, dell'odio[4]; espressioni che canalizzano quell'oblio, quel non rispetto per l'alterità dell'altro che il modello identitario amico-nemico esige.

Un modo diverso potrebbe essere proprio quello che prende le mosse dalla Babele al positivo pensata da Jervolino; quello per il quale non la negoziazione ma la traduzione si fa paradigma dell'incontro tra identità e alterità; quello che non oblia ma mette in dialogo le differenze. È il modo non dell'inclusione ma dell'*intercultura*.

Intercultura non è multiculturalismo; in questo più culture convivono una accanto all'altra, negoziando sostanzialmente il proprio spazio d'azione. Intercultura è anche assumere proprio la traduzione come paradigma per la comprensione; non c'è negoziazione ma sforzo ermeneutico di comprensione traducendo il diverso nel proprio ma così rispettando l'altro e riconoscendogli uno spazio politico (cfr. Arendt, 1958) in quanto altro, una titolarità e una legittimità che gli deriva non dall'inclusione ma dall'*alterità*.

Individuati i termini della questione oggetto di breve riflessione in queste pagine, mi è possibile concentrare l'attenzione sul caso europeo anche perché l'attuale Unione europea vive la costante lacerazione di aver maturato entrambe le linee di azione, seppur in modo asimmetrico: tanto l'*inclusione* quanto l'*intercultura*.

3. identità e intercultura nella società europea

Con specifico riferimento all'Europa, si può osservare un duplice e contemporaneo rischio: *una spinta interna* ai Paesi membri, una spinta sovranista e populista ma non solo, porta alla riscoperta delle identità

4 *Foreign fighters*, da un lato, i terroristi fondamentalisti autoctoni dei paesi europei, dall'altro lato, sono due macabri esempi che l'attualità degli ultimi anni ci fornisce rispetto a questo canalizzarsi della violenza e del rancore sociale.

nazionali; *una spinta esterna* muove verso l'omologazione, chiaro e tipico portato della globalizzazione per come in larga parte dal nuovo millennio si è andata sviluppando. Un rischio dunque di dispersione nella micro-molteplicità del locale e il rischio dell'appiattimento allo standard generalizzante del mondiale.

Questa duplice spinta non può non portare ad una riflessione sull'identità stessa dell'Europa e della sua Unione, nei termini sin qui stesi: dell'identità e dell'alterità.

In pagine brillanti e vivaci, François Jullien sostiene che non si può (o non si deve) parlare di identità culturale, per il superamento storico che caratterizza questo modo di pensare la storia, modo oramai anacronistico che merita di non essere continuato o riproposto (cfr. Jullien, 2016: 5 ss).

Seppur non mi sembra di poter condividerne la radicalità, concordo sulla necessità, da Jullien sottolineata, che vengano precisati i termini dell'espressione *identità culturale*; termini che rischiano davvero di rimanere bloccati tra tensione globalizzante e tensione localizzante non arrivando a punti di equilibrio che sono invece necessari perché fruttuosi; davvero capaci, nella sintesi, a cogliere positivamente il meglio. Il dibattito sulla globalizzazione ha visto il felice termine proposto da Roland Robertson: 'Glocalizzazione' (cfr. Robertson, 1994: 33) come una globalizzazione del locale anziché una cancellazione del locale in virtù del globale; tentativi simili non sono mancati ma per lo più teorici e rimasti tentativi.

Ecco, se vogliamo pensare l'Unione europea dobbiamo pensare un patrimonio comune e non possiamo né ipotizzare un ritorno al sovranismo delle piccole patrie, dei piccoli stati, dei singoli popoli, né cedere ad una omologazione che va a cancellare proprio i popoli, le tradizioni e le culture.

Se vogliamo riflettere prospetticamente sull'Unione europea del futuro non possiamo non partire dal suo patrimonio comune che è

quello culturale; e allora Jullien ci sollecita a rimeditare in che termini è possibile tenere insieme cose così diverse.

Ha l'Europa una identità?

Jullien giunge ad una risposta negativa e fa addirittura risalire la crisi dell'attuale Unione alla sconfitta di aver cercato l'unità attraverso l'identità; scrive:

> quando abbiamo voluto scrivere un preambolo per la Costituzione europea, abbiamo pensato di definire cosa fosse l'Europa, di metterci d'accordo sulla sua identità […] La Costituzioni europea non è stata votata: abbiamo disfatto l'Europa, l'Europa non si è più ripresa (Jullien, 2016: 49).

Il punto può essere assunto nuovamente e l'interrogativo sull'identità (l'Europa ha un'identità?), in termini meno radicali, a mio avviso, può essere riproposto osservando come ci siano due tipologie di identità che rispettano due differenti modi di pensare il popolo, la cultura, la sua tradizione: una identità che si afferma per negazione ed una identità che si afferma per relazione. Entrambe fanno parte della storia dell'umanità ed entrambe hanno trovato ampio spazio nella storia europea e si sono delineate proprio in Europa.

L'identità che si afferma per negazione è quella che si costruisce con la modalità della distinzione, dunque della chiusura del gruppo su base di omogeneità e di uguaglianza; più ci si riconosce simili più si è portati a fare gruppo. Alla base c'è la coppia amico-nemico di schmittiana memoria che, come ricorda Roberto Esposito, procede per negazione ed esclusione (cfr. Esposito 2018). Questo modo è quello tipico dello Stato nazionale, è il modello tipico che si costruisce a partire dall'antico diritto romano e, passando e irrobustendosi per il medioevo, esplode nello Stato assoluto moderno.

L'identità che si afferma per relazione è invece quella che si costruisce non sull'accoglienza integrativa e omologativa ma sulla convivenza di gruppi non omogenei; alla base c'è l'idea europea e molto europea, che la molteplicità e pluralità sia la vera garanzia per la libertà. Questo è proprio il modo post-statuale che l'Unione europea inventa come sistema giuridico e politico misto, contemporaneamente inter-nazionale e sovra-nazionale. Qui l'inizio non è l'*uguaglianza* che costituisce la condizione per la con-vivenza, ma l'*eguaglianza* che si pone come misura e modo dello staro sociale; in questo secondo caso si svela l'alterità che si riconosce costitutiva della dignità della persona, quel *soi même comme un autre* ricœuriano (Ricœur, 2015) che bene rappresenta l'altro lato della cultura europea, quello più maturo e innovativo.

E se stesse proprio in questo secondo modo il patrimonio comune dell'Unione europea? Un modo che rivede e corregge quello che della storia europeo-occidentale va rivisto e corretto e che fa tesoro di questo per pensare fuori dalle antiche logiche statuali?

Se la crisi dell'integrazione europea nella quale l'Unione europea si trova e che si manifesta a noi economicamente, politicamente, istituzionalmente non fosse una crisi che nasce dall'economia, dalla politica, dalle istituzioni, ma da altrove? E se sui diversi piani si addensasse una problematica più articolata e profonda che ci restituisce l'attuale difficoltà (se non incapacità) di riconoscere qual è il comune dell'Europa?

Se la questione la poniamo in questi termini allora una riflessione sul futuro dell'UE è una riflessione che deve nascere sulla sua specificità, sulle sue tradizioni, anche religiose, sulle sue culture e sui suoi popoli (cfr. Ricca, 2008). Una riflessione che può nascere ricordando quanto è stato fatto e quanto c'è da fare; ricordando come il fatto è stato costruito nel secondo novecento e individuando una linea sulla quale procedere per il futuro.

In questo caso si eviterebbe di rimanere imprigionati nel doppio rischio di cui facevo accenno, e si potrebbe pensare che l'Unione sia non omologazione ma proprio permanenza della pluralità e della molteplicità: "unita nella differenza" come recita il suo motto.

Non senza contraddizioni, non senza errori, non senza mancanze, non senza lasciare spesso incompleti i processi di integrazione, questa Unione europea è il tentativo più avanzato verso una società non a-statuale ma post-statuale[5], post-moderna (direi con Paolo Grossi[6]); una società che ha nella propria preziosità anche l'elemento di fragilità; una società che ha dato contenuti non formali e procedurali alla parola democrazia: ha inventato un *modo europeo per pensare la democrazia*, un modo che ha in se stesso il pericolo di distruzione. Come notava, in altri tempi, in un'altra Europa, in un altro mondo Thomas Mann: «si può sfruttare la democrazia liberale per distruggerla» (Mann, 2017: 87); potremmo parafrasare, si può sfruttare la cultura europea per distruggerla.

Ma, quasi inconsapevolmente si è manifestato nel progredire del discorso il singolare, *la cultura europea*, non abbandonando i plurali omologandoli nell'unità-identitaria ma riconoscendoli parti di una tradizione, di una cultura capace di esprimerli al meglio; qui la cultura è dialogo tra le culture, la tradizione è proprio la sussistenza di tradizioni, in dialogo costante, interno ed esterno.

Non mi sembra secondario tutto ciò.

Anche perché è possibile solo se dall'inclusione del multiculturalismo si passa alla traduzione dell'intercultura e si inizia a realizzare una *società ermeneuticamente educata*, per riprendere Gadamer. Una società che salva la pluralità. Ha ragione Cacciari quando – proprio con riferimento all'Europa – scrive: «Il molteplice andrà perciò 'salvato' –

5 Cfr. le osservazioni puntuali di Cannizzaro, 2018: 37 ss.
6 Grossi 2017; Grossi 2015.

ma per 'salvarlo' è necessario comprenderlo e predicarlo» (Cacciari, 1997: 21).

È quanto Jervolino nota a proposito dell'"ospitalità linguistica" quando osserva che

> 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 rende capaci di ascolto e di dialogo con l'altro, col diverso che può diventare perciò amico, l'ospite il depositario di un seme di verità che a noi manca e completa il frammento che possediamo o crediamo di possedere (Jervolino, 2008: 41–42).

L'ospitalità linguistica, anche sul piano politico e sociale, dunque una predicazione di pluralità, di molteplicità, di inter-cultura.

L'Unione europea, questa costruzione giuridica straordinaria e complessa che nasce dopo la catastrofe del secondo conflitto mondiale sull'idea che il 'noi' politico si fonda sull'universale includente del 'ciascuno' giuridico (cfr. Cotta, 1992: 144), potrebbe così affermare una propria identità che non recidendo col proprio passato ne possa mettere a frutto l'esperienza maturata e affinata, uscendo da un formalismo a volte eccessivo. Potrebbe così iniziare ad affermare lo *spirito europeo* che trova proprio nella tensione dell'ospitalità e dell'alterità, ovvero dell'originaria pluralità, il suo cardine.

Sarebbe questo un atto politico alto e importante.

Bibliografia

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Cacciari, M. (1997). *L'arcipelago*. Milano: Adelphi.

Cannizzaro, E. (2018). Scienza giuridica e diritto europeo. *Sudeuropa. Quadrimestrale di civiltà e cultura europea*, 3.
Cotta, D. (1992). *Il diritto nell'esistenza*. Milano: Giuffrè.
Eco, U. (2003). *Dire quasi la stessa cosa*. Milano: Bompiani.
Esposito, R. (1988). *Le categorie dell'impolitico*. Bologna: Il Mulino.
Esposito, R. (2018). *Politica e negazione*. Torino: Einaudi.
Gadamer, H.G. (2010). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Siebeck.
Grossi, P. (2015*). Ritorno al diritto*. Roma-Bari: Laterza.
Grossi, P. (2017). *L'invenzione del diritto*. Roma-Bari: Laterza.
Jervolino, D. (1995). *L'amore difficile*. Roma: Studium.
Jervolino, D. (2008). *Per una filosofia della traduzione*. Brescia: Morcelliana.
Jullien, F. (2016). *Il n'y a pas d'identité culturelle*. Paris: L'Herne.
Legendre, P. (2004). *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*. Paris: Mille et une nuits.
Mann, T. (2017). *Moniti all'Europa*. Milano: Mondadori.
Pareyson, L. (1971). *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia.
Ricca, M. (2008). *Oltre Babele*. Bari: Dedalo.
Ricœur, P. (1967). *Le socius et le prochain*. In Id., *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil.
Ricœur, P. (1994). *Filosofia e linguaggio*. A cura di Domenico Jervolino. Milano: Guerini e associati.
Ricœur, P. (1999). Le paradigme de la traduction. *Esprit*, 253.
Ricœur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock.
Ricœur, P. (2004). Un 'passage': traduire l'intraduisible, in Sul la traduction, Paris: Bayard.
Ricœur, P. (2015), Soi-même comme un autre, Paris: Seuil.
Robertson, R. (1994). Globalisation or Glocalisation? *The Journal of International Communication,* I.
Schmitt, C. (1972). *Le categorie del 'politico'*. Bologna: il Mulino.

Tomatis, F. (2008). Pluralismo e interpretazione. In E. Di Nuoscio, P. Heritier (a cura di), *Le culture di Babele*. Milano: Medusa.