

La traduzione come momento di pace. La sfida felice di Domenico Jervolino

*(Translation as a Moment of Peace: The Happy Challenge
of Domenico Jervolino)*

Carla Canullo

Abstract

Speaking about translation without mentioning the work of Domenico Jervolino is unjust and meaningless. Unjust because Jervolino was the author who in Italy had strongly promoted a "philosophy of translation" as Philosophical Hermeneutics and not only as branch of Analytic Philosophy. Meaningless because if we ignore Jervolino's work, we would squander one of the clearest explanations of the implications of translation, namely its political role. Thanks to Jervolino we can meditate on this task and also understand the possible developments of translation, which helps to promote and increase peace.

Keywords: translation, hermeneutics, social bond, politics, peace

Abstract

Parlare di traduzione senza citare l'opera di Domenico Jervolino è ingiusto e insensato. Ingiusto perché è stato l'autore che in Italia ha promosso con decisione una "filosofia della traduzione" collocata nel solco dell'Ermeneutica Filosofica e non soltanto della filosofia analitica, come è stato fatto in molti casi. Insensato perché in tal modo perderemmo una delle più lucide esplicazioni delle implicazioni della traduzione, ossia il suo ruolo politico. Grazie a Jervolino oggi possiamo riflettere consapevolmente su questo compito e anche comprendere gli

sviluppi possibili della traduzione, la quale contribuisce a promuovere e accrescere la pace.

Parole chiave: traduzione, ermeneutica, legame sociale, politica, pace

1. Difficile traduzione

Intervenendo sul perdono, Paul Ricœur scrisse che *Il perdono difficile*, titolo dell'*Epilogo* di *La memoria, la storia, l'oblio*, gli era stato suggerito «dall'eccellente opera di Domenico Jervolino, *L'amore difficile*» (Ricœur, 2003: 649; cfr. Jervolino, 1995). Questa nota *reconnaissance*, al contempo riconoscimento e gratitudine, era ed è frutto di una lunga frequentazione di Jervolino con l'ambiente filosofico francese (e non solo) che vedeva in lui un collega e un interlocutore. Incontrare Jervolino a Parigi non era d'altronde cosa strana né tantomeno rara, e proprio in uno di questi incontri, occasionato da Jean Greisch, aveva avuto luogo una conversazione sulla questione della traduzione, tema sul quale Jervolino stava scrivendo un volume e che io iniziavo ad apprezzare.

È impossibile, oggi, affrontare il tema della traduzione senza passare attraverso *Per una filosofia della traduzione* (Jervolino, 2008), un'opera che intreccia ermeneutica, traduzione e filosofie del linguaggio. Il rigore e la limpidezza delle analisi che caratterizzano il libro, non tacciono tuttavia né limano la complessità dell'atto traduttivo, atto caleidoscopico e perciò *difficile*, possibile e al contempo mai del tutto compiuto; atto che si spinge nelle prossimità. Certo, questa non è l'ipotesi avanzata da Jervolino, il quale non scrive mai che la traduzione è "difficile"; essa è possibile, va interpretata e "intesa" ma non è difficile come lo è, invece, il campo cui si applica e in cui dà prova della propria fecondità: la nonviolenza, motivo che appare in un luogo centrale del libro.

In *Il dono delle lingue e la traduzione come paradigma* (121–132), dopo aver proposto di inserire nel discorso filosofico sulla traduzione «le immagini mitiche e simboliche» di Babele e della Pentecoste come «dono delle lingue» e dopo aver precisato che tale dono si precisa come dono della vita, del linguaggio e della pluralità delle lingue, Jervolino riassume quanto esposto nel capitolo precisando che il suo riepilogo «è anche un programma» (cfr. 125). E se il linguaggio è «aspetto imprescindibile della condizione umana e corporea dell'uomo», allora la traduzione può essere un momento di scioglimento «della tensione nella pratica traducente [...] paradigma delle molteplici forme di interazione e di comunicazione fra le persone» (*Ib.*). Ciò conduce e introduce la problematica linguistica e antropologica della traduzione «nel contesto di un dibattito filosofico a tutto campo» (*Ib.*); dibattito filosofico che è anche dibattito politico in merito al quale, contro la sfida hobbesiana dell'*homo homini lupus* e contro una politica ormai perduta (127), Jervolino interviene avanzando la sua proposta (originale) e la sua posta in gioco, ossia

la possibilità di pensare un fondamento nonviolento del legame sociale, e attraverso di esso anche una reinvenzione della politica come prassi ragionevole della quale le persone sia soggetto e non solo oggetto [...]. Aggiungo: nonviolento, ma non banalmente irenistico. Nonviolento, ma tale che non ignori la sfida della violenza e l'enigmatica presenza del male nel mondo e nella storia (*Ib.*).

Dichiarando poche righe dopo il proprio debito nei riguardi di Ricœur, Jervolino osserva che il colpo d'ala del filosofo francese «consiste nel legare il conflitto fra le soggettività per il riconoscimento con una fonte di riconoscimento diversa e per definizione nonviolenta, l'esperienza del *dono*» (131), esperienza alla quale il filosofo italiano risponde

appunto con il "dono delle lingue", ossia quel dono che «ci consente di divenire parte del consorzio umano nella duplice forma del dono della lingua materna e del dono reciproco delle lingue, l'una all'altra straniera, che si realizza nella *traduzione*, grazie alla pratica dell'*ospitalità linguistica*» (133). Si tratta di un dono originario che inserisce ogni vivente nella comunità e che ci viene dato innanzitutto nella forma della lingua materna, che Jervolino introduce nel dialogo con un altro suo autore, Pierre Thévenaz (135). Avviso di questo autore è che «nella lingua materna le parole fanno corpo con la realtà stessa» e «potremmo spingerci fino a dire che in essa le parole sono colorate, sono dolci o amare come le cose stesse, grazie ad essa il mondo "nasce alla nostra coscienza"» (*Ib.*); lingua materna, infine, a partire dalla quale si apre il dialogo con altre lingue. Ora, è alla luce di questo motivo che Jervolino legge il racconto di Babele e la benedizione che esso rappresenta¹, puntualizzando così il senso della sua "filosofia della traduzione":

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, un confronto-incontro in cui l'attenzione e il rispetto per le differenze non faccia perdere di vista però la prospettiva di un universalismo possibile e militante, di un orizzonte cosmo-politico da conquistare come *telos* immanente al dinamismo della storia fatta, narrata, pensata dagli uomini, certo non rasserenata da nessun pregarantito *happy end*, ma dove il dolore delle vittime e la tragedia dei mali subiti e commessi possano trovare almeno la risposta della

¹ Come Jervolino dichiara, l'espressione 'benedizione di Babele' è ripresa da Marty, 1990.

compassione e della speranza, avvertita come debito da chi sopravvive nei confronti delle generazioni passate (di quelle future) (Jervolino, 2008: 140–141).

I passaggi citati, ma anche l'intera lettura del volume, confermano che il ruolo della traduzione è certamente etico, come è stato detto da Antoine Berman, Paul Ricoeur Laurence Venuti², ma che esso è anche "politico" perché la traduzione dovrebbe garantire, con il passaggio linguistico, l'edificazione di un mondo in cui l'altro è non soltanto riconosciuto ma anche ospitato e accolto. D'altronde Jervolino lo dice con chiarezza: un rinnovamento della politica, o addirittura il suo ritrovamento – come scrive accogliendo la tesi di Marco Revelli quando parla di "politica perduta" – sarà possibile recuperando il "fondamento non-violento del legame sociale", recupero e ritrovamento per il quale la traduzione potrebbe essere una possibile via e percorso, dunque *metodo*.

Una volta che ragioni che hanno condotto Jervolino ad affermare questa tesi sono state dette, e una volta che il ruolo politico della traduzione è stato evidenziato, resta da vedere se tale ruolo sia stato colto dal filosofo italiano sulla scia della propria passione politica, declinata in un concreto impegno, o se tale capacità appartenga alla traduzione stessa. Ovvero: può la traduzione realizzare quel compito che Jervolino le assegna e, in caso di risposta affermativa, perché lo può? Ripartiamo da qui, per pensare *con* Jervolino questo lascito politico della traduzione.

² Cfr., Berman, 2006; Id., 1997; Id., 2003; Ricoeur, 2001. Dell'ampia opera di Venuti ci limitiamo a citare: Venuti, 2002: 195–229, testo centrato sull'aspetto etico della traduzione.

2. Dopo Babele

Che – come Jervolino scrive – la traduzione sia un momento di nonviolenza, può sembrare un'affermazione addirittura scontata, ovvia: si traduce per comprendersi, per arrivare a un accordo, o a un compromesso. Si traduce per arrivare a formare una comunità che si comprenda e viva insieme condividendo. Ciò detto, però, va rimarcato anche che la traduzione come via per ritrovare il fondamento nonviolento del legame sociale è domandato dal paradosso di quella "fine" che proprio Jervolino segnala come racconto simbolico della traduzione, ossia la fine del linguaggio comune condiviso in pace da tutti gli uomini e che l'episodio biblico di Babele narra.

Babele è un racconto che ha avuto la capacità di farsi metafora. Ha avuto questa capacità e questa fortuna perché esprime un nucleo autentico dell'esperienza umana: ci si incontra *veramente*, ossia si incontra *veramente* qualcun altro, quando ci si ritrova attorno a uno scopo e a un progetto che si condivide. Ma c'è anche un secondo aspetto della verità umana che Babele porta a espressione: le cose, il reale è tanto ricco e vario da non poter essere espresso in una sola lingua e dal necessitare di tante lingue e traduzioni. Perciò, ossia per questa ricchezza del reale che chiede pluri/polivocità, che "dopo Babele" non si parli più una sola lingua è una benedizione, diremmo di nuovo sulla scia di Marty³. Il che lo si comprende, oltre che guardando al "dono delle lingue", se si pensa alla scansione temporale che Babele inaugura.

Se, cioè, "dopo Babele" si scopre che la realtà troppo ricca per poter essere detta in *una sola* lingua, prima di Babele che cosa c'era? C'era, appunto, il parlare un'unica lingua praticata perché si viveva in un *unico* luogo. Il racconto, allora, narra di una dispersione che non è

³ Marty, 1990. Jervolino commenta il racconto di Babele citando questo libro insieme al testo di Paul Zumthor (Zumthor, 1998).

punizione ma che è possibilità di moltiplicazione attraverso la quale Dio consegna all'uomo tutto il creato e non soltanto quella parte di mondo che ciascuno può conoscere. In tal senso, in riferimento a Babele, gli avverbi "dopo" e "prima" non hanno soltanto un senso temporale, ch  Babele   il luogo di un *evento* che *riconfigura* il tempo. Nella filosofia degli ultimi venti anni la possibilit  di pensare questa temporalit  alla quale un evento da nuove figure   stata offerta dall'opera del filosofo francese Claude Romano secondo il quale un evento non   qualcosa di determinabile attraverso modalit  per cos  dire oggettive ma esso riconfigura la realt  e le sue possibilit . L'evento, sorgendo prima di essere possibile, non realizza una possibilit  che fino alla sua realizzazione era, per cos  dire, "vuota" ma «rende possibili i miei possibili essenziali, dando loro la possibilit  e, allo stesso tempo, l'effettivit » (Romano, 1998: 120). E a differenza di una possibilit  intesa come pura "propensione a diventare reale" o effettiva, l'evento – per la sua stessa * ventualit *, ossia per la sua capacit  di "possibilizzare il possibile" costituisce «la sola realt  del possibile» (123).

"Dopo e prima", se letti alla luce dell'evento, non sono una pura e semplice successione temporale di qualcosa che *c'  dopo*, e *prima* non c'era, e poi c' , ma segnalano il farsi effettivo di una situazione. Se rileggiamo Babele alla luce di questa ermeneutica dell'evento, vediamo come il "dopo" che l'episodio biblico inaugura   il modo in cui l'abitazione della terra diventa possibile anche attraverso la dispersione. Anzi, proprio la dispersione dell'unico popolo dall'unica lingua   il *modo* in cui la realt  diventa conoscibile attraverso altre lingue. "Dopo Babele", perci , espressione che rinvia al fortunato libro di George Steiner (cfr. Steiner, 2004), non   una condizione temporale ma   la modalit  in cui una promessa – abitare la terra e conoscere la realt  – accade.

Questo senso evenemenziale del "dopo" pu  tuttavia essere condiviso anche da ci  che precede, e dunque dal "prima"? S , a condizione che questa dimensione temporale – qui ci atteniamo al solo

episodio/evento di Babele – sia colto non in un “ora” del tempo ma nell’evento della *promessa* fatta da Dio agli uomini: la promessa di vivere potendo incontrare “altro” (uomini e terre diverse) con cui abitare secondo modalità differenti. Se la torre è l’abitare a partire da ciò che si è già deciso e si conosce, la promessa di Dio accade sconvolgendo il noto ed esponendo all’ignoto, al non conosciuto, obbligando con ciò a conoscere altre terre e fecondando la vita. “Prima” allora, se inteso in tal senso, non è uno “stato” né un “momento temporale” ma è una *promessa* che Dio manifesterà *facendola* ad Abramo, invitandolo a uscire dalla “sua” terra per abitarla tutta. Tuttavia per fare ciò, ossia per dare “dopo” agli uomini tutta la terra e realizzare la sua promessa di vita e molteplicità che è “prima”, Dio *deve* confonderli, esporli all’ignoto e all’altro affinché il *vero* senso della sua promessa si mostri. Alla quiete del possesso – della terra, della lingua – si oppone allora la ricerca di altro e dell’altro. Ancora, al rischioso monologo della mutua comprensione si oppone il fertile lavoro della *vera* comprensione, la quale è un lavoro che inizia quando si espropriati da sé e si è esposti alla ricchezza dell’altro.

“Dopo Babele” non è dunque una situazione di fatto ma è quell’esposizione ad “altro” che necessita di una traduzione per la quale le differenze possano non soltanto capirsi ma anche contaminarsi ed edificare luoghi di pace – non roccaforti di sicurezza. Attorno a che cosa, tuttavia, si costruisce una pace che non pretenda di essere un progetto che escluda l’altro? Forse, e questo potrebbe il senso della traduzione come via per il ritrovamento di quel “fondamento nonviolento del legame sociale” (come Jervolino scriveva) e dunque il senso della traduzione come “momento di pace”, ciò è possibile se nella traduzione stessa interviene “altro”, ovvero: se essa accade attorno a “altro” che la rende possibile. Tale “altro” della traduzione è la *verità*, che Jervolino individua nella «dimensione teoretica (della traduzione, ndr.), rivolta a recuperare la verità del linguaggio e dei linguaggi nella storia»

(Jervolino, 2008: 158). Quale verità, tuttavia? E soprattutto: quale verità rende possibile la pace?

3. La pace della verità

Babele rivela che la *vera* pace non nasce da un progetto che può essere costruito ma attorno alla promessa di qualcosa di più grande, addirittura impensabile e inaudito, che accade al modo dell'evento e cambia completamente le prospettive di chi si unisce per edificare qualcosa insieme. Se non vogliamo intendere la pace come il banale irenismo che Jervolino denunciava, essa non deve essere il processo banale della cancellazione del male compiuto o subito ma – di nuovo – deve poter essere l'evento di un *surplus* vivente della verità – *surplus* vivente in quanto *anima* dei linguaggi della storia. Si obietterà che niente è stato fonte di inimicizia e contrasti più della verità di cui si crede di essere detentori, come se essa potesse essere un possesso esclusivo. Obiezione alla quale si risponderà che è invece proprio quando si parla di verità che la traduzione palesa come metodo efficace. Per individuare tale tratto aletico della traduzione, però, occorre prima introdurre alcuni elementi che chiariscano il senso in cui sia possibile parlare di traduzione, aggiungendoli a quei tratti che già Jervolino ha chiarito.

Traduciamo le lingue per comunicare (primo significato della traduzione). Ma vogliamo comunicare perché abbiamo qualcosa da dire, da proporre, da trasmettere (secondo significato). Qualcosa che ci sta a cuore e che, perciò, portiamo in un'altra lingua. Questo portare altrove è il senso *metaforico*, o *metaforale*, della traduzione. Salah Basalamah, nell'articolo *De la Cultural Translation à la philosophie de la traduction* (Basalamah, 2012-2013) lo ha portato alla luce scrivendo che tradurre «significa letteralmente "attraversare", "passare oltre", ritrovando così l'origine latina *translatus*, *transferre*»⁴ e che «la parola

⁴ Le citazioni riassumono alcuni passaggi dell'articolo qui citato. La traduzione è

“traduzione” è già una metafora del processo di traduzione». Il che tuttavia non esprime soltanto una vicinanza terminologica tra i due termini (ossia tra metafora e traduzione) ma anche una prossimità “teorico-strutturale”. Citando Rainer Guldin, Basalamah afferma: «Entrambe possiedono una doppia struttura e implicano l’idea di movimento attraverso un confine, una frontiera o una distanza in qualunque modo questa sia intesa» (176). E poco dopo: «Metafora e traduzione mettono entrambe l’accento sulla somiglianza e la differenza tra il polo letterale e quello figurativo» (177), il che spiega quanto dice Guldin quando afferma che c’è un potenziale meta-comunicativo della metafora che ne fa una “metafora per la traduzione”. È dello stesso avviso Paul Bandia, il quale considera la traduzione «come una *metafora* di trasferimento e spostamento, un “trasportare oltre” che avviene da una cultura di lingua minore verso una egemonica» (cfr., Bandia, 2009: 336).

Che cosa, tuttavia, si trasporta? Si cerca di trasportare il “meglio” per comunicarlo (come è stato anticipato), oppure per comunicare un progetto, un’idea o un concetto che vale la pena condividere, che si ritiene originale e che si vuol far conoscere ad altri; insomma, si trasporta per condividere. Il che tuttavia non basta, di per sé, a giustificare il portato aletico di ciò che si decide di tradurre, e la torre di Babele insegna che in ogni passaggio traduttivo può nascondersi la *hybris* dell’imposizione e dell’impostura. Perciò, ogni progetto e ogni concetto che si traduce va verificato, così come si verifica che la traduzione da lingua a lingua sia corretta. Nel caso di un progetto o di un concetto, tuttavia, com’è possibile proporre tale verifica? Forse, tale possibilità risiede in un termine altro, diverso, con il quale metafora e traduzione hanno a che fare, che le incrocia come in un chiasmo ma che non si identifica con esse. Si tratta, di nuovo, della *verità* che, d’altronde,

nostra.

niente vieta d'intendere come il vero senso del "fondamento nonviolento del legame sociale" che la traduzione ha anche il compito di *trasportare* e chiarire – nel senso in cui si dice "tradurre qualcosa altrove o presso qualcuno".

Che ciò sia possibile lo mostra il fatto che normalmente una traduzione dice il vero almeno in due sensi. In un primo senso, diciamo che una traduzione dice il vero quando è corretta; in un secondo senso diciamo che è vera perché è, per così dire, spinta dalla ricerca della verità. Se il primo senso *ça va sans dire*, il secondo necessita di una conferma: come è possibile confermare che la *verità* spinga addirittura alla traduzione? Il gesuita Matteo Ricci offre un esempio che conferma quanto si sta dicendo perché: (1) tale spinta ha rappresentato la ragione della sua vita e della sua opera missionaria e anche traduttiva; (2) con la sua azione e la sua opera culturale, Ricci ha fatto sì che la verità accadesse e si traducesse *altrove* e *di fatto*. Sebbene infatti non si sia trattato del solo missionario e uomo di cultura occidentale che abbia tradotto e inculturato il cristianesimo in Cina, il suo *tradursi* altrove ha fatto sì che la verità accadesse *in effetti*. Ricci, in Cina, ha fatto esperienza del tradursi della verità e dei linguaggi adeguati ad esprimersi "tra" culture diverse⁵. Ha mostrato che, traducendosi, la verità incontra modi di espressione diversi da quelli nei quali si è inizialmente formulata; modi di espressione che anche le altre culture possiedono e che, nella traduzione, esse offrono mostrando la verità che le caratterizza e favorendo non soltanto scambi ma veri e propri incontri e chiasmi. Se Valéry Larbaud invocava ed evocava, per la traduzione, il nome di san Girolamo (cfr. Larbaud, [1946] 1989), oggi, nella situazione "tra" culture in cui viviamo, il nome di Matteo Ricci potrebbe ben essere evocato. Ne è una conferma l'opera *Il vero significato del*

⁵ Confermando di fatto quanto auspicava Jervolino quando scriveva che uno dei compiti della filosofia della traduzione sta nel suo «svilupparsi in direzione di un'etica, di una pedagogia e di una politica del confronto interculturale».

"*Signore del Cielo*" (Ricci 2008), una traduzione nella quale l'intento originario (scrivere il primo catechismo cattolico in lingua cinese), è travalicato dall'evento che accade mentre si traduce. Se, infatti, per un verso Ricci intendeva tradurre in "Oriente" contenuti dell'"Occidente", per altro verso mentre lo faceva egli favoriva non soltanto il cambiamento della cultura cinese di arrivo, nella quale introduceva delle novità, ma assisteva al proprio cambiamento perché accettava, al fine di tradurre, di ripensare «le sue griglie interpretative» (*Ib.*) accogliendo nuovi orizzonti di senso.

Perciò la traduzione di Ricci è al contempo "linguistica" e culturale; traduzione resa possibile prima di tutto dalla traduzione della propria mentalità e, poi, dalla proposta di concetti appresi "in Occidente". A tal scopo, prima di tradurre o addirittura al fine di lavorare alle traduzioni, Ricci accoglie la sfida a tradurre la sua stessa identità, traslitterando il proprio nome in Li Madou e indossando gli abiti dei bonzi buddisti per essere accolto in Cina, nel rispetto della diversità incontrata nella cultura di questo paese. Sempre in nome di questo rispetto, successivamente abbandonerà l'abito buddista per accogliere quello del letterato confuciano. Ma in quale altro modo potremmo comprendere questa vita, se non come l'accadere della pace della verità? Il progetto di Ricci non è stato infatti astrattamente irenico ma egli ha inteso tradurre "altro" presso Altri lasciandosi trasformare da questo incontro e inaugurando con ciò una convivenza di pace, fondata sulla traduzione della verità che unisce e fonda autentici legami sociali, a dire che "dopo Babel" la verità accade per tradursi in lingue e concetti diversi nel rispetto della realtà nuova che incontrano.

Non ogni concetto, infatti, deve o può essere tradotto e, così come Ricci insegna, va tenuto conto sia della realtà in cui un nuovo testo arriva, sia del contesto culturale che può accoglierlo o, persino, rifiutarlo. In ogni caso, che si accetti o no la sfida che le diverse culture si lanciano l'un l'altra traducendosi, un dato di fatto resta: nelle traduzioni

di testi, concetti e culture siamo interpellati a verificare in che modo un autore sconosciuto, un testo ancora ignorato possa cambiare la nostra cultura, il nostro modo di vedere le cose e di dirle con parole e concetti diversi. Ci obbliga a guardare la verità da diversi punti di vista senza perciò rinunciarvi così come non vi rinuncia la metafora che la traduzione è essendo un trasporto di senso. La pace di cui la traduzione è un "momento" sta in questa capacità di tenere insieme le differenze aprendo alla loro possibile contaminazione e influenza. Un pacificare che non è l'irenico annullamento delle differenze ma che sta nel renderne possibile la co-abitazione attorno all'accadere della verità. Di nuovo, tuttavia, *quale verità?* Ovvero: quale verità non si impone ma si lascia condividere nel rispetto di ognuno?

Se nella traduzione metafora e verità possono incrociarsi come si incrociano in un chiasmo, a far diventare effettivo e reale quello che l'evento di Babele rende finalmente possibile è la *verità della promessa*: Dio, nel racconto biblico, realizza la promessa di una discendenza che si diffonde sulla terra e, dunque, l'evento di Babele è il compiersi di una promessa che altrimenti non avrebbe conosciuto la sua realizzazione. Il che non basta ancora, però, a chiarire il senso in cui si parla di verità, termine sul quale ha tanto insistito la tradizione ermeneutica cui Jervolino si reclama. Per farlo, e dunque per precisare il senso di verità qui in gioco, si proporrà di intendere la verità come evento di potenziamento, ampliamento, inveramento dell'umano che rende possibile anche la *pace*⁶. Ora, nel racconto di Babele, la promessa di Dio non è vera soltanto perché "è di Dio" ma perché potenza, amplia, fa verificare, fa continuare, dà realtà e dà altro tempo. Fa

⁶ Di recente il tema della verità è stato ampiamente dibattuto, nonostante l'insistenza sulla post-verità. Si veda ad esempio: Marconi, 2007; Engel, [1998] 2004; Marsonet, 2000; Engel, Rorty, [2005] 2007; D'Agostini, 2002; Id., 2010; Id., 2011; Vattimo, 2009; Natoli, 2014; Chiurazzi, 2011; Mancini, 2009²; Ruggenini, 2006; Ciancio, 1999. Un elenco da cui mancano tante opere ma che basta, tuttavia, a dare l'idea del *polemos* della verità.

crescere le lingue e i popoli e, perciò, è evento che corrisponde all'umano: lo potenzia, lo fa moltiplicare, aumentare e, in ciò, appunto, gli *corrisponde*. Lo stesso fa la pace, la quale promuove e rilancia l'umano opponendosi ai conflitti che lo depauperano. Né è difficile riconoscere la menzogna delle false promesse del potere che, anziché far aumentare e crescere l'umano, lo depotenziano, lo impoveriscono, lo rendono sterile e non generativo. In altri termini, *non gli corrispondono*.

Perciò "dopo Babele" non si è rinunciato alla verità della condizione umana e che la pluralità non è una negazione della verità stessa. Anzi, proprio la pluralità delle lingue e dei modelli di verità di cui la filosofia è alla ricerca è segno della ricchezza post-babelica perché vieta di escludere dalla *quaestio veritatis* ogni sua possibile declinazione, dall'adeguamento inteso nel senso classico alla *veritas lucens et redarguens* di Agostino, all'*aletheia* heideggeriana. Nemica della verità, perciò, non è la pluralità; sua nemica è la negazione di tale pluralità in quanto negazione di un tratto irriducibile dell'umano, ossia quel suo vivere in una dimensione plurale sulla quale Jervolino insisteva. Tale pluralità non si esprime in "proposizioni" che si impongono ma si dà da conoscere nella verifica che accade in ogni uomo. In fondo Sant'Agostino, nel *De vera religione*, non diceva qualcosa di diverso.

Scrivendo il vescovo di Ippona che di fronte a quanti parlano a vanvera della verità è bene procedere in questo modo: «Dopo aver considerato a lungo e attentamente la questione, nel tentativo di capire quali uomini parlino a vanvera e quali cerchino la verità sul serio [...] ho ritenuto che fosse meglio procedere in questo modo: tieni ben saldo ciò che hai riconosciuto come vero» (*De vera religione*, 10.20). Poco oltre, sollecita il suo interlocutore affinché conservi sempre l'alterità della verità e il suo precedere ogni giudizio: «Confessa di non essere tu ciò che è la verità» (39.72). Persino il dubbio dà testimonianza della verità, poiché chi sa di dubitare, almeno conosce qualcosa di vero

(ossia il suo stesso atto) (cfr. 39.73). Di più, «il ragionamento non crea tali verità, ma le scopre. Esse perciò sussistono in sé prima ancora che siano scoperte e, una volta scoperte, ci rinnovano» (39.73). Questa verità Agostino la chiama *veritas lucens*, che formula insieme alla *veritas redarguens*.

La verità che la traduzione “trasporta” e che scopre come “fondamento nonviolento dei legami sociali” non è la verità dei dogmi che anziché unire contrappone, ma è questa *veritas lucens*, ossia la verità che brilla nel potenziamento dell’umano che fa accadere. Non la verità del “qualcosa” ma la verità del “come”, ovvero: “come” accade il rivelarsi del *vero* colto *nella* sua *corrispondenza* con l’umano. E questo, di nuovo, accade se e nella misura in cui la verità fa fiorire l’uomo, ne potenzia l’umanità. Favorendo il passare di questa verità per ogni uomo, la traduzione rende possibile un momento di pace perché essa, riconoscendo le differenze, favorisce la loro co-abitazione e convivenza accadendo come movimento *metaforico* (nel senso detto da Basalamah, Guldin, e Bandia) nel quale si trasporta la verità che ogni uomo, ogni cultura, propone all’altro uomo o all’altra cultura. Una verità che non si impone in affermazioni assolute ma che *riluce* nell’umanità di ciascuno. Detto altrimenti: la verità è quello che in ciascuno e in ogni cultura brilla perché potenzia l’umano, fa vivere meglio, fa crescere e fiorire società diverse e nuove, rinnovate. E la traduzione è il trasporto gli uni presso gli altri di questo “meglio” o “migliore” che caratterizza in proprio l’umano. Il che resta vero e possibile anche quando le differenti culture, popolazioni, ecc., in luogo di cercare la pace nel riconoscimento e nella traduzione reciproca, si oppongono e combattono volendosi reciprocamente imporre la propria dogmatica verità. Il che, infine, conferma quell’auspicio con cui Jervolino chiudeva il terzo capitolo del suo libro:

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 punto 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 (Jervolino, 2008: 158).

4. La pace delle differenze

Certo, la tentazione di imporre all'altro le proprie *truth-claim* e di concepire una verità che lo escluda dalla comune co-abitazione del mondo resta sempre un'opzione possibile. Ciononostante, e malgrado tale rischio, la traduzione non rinuncia mai al proprio esercizio e dunque a "trasportare davanti a" gli altri, quella verità che si esprime in ogni lingua e nei suoi prodotti culturali. In tal senso non soltanto Matteo Ricci fornisce un efficace esempio storico, ma anche in Europa si è dato l'esempio di un intellettuale che ha lavorato per la pace malgrado il periodo storico in cui ha agito e operato faccia pensare il contrario, inducendo tuttavia in errore. Si tratta di Erasmo da Rotterdam. Prima, tuttavia, va detto perché questo umanista europeo oggi dovrebbe tornare al centro dell'attenzione, per la qual cosa è utile richiamare alcuni tratti della sua biografia.

Oltre ad essere traduttore delle Scritture e dei classici della cultura greca e latina, Erasmo è stata una personalità che si è tradotta "davanti a(lle)" comunità di dotti e teologi del suo tempo. La sua edizione del Nuovo Testamento rappresenterà un punto di riferimento per la traduzione della Bibbia preparata da Lutero ma anche per la Bibbia di King James (Laurenti, 2015 [form. Kindle]: pos. 2278 ss). Scrive Francesco Laurenti a proposito dell'attività che Erasmo dedicava alle Scritture,

un'attività di traduzione che senza alcun dubbio si segnala per il suo essere finalizzata alla pace : «Da una parte c'è un Erasmo che attua un ritorno alla fonte secondo un approccio che fa di lui uno dei maggiori esponenti dell'Umanesimo cristiano, e dall'altro un Erasmo che si fa promotore di una lettura diffusa in Volgare delle Scritture» (pos. 2319). E prosegue: «Per quanto Erasmo proponga attraverso lo studio della *Vulgata* un ritorno agli originali, [...] si apre la strada a nuove traduzioni in nome della ricerca della verità e dell'interpretazione degli originali» (pos. 2319). Soprattutto, egli ha cercato di costruire, pur nel dissidio del tempo, una dimora che fosse condivisibile. Perciò è anche un caso esemplare di quello potrebbe indicato come l'esito ultimo della traduzione, o almeno l'esito per cui la traduzione rappresenta un momento di pace, ossia la nascita di un'identità oikologica, la quale è anche identità tradotta. Su questa identità si tornerà più avanti, dopo aver attraversato il contributo di Erasmo alla riscoperta del "fondamento nonviolento dei legami sociali".

Nel quadro dedicato all'umanista di Rotterdam che Carlo Ossola ha disegnato si coglie tutta la ricchezza di questo personaggio: «Uomo olandese formatosi a Venezia, che ha per modello e amico un cancelliere inglese (Thomas More, ndr.), diviene *legatus* dell'imperatore spagnolo (Carlo V, ndr.) e decide di morire a Basilea, cercando invano un luogo di pace religiosa» (Ossola, 2015: 49). La stagione tedesca romantica non ha amato questo umanista europeo preferendogli, per motivi religiosi, Lutero. L'esclusione, tuttavia, è stata ingiusta, e questa personalità realmente formatasi "davanti ad altro" senza mai rinunciare a sé, e anzi traducendosi e traducendo sé, avrebbe contribuito a spiegare il senso di *Bildung* sottraendola al nazionalismo tedesco. Erasmo è, infatti, l'esempio di una *Bildung* davanti all'Europa.

La sua biografia lo conferma, e un'indagine meno legata a luoghi comuni che lo oppongono a Lutero e che con sguardo libero ne affronti il percorso intellettuale e umano, lo metterebbe senza fatica in luce.

Amato da autori che, nel XX secolo, hanno scelto di combattere per la verità e di non cedere alla menzogna (cfr. 49–61 [cap. III: *Erasmus: un 'faro' per il XX secolo*]), Erasmo non soltanto, per la sua *Bildung*, è al crocevia delle tensioni che l'Europa viveva al suo tempo, ma egli mostra una peculiarità specifica del costruire la pace nel riconoscimento delle differenze (tratto che condividerebbe con Ricci): incontrare l'altro, "vivere insieme nelle differenze", "tradursi presso gli altri" non significa *recedere* per far posto all'altro ma significa portare il "proprio", quel *proprium* che è verità in cui si crede e che, per così dire, ci individua, per riscoprirlo e riscoprirsi.

Recita l'*Adagium*: «Multa novit vulpes, verum echinus unum magnum; molte astuzie conosce la volpe, ma il riccio una sola: la migliore»⁷ e, come il riccio, il motto di Erasmo fu "concedo nulli" (18). La biografia e la vita di Erasmo non autorizzano la facile ermeneutica di questo motto nella direzione di un identitarismo o di una coerenza che si richiuda in idee impermeabili a ogni altra espressione culturale o religiosa. La sua vita e le sue opere vanno nel senso opposto e autorizzano un'altra ermeneutica, più libera e liberante, dettata dall'amore della verità che egli ha perseguito e proposto anche come ideale di *pace*. «Ai principi, per Erasmo, occorre insegnare non la guerra bensì le arti della pace, poiché nei fatti "dulce bellum inexpertis" ("la guerra è dolce per coloro che non la conoscono") ed essa non porta che sofferenze ai cittadini. E la miglior guerra è sempre quella che si fa contro se stessi (*Enchiridion militis christiani*), contro i propri vizi, presunzioni, ignoranze» (*Ib.*). Perciò alle arti della guerra egli oppone «quelle della pace, all'obbedienza dei sudditi l'esercizio della libertà dei cittadini» (19). E, come scrive Huizinga, contro «la propaganda che cerca di sequestrare ogni campo di vita» (cit. da: 61)⁸, si staglia la lezione di

⁷ Cit. da: (Ossola, 2015: 17). Ossola cita dalla seguente traduzione italiana: Erasmo, 2013.

⁸ Ossola cita da Huizinga, 1956: 249.

Erasmus per il quale non la rabbia della guerra ma la compassione, la verità e la giustizia, la pietà e il perdono guidano le azioni e «una sola goccia di compassione basta a elevare le nostre azioni al di sopra delle distinzioni dello spirito pensante» (cit. in *Ib.*)⁹.

“Concedo nulli” non significa, allora, difendere ostinatamente e violentemente una proprietà o un identitarismo – la vitalità culturale di Erasmo basterebbe a smentirlo – ma vivere nella ricerca della verità del bene e ospitare per condividere insieme questa ricerca. Perciò Erasmo non si limita a confermare la possibilità di una personalità che per “essere” non deve rinunciare a sé ma offre l’esempio di una persona che “è” in quanto mette a disposizione il meglio (di sé) e fa passi avanti verso la ricerca della *verità*. L’identità di cui Erasmo (ma anche Ricci) dà dunque testimonianza, ossia un’identità tradotta (o che nasce per la traduzione) non vuol dire identità che si cede o che cede, ma è identità che propone il meglio di sé, che propone quello che di vero la costituisce e di cui è consapevole.

Anche Pierre de Nohlac¹⁰, seguendo la partenza di Erasmo dall’Italia, lo conferma. Pur potendo restare a Roma, dove avrebbe goduto di grande fama, l’umanista di Rotterdam decide di partire e ritornare nell’agone europeo nella consapevolezza che i suoi libri avrebbero trovato diffusione se, in essi, ogni uomo avesse ritrovato le proprie passioni e incertezze. Ancora, egli decide di partire nella consapevolezza che, affinché il suo nome resti nella memoria del futuro, occorre «ch’esso sia maledetto e calunniato, che risuoni a lungo entro le contraddizioni e le rivalse, e se vuole che l’Europa si commuova alla sua parola, deve divenire l’uomo solitario di Basilea, consegnato – nel suo isolamento – all’odio dei partiti opposti. Tale la vita che l’avrebbe atteso» (52)¹¹.

⁹ Cit. da Huizinga, 1956: 251.

¹⁰ Cit. in Ossola, 2015: 51–52.

¹¹ Cit. di de Nohlac da: de Nohlac, 1888: 186–187.

Lo stesso viaggiare e muoversi di Erasmo, se per un verso contraddice ogni possibile chiusura identitaria, per altro verso ne segnala l'altro aspetto, ossia la sua passione per la verità. Lo conferma ancora Ossola che, commentando il passo di de Nolhac, scrive:

In questo ritratto, che fa d'Erasmo il testimone e modello della *res publica* europea, [...], il centro in cui tutto converge è la difesa del bene più prezioso, *la pace*; non è più l'autore dei grandi testi della controversia religiosa, dei manuali della formazione cristiana e politica che s'impone, bensì colui che, di fronte alla violenza e alla follia delle guerre, delle armate lanciate da cristiani contro cristiani, tesse l'elogio della pace universale (52).

Erasmo da Rotterdam mostra dunque che il valore politico ed europeo dell'umanesimo non nasce da un astratto irenismo ma dalla consapevolezza che la pace è "il meglio", che essa vale più della separazione e che a questa consapevolezza ogni uomo deve e può essere educato. Egli è fedele a un ideale davanti al quale è possibile dimorare insieme ed è questo, infine, che il "concedo nulli" erasmiano ci apprende, mostrando che l'ospitalità della traduzione conduce al riconoscimento dell'altro e, al contempo, del "proprio", ritrovato e riconosciuto mentre si espone a ogni "altro".

Resta da chiarire che cosa significhi il lemma (rapidamente introdotto) "identità oikologica" in quanto identità tradotta e perché l'evento di questa identità sia il momento in cui la traduzione accade e si esercita come momento di pace.

5. L'identità tradotta come identità oikologica: il contributo della traduzione alla pace.

È stato a più riprese detto che la traduzione ha un indubbio e importante risvolto etico e politico, come Jervolino non ha mai cessato di ricordare e come è stato messo in luce, oltre che da Berman e Ricœur, da Henri Meschonnic (Meschonnic 2007). Berman, soprattutto, ha messo in luce come vi siano una traduzione etica e una traduzione etnocentrica. Mentre quest'ultima cerca di annettere a sé l'altro, la traduzione etica consiste «nel riconoscere e nel ricevere l'Altro in quanto Altro» (61). La traduzione, però, fa anche altro, e accadendo essa crea delle identità diverse, persone diverse che si generano per il trasportarsi della verità delle diverse lingue e culture.

Non è possibile dire estesamente qui quanto altrove è stato trattato in modo più ampio¹². Quello che però, anche in modo sintetico può esser detto, è che grazie alla traduzione ci si trasporta altrove e, al contempo, "davanti a", ossia *in un luogo nel quale si sta in relazione*. In altri termini, "davanti a" è l'espressione di una "relazione locativa" che nasce nella coscienza di me *davanti* ad altro. Non *insieme* ad altro, perché questo si limiterebbe a dire il collocamento di sé e di altro da sé. "Davanti a" è un avverbio di luogo che esprime una localizzazione, per così dire, in tensione, una sorta di vettore che sta tracciato su un foglio (e dunque sta scritto effettivamente) esprimendo (mentre sta scritto) una direzione verso. L'identità oikologica, che accade in quanto sta "davanti a" è questa localizzazione dinamica, *metaforale*, che passa, attraversa, transita. E poiché ogni passaggio è sempre "da-a", esso presuppone che "due abbiano a che fare" l'uno con l'altro (due luoghi, due lingue, e così via). Ma, appunto, nessun passaggio avviene mai senza qualcuno che passi (da un luogo all'altro) o senza qualcuno che fa passare (da una lingua all'altra). Non avviene, cioè, senza

¹² Ci permettiamo di rinviare al nostro *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità* (Canullo, 2017).

qualcuno che traduce e si traduce, e dunque qualcuno che traducendo e traducendosi si costituisce come nuova identità.

È questa l'identità che può essere chiamata "oikologica" dove "oikos", casa e dimora, indica che l'identità non si costituisce da sola ma è sempre in un luogo "davanti ad altro". Ora, questo stare "davanti ad altro" è esattamente quello che la traduzione rende possibile e fa accadere. Se la traduzione è ciò che trasporta (metafora) un senso che è ritenuto importante e vero, allora non soltanto si porta presso un'altra lingua e cultura "un contenuto" ma anche il proprio modo di concepirsi cambia, si trasforma. Cambia, detto altrimenti, la propria identità.

Si tratta di un cambiamento che è anche arricchimento e nuova fioritura, giacché nessuno può affermare sensatamente (e dunque credendolo) che tutto ciò che egli è in termini di formazione e cultura gli provenga esclusivamente da se stesso. Si è sempre insieme ad altri e in questo l'opera della traduzione è anche opera di pace perché fa comprendere (1) che non si è mai senza l'altro e che, perciò, (2) quando si vuole imporre la propria cultura senza la traduzione che tenga conto dell'altro, non soltanto si penalizza l'altro obbligandolo ad accettare quello che non conosce o non riconosce come vero, ma soprattutto si penalizza se stessi almeno per due motivi. Il primo, perché si cede alla menzogna per la quale ci si illude che la verità sia soltanto un possesso da imporre e non un bene che vivifica e rende più umani quando è condivisa; il secondo, perché si nega una verità che invece rappresenta la verità di ciascuno: nessuno nasce solo ma tutti siamo identità oikologiche che vivono e crescono davanti ad altri. Identità oikologiche che la traduzione fa crescere e sviluppare.

Con ciò la traduzione, oltre a essere un momento in cui l'altro è accolto e conosciuto, diventa anche momento che rende più pacifica l'amicizia con se stessi facendoci riconoscere, come già Matteo Ricci ed Erasmo da Rotterdam avevano riconosciuto, che si può essere autenticamente se stessi quando l'altro non è assimilato ma è accolto. E

accolto innanzitutto *in sé*, ossia nella propria identità culturale e linguistica che si arricchisce sempre “davanti ad altro” e mai nel monologo di sé con se stessi. Un monologo che Domenico Jervolino ha rifiutato con la sua filosofia e con il suo impegno civile e politico, dialogando in modo fecondo con il suo tempo senza rinunciare alle proprie convinzioni e al proprio ideale di vita filosofica e politica.

Bibliografia

Bandia, P. (2009). *Alcune considerazioni etiche sulla letteratura africana nelle lingue europee e sulla scrittura come traduzione*. In R. M. Bollettieri Bosinelli, E. Di Giovanni (a cura di), *Oltre l'occidente. Traduzione e alterità culturale*. Milano: Bompiani, 325–351.

Basalamah, S. (2012-2013). De la Cultural Translation à la philosophie de la traduction. *Doletiana. Revista de traducció literatura arts*, 4, 2012-2013, rivista telematica: <http://webs2002.uab.es/doletiana/Francais/Doletiana4-f/Doletiana4-f.html>.

Berman, A. (1997). *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*. Ed. it. a cura di G. Giometti. Macerata: Quodlibet.

Berman, A. (2003). *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*. Ed. it. a cura di G. Giometti. Macerata: Quodlibet.

Berman, A. (2006). *L'âge de la traduction. «La tâche du traducteur» de Walter Benjamin. Un commentaire*. Vincennes : Presses Universitaires de Vincennes.

Bianchi, C., Demaria, C., Nergaard S. (a cura di) (2002), *Spettri del potere*. Roma: Meltemi, 195–229.

Canullo, C. (2017). *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità*. Milano: Mimesis.

Chiurazzi, G. (2011). *L'esperienza della verità*. Milano: Mimesis.

Ciancio, C. (1999). *Il paradosso della verità*. Torino: Rosenberg & Selier.

D'Agostini, F. (2002). *Disavventure della verità*. Torino: Einaudi.

- D'Agostini, F. (2011). *Introduzione alla verità*. Torino: Bollati Boringhieri.
- D'Agostini, F. (2010). *Verità avvelenata. Buoni e cattivi nel dibattito pubblico*. Torino: Bollati Boringhieri.
- de Nohlac, P. (1888). Érasme en Italie d'après les lettres inédites d'Érasme. *Revue des deux mondes*, 88, 173–199.
- Engel, P. ([1998] 2004). *La verità. Riflessione su alcuni truismi*. Trad. it. di G. Tuzet. Genova: De Ferrari & Devesa.
- Engel, P., Rorty, R. ([2005] 2007). *A cosa serve la verità?* Trad. it. di G. Viano Marogna. Bologna: il Mulino.
- Erasmus (2013). *Adagi*. Ed. it. a cura di E. Lelli. Milano: Bompiani.
- Huizinga, J. (1956). *Homo ludens. Saggio sulla funzione sociale del gioco*. Trad. it. di C. Van Schendel, pref. di U. Eco. Torino: Einaudi.
- Jervolino, D. (1995). *L'amore difficile*. Roma: Studium, Roma.
- Jervolino, D. (2008). *Per una filosofia della traduzione*. Brescia: Morcelliana.
- Larbaud, V. ([1946] 1989). *Sotto la protezione di san Girolamo*. Trad. it. di A. Laurenti, F. (2015). *Tradurre*. Roma: Armando editore.
- Zanatello, a cura di M. Colesanti. Palermo: Sellerio.
- Mancini, R. (2009²) *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Marconi, D. (2007). *Per la verità. Relativismo e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Marsonet, M. (a cura di) (2000). *Il concetto di verità nel pensiero occidentale*. Genova: il Melangolo.
- Marty, F. (1990). *La bénédiction de Babel. Vérité et communication*. Paris: Cerf.
- Ricci, L. (2008). *Il vero significato del "Signore del Cielo"*. Trad. it. e cura di A. Chiricosta. Roma: Urbaniana University Press.
- Meschonnic, H. (2007). *Éthique et politique du traduire*. Lagrasse: Verdier.
- Natoli, S. (2014). *Il linguaggio della verità. Logica ermeneutica*.

Brescia: Morcelliana.

Ossola, C. (2015). *Erasmus nel notturno dell'Europa*. Milano: Vita e Pensiero.

Ricoeur, P. (2001). *La traduzione. Una sfida etica*. Ed. it. a cura di D. Jervolino. Brescia: Morcelliana.

Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la storia, l'oblio*. Ed. it. a cura di D. Iannotta. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Romano, Cl. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: Puf.

Ruggenini, M. (2006). *Dire la verità. Noi siamo qui forse per dire....* Torino: Marietti.

Steiner, G. (2004). *Dopo Babele. Il linguaggio e la traduzione*. Ed. it a cura di R. Bianchi, C. Béguin. Milano: Garzanti.

Vattimo, G. (2009). *Addio alla verità*. Roma: Meltemi.

Venuti, L. (2002). La formazione delle identità culturali. In Bianchi, C., Demaria, C., Nergaard S. (a cura di) (2002), *Spettri del potere*, cit., 195–229.

Zumthor, P. (1998). *Babele. Dell'incompiutezza*. Ed. it. a cura di S. Varvaro. Bologna: il Mulino.

