

Critical Hermeneutics

Biannual International Journal of Philosophy

Vol. 2, n. 2, December 2018
(special issue)

***Reciprocity as an Ethical-
Political Principle:
In Memory of Domenico
Jervolino (1946-2018)***

Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy
UniCA OpenJournals
ISSN 2533-1825 (on line)

Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy

(ISSN 2533-1825 [on line])

Vol.2, n.2, December 2018 (special issue)

Ed. by

Marcelino Agís Villaverde

Departamento de Filosofía y Antropología

Universidad de Santiago de Compostela

Pza. De Mazarelos, s/n - 15782 Santiago de Compostela, ES

Giovanna Costanzo

Dipartimento di Civiltà antiche e moderne

Università degli studi di Messina

Polo Universitario dell'Annunziata - 98168 Messina, IT

Vinicio Busacchi

Dipartimento di Pedagogia, Psicologia, Filosofia

Università degli studi di Cagliari

Via Is Mirrionis 1 - 09123 Cagliari, IT

Scientific Committee

Luca Alici, Luigi Alici, Carlo Alberto Augieri, Gabriella Baptist, Silvana Borutti, Francesca Brezzi, Daniele M. Cananzi, Carla Canullo, Annalisa Caputo, Marco Casucci, Fabio Ciaramelli, Vincenzo Cicero, Roberto Cipriani, Beatriz Contreras Tasso, Attilio Danese, Christian Delacroix, Giulia Paola Di Nicola, François Dosse, Adriano Fabris, Fernanda Henriques, Daniella Iannotta, Domenico Jervolino [1946-2018], Pier Luigi Lecis, Giuseppe Martini, Johann Michel, Gaspare Mura, Anna Maria Nieddu, Ugo M. Olivieri, David Pellauer, Jérôme Porée, Paola Ricci Sindoni, Maria Teresa Russo, Fabrizio Turoldo, Pierluigi Valenza, Carmelo Vigna

Management Committee

Marcelino Agís Villaverde, Vinicio Busacchi, Giovanna Costanzo, Alison Scott-Baumann, Luís António Umbelino

Layout Editor

Simonluca Pinna

Acknowledgment

The Editors express their gratitude to Mara Gasbarrone, Rocco Pititto and Aldo Meccariello.

Editors' Introduction

Almost a year after his death, Critical Hermeneutics dedicate this special issue to Domenico Jervolino (Sorrento, 10 November 1946-Rome, 27 February 2018).

A student of Pietro Piovani (1922-1980) and Paul Ricœur (1913-2005), Jervolino worked in Naples on philosophical hermeneutics since the 1970s, teaching the thought of Hans-Georg Gadamer (1900-2002) and, from the 80s of Ricœur, of whom he soon became a very important scholar. He was full professor of theoretical philosophy, teaching hermeneutics, philosophy of language and philosophy of religion at the 'Federico II' University in Naples.

In his scientific research he was able to connect original and interesting phenomenological-hermeneutical aspects of Philosophy of Language with ethical and practical problems of philosophical Hermeneutics and Philosophy of Action. The perspective of the philosophy of translation was exposed in his latest works by finding in the linguistic (and cultural) plurality the ground of mutual recognition through the practice of translation (and hospitality). He understood it as the fundamental area where the dangers and opportunities of an increasingly globalised world confront both to the philosopher and to the man-of-action, attentive to public discourse and social reality.

Jervolino was a scholar and a politician. His two passions are evident in his scientific-reflective work, where the political interest aroused ethical-practical reflections. Moreover, his reflection on the practice addressed on specific issues of philosophy of liberation, on the thought of Karl Marx (1818-1883) and Antonio Gramsci (1891-1937) reveal a dialectic between thought and commitment, between reflexive research and practical-political project, between theory and action.

*His scholarly works are countless. Among the best-known, we remember: (1) his monographs: Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur [The Cogito and the Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricoeur] ([1984] 1993²), Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto [Pierre Thévenaz and the Philosophy Without Absolute] ([1984] 2003²), Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani [Logic of the Concrete and Hermeneutics of the Moral Life. Newman, Blondel, Piovani] (1994), Ricoeur. L'amore difficile [Ricoeur: The Difficult Love] (1995), Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica [The Words of Praxis. Essays of Hermeneutics] (1996), Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine [Ricoeur: A Hermeneutics of the Human Condition] (2002), Ricoeur. Herméneutique et traduction [Ricoeur: Hermeneutics and Translation] (2007), Per una filosofia della traduzione [For a Philosophy of translation] (2008); (2) *The Ricoeurian anthologies: Filosofia e linguaggio [Philosophy and Language] ([1994] 2000²), La traduzione. Una sfida etica [The Translation: An Ethical Challenge] ([2001] 2002²), Etica e morale [Ethics and Morals] (2007), Ricoeur e la psicoanalisi [Ricoeur and Psychoanalysis] (2007, with G. Martini); (3) *The treatment of collective volumes and international conference proceedings: Filosofia e liberazione [Philosophy and Liberation] (1992, with G. Cantillo), Fenomenologia e filosofia del linguaggio [Phenomenology and Philosophy of Language] (1996, with R. Pititto), L'eredità filosofica di Jan Patočka [The Philosophical Inheritance of Jan Patočka] (2000), Ermeneutica e traduzione. Il dono delle lingue [Hermeneutics and Translation: The Gift of Languages] (2003, with R. Pititto), Linguaggi, fenomenologia, ricerche cognitive [Languages, Phenomenology, Cognitive Research] (2004, with R. Pititto) and La traduzione: incontro fra le culture [Translation: Meeting Between Cultures] (2005).***

In this issue we reprint his essay La reciprocità dei soggetti come principio etico-politico. Per una ermeneutica della com-passione [The Reciprocity of Subjects as an Ethical-Political Principle: For a Hermeneutics of Com-passion], originally published in the volume Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica [The Words of Praxis. Essays of Hermeneutics].

This special issue collects the contributions of Marcelino Agís Villaverde, Lorenzo Altieri, Francesca Brezzi, Vereno Brugiattelli, Vinicio Busacchi, Daniele Cananzi, Carla Canullo, Annalisa Caputo, Marco Casucci, Daniella Iannotta, Giuseppe Martini and Pierluigi Valenza.

In his essay, Hell is to Love no Longer: The Depth of Fault and the Height of Forgiveness, Agís Villaverde reflects on the complexity of forgiveness, which is difficult 'to give and to receive, and to conceive'. Only love is, due to its peculiarity, a phenomenon capable of dissolving the impasse that forgiveness generates. In the essay From Text to Action, to the Body: Corporeity and Perception Between Semiotics and Philosophy of Language, Altieri, following Ricoeur and Jervolino, reflects on the dialectic between language and interpretation. He understands semiotics and hermeneutics as activities rooted in bodily and experiential practice thus beyond textuality. The essay by Brezzi, The Ethics of Translation for a Plural Europe, is concerned with the ethical aspects of translation, highlighting how Ricoeur's ethics of translation might constitute the common ethos which a plural Europe needs. In Asceticism of Thought and Openness to Otherness in the Philosophical Reflection of Domenico Jervolino, Brugiattelli discusses two central aspects of Jervolino's research: the question of otherness and the asceticism of thought. He proves their interconnection and the implications for Jervolino's humanistic philosophy. With his work Reception of Paul Ricoeur in Italy: The Work of Domenico Jervolino and the Role of the Italian Institute for Philosophical Studies of Naples, Busacchi, starting from the late recognition of Ricoeur in France,

reconstructs and documents the role played by Domenico Jervolino and the IISF of Naples in promote the French Philosopher, his thinking and his knowledge and studies. Cananzi, in the essay Translation, Identity, Society: The European Case of Cultural Multiplicity, writes about the Jervolinian perspective on the philosophy of translation applying it to the concrete case of the European Union. Translation as a Moment of Peace: The Happy Challenge of Domenico Jervolino is the title of the essay by Canullo, with which the author emphasizes the peculiarity and value of Jervolino's work to combine philosophical and political hermeneutics around the question of translation and his profound political significance. In her essay Ricoeur Reader of L'amore difficile: In Dialogue with Domenico Jervolino, Caputo examines the dialectic between the French thinker and the Neapolitan scholar on The Difficult Love. She indicates a fertile, path open between philosophical hermeneutics and Biblical Hermeneutics. Casucci, in his contribution Some Remarks on the Ricoeurian Reception of Heidegger: Starting from Il cogito e l'ermeneutica of Domenico Jervolino, underlines the Ricoeurian reading of Jervolino, his alternation and tension between elements of proximity and distance in Ricoeur's reception of Heideggerian thought. With the essay From Subject to Translation: Domenico Jervolino's Contribution to a Psychoanalytic Hermeneutics, Martini examines the texts in which the Neapolitan scholar elaborates aspects of Psychoanalysis. He then identifies the unifying leitmotif 'in the passage from the subject matter to the philosophy of translation'. Finally, Valenza, in the essay For a Hermeneutics of Incompleteness: Ricoeur and Jervolino in Dialogue, develops an interesting interpretative analysis around the reflexive developments of Jervolino between Soi-même comme un l'autre and La mémoire, l'histoire, l'oubli. He shows how it is not the philosophy of translation but the philosophy of incompleteness to characterize the last speculative horizon of Ricoeur. A horizon connected to the Ricoeurian idea of

phenomenology of religion, a horizon that ranks between thought and life. The collection of contributions ends with an apostille from Daniella Iannotta, Domenico Jervolino, or the Disappearance of a Friend.

Through this choral tribute to Domenico Jervolino we hope to have reconstructed the breadth of his philosophical interests, his theoretical lines but above all the bonds of friendship and esteem that over the years have intertwined-in high Ricoeurian style-between several Italian and International figures. For this reason, this is a 'choral' remembrance and homage, a way of witnessing the esteem towards the scholar with whom interest and reflections have been shared over the years, in the conviction that to germinate them, they need to be share and participated among those who have a common vocation. A vocation (and the interest towards a reflection) that seeks in History, in Psychoanalysis, in the texts, places where to meet men and try to build together "shared worlds", for others to inherit, within an infinite thread of interpretations.

M. Agís Villaverde
Giovanna Costanzo
Vinicio Busacchi

Editorial

Casi un año después de la muerte de Domenico Jervolino (Sorrento, 10 de noviembre de 1946 - Roma, 27 de febrero de 2018) Critical Hermeneutics quiere dedicar un número especial al académico italiano. Discípulo de Pietro Piovani (1922-1980) y Paul Ricœur (1913-2005), Jervolino se ha ocupado de la hermenéutica filosófica desde los años setenta del siglo pasado, siguiendo y apoyando, en Nápoles, la enseñanza de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) y, a partir de los años ochenta, la de Ricœur, del cual pronto se convirtió en un intérprete muy importante. Ha ocupado el cargo de catedrático en el ámbito de la Filosofía teórica, enseñando hermenéutica, filosofía del lenguaje y filosofía de la religión en la Università degli studi di Napoli "Federico II", enseñanza estrechamente relacionada con su investigación científica, en la cual que ha sabido conectar de modo original y productivo aspectos fenomenológico-hermenéuticos originales y productivos de filosofía del lenguaje con problemáticas ético-prácticas de hermenéutica filosófica y de filosofía de la acción. La perspectiva de la filosofía de la traducción lleva a la madurez completa una visión articulada y compleja, encontrando en el discurso de la pluralidad lingüística (y cultural) no solo el terreno del reconocimiento mutuo a través de la práctica de la traducción (y de la hospitalidad) sino también el campo fundamental donde los peligros y las oportunidades de un mundo cada vez más globalizado cuestionan tanto al hombre estudioso y de pensamiento como al hombre de acción, atento al discurso público y a la realidad social.

Jervolino fue un académico y un político. Emerge con cierta evidencia cómo en su trabajo científico-reflexivo, la reverberación del

interés político ha encontrado un motivo para detenerse, especialmente en el terreno ético-práctico, aunque no solo. Sus intentos de situar bajo el horizonte más amplio de una reflexión sobre las prácticas específicas, cuestiones de filosofía de la liberación con el pensamiento de Karl Marx (1818-1883) y Antonio Gramsci (1891-1937) aportan la prueba de esta dialéctica estrecha entre pensamiento y compromiso, entre investigación reflexiva y proyecto práctico-político, entre el plano de la teoría y el plano de acción.

Innumerables sus trabajos. Entre los principales, recordamos (1) las monografías: Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur ([1984] 1993²), Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto ([1984] 2003²), Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani (1994), Ricœur. L'amore difficile (1995), Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica (1996), Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine (2002), Ricœur. Herméneutique et traduction (2007), Per una filosofia della traduzione (2008); (2) la antología ricœuriana: Filosofia e linguaggio ([1994] 2000²), La traduzione. Una sfida etica ([2001] 2002²), Etica e morale (2007), Ricœur e la psicoanalisi (2007, con G. Martini); (3) la coordinación de volúmenes colectivos y actas de congresos internacionales: Filosofia e liberazione (1992, con G. Cantillo), Fenomenologia e filosofia del linguaggio (1996, con R. Pititto), L'eredità filosofica di Jan Patočka (2000), Ermeneutica e traduzione. Il dono delle lingue (2003, con R. Pititto), Linguaggi, fenomenologia, ricerche cognitive (2004, con R. Pititto), La traduzione: incontro fra le culture (2005).

En este número reproducimos el ensayo de Domenico Jervolino titulado La reciprocità dei soggetti come principio etico-politico, publicado en el volumen Le parole della prassi. Saggi di Ermeneutica.

El especial que presentamos recoge las contribuciones de Marcelino Agís Villaverde, Lorenzo Altieri, Francesca Brezzi, Vereno Brugiatelli, Vinicio Busacchi, Daniele Cananzi, Carla Canullo, Annalisa Caputo, Marco Casucci, Daniella Iannotta (nota), Giuseppe Martini y Pierluigi Valenza.

En su ensayo, El infierno es dejar de amar: la profundidad de la culpa y la altura del perdón, Agís Villaverde reflexiona sobre la complejidad del perdón, "por un lado, difícil de dar y recibir, por otra, difícil de concebir"; solo el amor es, debido a su peculiaridad, un fenómeno capaz de disolver el dilema que genera el perdón. En el ensayo Dal testo all'azione, al corpo: corporeità e percezione tra semiotica e filosofía del linguaggio, Altieri, procediendo de las lecciones de Ricœur y Jervolino, confronta dialécticamente lenguaje e interpretación, entendiendo la semiótica y la hermenéutica como actividades radicadas en la praxis corpórea y experiencial y, por tanto, profundizando el campo del más allá de la textualidad. El ensayo de Brezzi, Etica della traduzione per un'Europa plurale, profundiza en los aspectos éticos de la traducción, destacando, en la línea de Ricœur, cómo la ética de la traducción puede constituir el ethos común que necesita la Europa plural. En Ascesi del pensiero ed apertura all'alterità nella riflessione filosofica di Domenico Jervolino, Brugiatelli se centra en dos aspectos centrales del trabajo de investigación del estudioso napolitano, la cuestión de la alteridad y el ascetismo del pensamiento, mostrando la interconexión e implicaciones de ello en la filosofía humanista jervoliniana. Con su contribución Ricezione di Paul Ricœur in Italia. L'opera di Domenico Jervolino e il ruolo dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, Busacchi, a partir del reconocimiento tardío de Ricœur en Francia, reconstruye, documentándolo, el papel desempeñado por Domenico Jervolino y el ISIF de Nápoles en el apoyo al filósofo francés, profundizando en su pensamiento y promoviendo su conocimiento y estudio. Cananzi trata

en el ensayo Traduzione, identità, società. Il caso europeo della molteplicità culturale, la prospettiva jervoliniana sobre la filosofía de la traducción, aplicándola al caso concreto de la Unión Europea. La traduzione come momento di pace. La sfida felice di Domenico Jervolino es el título del ensayo de Canullo, con el que la autora subraya la peculiaridad y el valor de la operación jervoliniana de conjugar hermenéutica filosófica y política en torno a la cuestión de la traducción, haciendo de este modo emerger la profunda significatividad política. En el texto, Ricœur lettore dell'Amore difficile. In dialogo con Domenico Jervolino, Caputo, examinando la dialéctica que se desarrolló entre el pensador francés y el estudioso napolitano en torno al texto L'amore difficile, da indicaciones de un camino todavía (productivamente) abierto entre hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica. Casucci, en su contribución. Alcune note sulla ricezione ricœuriana di Heidegger. A partire da Il cogito e l'ermeneutica di Domenico Jervolino, destaca la especificidad de la lectura ricœuriana de Jervolino, capaz de captar la alternancia y la tensión entre elementos de proximidad y distanciamiento en la recepción de Ricœur del pensamiento heideggeriano. Con el ensayo Dal soggetto alla traduzione: il contributo di Domenico Jervolino per una ermeneutica psicoanalitica, Martini examina los textos en los que el estudioso napolitano ha prestado atención a los temas y aspectos del psicoanálisis, identificando un hilo conductor unificador "en el tránsito desde la cuestión del sujeto a la filosofía de la traducción". Finalmente, Valenza, en el ensayo Per un'ermeneutica dell'incompiutezza. Ricœur e Jervolino in dialogo, desarrollan un interesante análisis interpretativo en torno a los desarrollos reflexivos de Jervolino entre Soi-même comme un autre y La mémoire, l'histoire, l'oubli, mostrando cómo, en última instancia, no es la filosofía de la traducción, sino la filosofía de lo incompletud, lo que caracteriza, incluso en la comprensión jervoliniana, el horizonte especulativo

último de Ricœur, un horizonte conectado con la idea ricœuriana de la fenomenología de la religión, un horizonte que se coloca entre el pensamiento y la vida. La colección de contribuciones termina con una nota de Daniella Iannotta, Domenico Jervolino, ovvero la scomparsa di un amico.

A través de este homenaje coral a la figura de Domenico Jervolino, se han reconstruido intereses filosóficos, líneas teóricas, pero, sobre todo, los lazos de amistad y estima que a lo largo de los años se han entrelazado, en el más alto estilo ricoeuriano, entre diferentes figuras del panorama italiano e internacional. Por esta razón, la adhesión ha sido "coral" en el recuerdo y en el homenaje, una forma de dar testimonio de la estima hacia el estudioso con el que a lo largo de los años compartieron intereses y reflexiones, en la creencia de que para hacerlos germinar es necesario participar entre aquellos que muestran la misma vocación. La vocación y el interés por una reflexión que busca en la historia, en el psicoanálisis, en los textos, lugares donde se encuentran los hombres y tratan de construir juntos "mundos en común" para dejarlos a los otros, dentro de una trama infinita de interpretaciones.

Marcelino Agís Villaverde

Giovanna Costanzo

Vinicio Busacchi

Editoriale

A quasi un anno dalla scomparsa di Domenico Jervolino (Sorrento, 10 novembre 1946 – Roma, 27 febbraio 2018) Critical Hermeneutics vuole dedicare un numero speciale allo studioso italiano. Discepolo di Pietro Piovani (1922-1980) e di Paul Ricœur (1913-2005), Jervolino si è occupato di ermeneutica filosofica sin dagli anni Settanta del secolo scorso, seguendo e sostenendo, a Napoli, l'insegnamento di Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e, a partire dagli anni Ottanta, quello di Ricœur del quale è presto diventato importantissimo interprete. Ha ricoperto il ruolo di professore ordinario nel settore di Filosofia teoretica insegnando Ermeneutica, Filosofia del Linguaggio e Filosofia della religione presso l'Università degli studi di Napoli "Federico II" – insegnamenti strettamente connessi alla sua ricerca scientifica, la quale ha saputo connettere in modo originale e produttivo aspetti fenomenologico-ermeneutici di filosofia del linguaggio con problematiche etico-pratiche di ermeneutica filosofica e filosofia dell'azione. La prospettiva della filosofia della traduzione porta a piena maturazione una visione articolata e complessa trovando nel discorso della pluralità linguistica (e culturale) non solo il terreno del mutuo riconoscimento attraverso la pratica della traduzione (e dell'ospitalità) ma l'ambito fondamentale ove i pericoli e le opportunità di un mondo sempre più globalizzato chiamano in causa sia l'uomo di studio e pensiero sia l'uomo d'azione attento al discorso pubblico e alla realtà sociale.

Jervolino è stato studioso e politico. Emerge con una certa evidenza come nel suo lavoro scientifico-riflessivo il riverbero dell'interesse politico abbia trovato motivo di ricaduta – in special

modo nel terreno etico-pratico, ma non solo. I suoi tentativi di collegare sotto l'orizzonte più ampio di una riflessione sulla prassi specifiche questioni di filosofia della liberazione con il pensiero di Karl Marx (1818-1883) e Antonio Gramsci (1891-1937) portano la prova di questa dialettica stretta tra pensiero e impegno, tra ricerca riflessiva e progetto pratico-politico, tra piano della teoria e piano dell'azione.

Innumerevoli i suoi lavori. Tra i principali, ricordiamo (1) le monografie: Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur ([1984] 1993²), Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto ([1984] 2003²), Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani (1994), Ricoeur. L'amore difficile (1995), Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica (1996), Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine (2002), Ricoeur. Herméneutique et traduction (2007), Per una filosofia della traduzione (2008); (2) le antologie ricœuriane: Filosofia e linguaggio ([1994] 2000²), La traduzione. Una sfida etica ([2001] 2002²), Etica e morale (2007), Ricoeur e la psicoanalisi (2007, con G. Martini); (3) la curatela di volumi collettivi e atti di convegni internazionali: Filosofia e liberazione (1992, con G. Cantillo), Fenomenologia e filosofia del linguaggio (1996, con R. Pititto), L'eredità filosofica di Jan Patočka (2000), Ermeneutica e traduzione. Il dono delle lingue (2003, con R. Pititto), Linguaggi, fenomenologia, ricerche cognitive (2004, con R. Pititto), La traduzione: incontro fra le culture (2005).

In questo numero riproponiamo il saggio di Domenico Jervolino intitolato La reciprocità dei soggetti come principio etico-politico, pubblicato nel volume Le parole della prassi. Saggi di Ermeneutica.

Lo speciale che presentiamo raccoglie i contributi di Marcelino Agís Villaverde, Lorenzo Altieri, Francesca Brezzi, Vereno Brugiatelli, Vinicio Busacchi, Daniele Cananzi, Carla Canullo, Annalisa Caputo,

Marco Casucci, Daniella Iannotta (*postilla*), Giuseppe Martini e Pierluigi Valenza.

Nel suo saggio, El infierno es dejar de amar: la profundidad de la culpa y la altura del perdón, Agís Villaverde riflette sulla complessità del perdono, «da una parte, difficile da dare e da ricevere, da un'altra difficile persino da concepire»; solo l'amore è, per la sua peculiarità, fenomeno capace, di sciogliere l'empasse che il perdono genera. Nel saggio Dal testo all'azione, al corpo: corporeità e percezione tra semiotica e filosofia del linguaggio, Altieri, procedendo dalla lezione di Ricœur e Jervolino, pone in dialettica linguaggio e interpretazione, intendendo la semiotica e l'ermeneutica come attività radicate nella prassi corporea ed esperienziale e, dunque, approfondendo il campo dell'al di là della testualità. Il saggio di Brezzi, Etica della traduzione per un'Europa Plurale, approfondisce gli aspetti etici della traduzione evidenziando, sulla linea di Ricœur, come proprio l'etica della traduzione possa costituire quell'ethos comune di cui necessita l'Europa plurale. In Ascesi del pensiero ed apertura all'alterità nella riflessione filosofica di Domenico Jervolino, Brugiattelli pone a tema due aspetti centrali nel lavoro di ricerca dello studioso napoletano, la questione dell'alterità e l'ascesi del pensiero, mostrandone l'interconnessione e le implicazioni nella filosofia umanistica jervoliniana. Con il suo contributo Ricezione di Paul Ricœur in Italia. L'opera di Domenico Jervolino e il ruolo dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, Busacchi, partendo dal tardivo riconoscimento di Ricœur in Francia, ricostruisce, documentandolo, il ruolo giocato da Domenico Jervolino e dall'IISF di Napoli nel sostenere il filosofo francese, approfondirne il pensiero e promuoverne la conoscenza e lo studio. Cananzi mette a tema, nel saggio Traduzione, identità, società. Il caso europeo della molteplicità culturale, la prospettiva jervoliniana sulla filosofia della traduzione applicandola al caso concreto dell'Unione Europea. La traduzione

come momento di pace. La sfida felice di Domenico Jervolino è *il titolo del saggio di Canullo, con il quale l'Autrice sottolinea la peculiarità e il valore dell'operazione jervoliniana di coniugare ermeneutica filosofica e politica intorno alla questione della traduzione facendone, così, emergere la profonda significatività politica. Nel testo, Ricœur lettore dell'Amore difficile. In dialogo con Domenico Jervolino, Caputo, esaminando la dialettica che si è sviluppata tra il pensatore francese e lo studioso napoletano intorno al testo L'amore difficile, da indicazione di un percorso ancor (produttivamente) aperto tra ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica. Casucci, nel suo contributo Alcune note sulla ricezione ricœuriana di Heidegger. A partire da Il cogito e l'ermeneutica di Domenico Jervolino, evidenzia la specificità della lettura ricœuriana di Jervolino, capace di cogliere l'alternanza e tensionalità tra elementi di prossimità e di distanziamento nella ricezione del pensiero heideggeriano da parte di Ricœur. Con il saggio Dal soggetto alla traduzione: il contributo di Domenico Jervolino per una ermeneutica psicoanalitica, Martini prende in esame i testi nei quali lo studioso napoletano ha dedicato attenzione a temi e aspetti della psicoanalisi individuando un filo conduttore unificatore «nel transito dalla questione del soggetto alla filosofia della traduzione». Infine, Valenza, nel saggio Per un'ermeneutica dell'incompletezza. Ricœur e Jervolino in dialogo, sviluppa un'interessante analisi interpretativa intorno agli sviluppi riflessivi di Jervolino tra Soi-même comme un autre e La mémoire, l'histoire, l'oubli mostrando come, in definitiva, non sia la filosofia della traduzione, bensì la filosofia dell'incompletezza, a caratterizzare, anche nell'intendimento jervoliniano, l'orizzonte speculativo ultimo di Ricœur – un orizzonte connesso all'idea ricœuriana di fenomenologia della religione, un orizzonte che si colloca tra il pensiero e la vita. La raccolta di contributi si conclude*

con una postilla di Daniella Iannotta, Domenico Jervolino, ovvero la scomparsa di un amico.

Attraverso questo omaggio corale alla figura di Domenico Jervolino si sono ricostruiti interessi filosofici, linee teoriche ma soprattutto i legami di amicizia e di stima che negli anni si sono intrecciati, nel più alto stile ricœuriano, fra figure diverse del panorama italiano e internazionale. Per questo l'adesione è stata "corale" nel ricordo e nell'omaggio, un modo per testimoniare la stima verso lo studioso con cui negli anni si sono condivisi interessi e riflessioni, nella convinzione che per farli germinare occorre la partecipazione fra chi mostra la medesima vocazione. La vocazione e l'interesse verso una riflessione che ricerca nella storia, nella psicoanalisi, nei testi luoghi in cui incontrare uomini e provare a costruire assieme "mondi in comune" da lasciare ad altri, dentro una trama infinita di interpretazioni.

Marcelino Agís Villaverde
Giovanna Costanzo
Vinicio Busacchi

La reciprocità dei soggetti come principio etico-politico.

Per una ermeneutica della com-passione

(The Reciprocity of Subjects as an Ethical-Practical Principle: For a Hermeneutics of Com-passion)

Domenico Jervolino

1.

1.1.

La reciprocità¹ dei soggetti come principio etico-politico. La sola enunciazione di questo tema suscita difficoltà e imbarazzo.

È possibile usare con disinvoltura termini come «soggetto», «principio», «etica», «politica», ignorando il cumulo dei problemi e di interrogativi che essi comportano? Eppure non possiamo fare a meno di correre il rischio insito nell'uso di questi termini, sapendo che lo sforzo per chiarirli non ci mette al riparo dall'ambiguità e dal fraintendimento. Ma si tratta di un "bel rischio" che è necessario correre.

«Soggetto», innanzitutto: in questa nozione paiono aggrovigliarsi i problemi della modernità messa in questione; l'epoca dell'immagine del mondo; il soggetto come spettatore di un mondo divenuto spettacolo, oggetto di rappresentazione e insieme, più segretamente, oggetto della volontà di potenza di quello spettatore troppo interessato.

Ma il soggetto, protagonista dell'avventura moderna del pensare, è fin dall'inizio lo spettatore-dominatore del mondo o piuttosto la

¹ Saggio pubblicato in prima edizione nel volume: Jervolino, D. (1996). *Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica*. Napoli: La Citta del Sole, 21-39.

coscienza acuta della problematicità della condizione umana? Il *cogito* di Descartes deve essere letto alla luce della «canna pensante» di Pascal e dell'interrogativo di Amleto (e del giovane principe, suo fratello nel dubbio, de *La vita è sogno* di Calderón): l'uso epistemologico del dubbio – per giungere al possesso inconcusso della certezza – ne ricopre la radice esistenziale e lo spessore ontologico. Lo ricopre, ma non lo può cancellare. *Quaestio mihi factus sum*, potremmo ripetere con Agostino. Ed è una questione che nasce dal desiderio – *inquietum est cor nostrum*: è l'inquietudine che nasce da desiderio di verità, verità su se stessi, sulla propria vita, desiderio di senso, di una esistenza sensata.

Non possiamo dimenticare che l'*inquietum cor* di Agostino si inserisce in una complessa impalcatura concettuale di carattere metafisico: *fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*. Noi oggi, nell'epoca della secolarizzazione, siamo portati dallo «spirito del tempo» a mettere tra parentesi la premessa e la conclusione, il *fecisti* e il *donec requiescat*: resta il senso profondo dell'inquietudine e il desiderio di senso che la anima.

Che ogni uomo, essere pensante-desiderante, abbia l'assoluto diritto di porre la domanda di una vita sensata: questo mi sembra essere il significato più profondo del principio di soggettività, patrimonio della filosofia moderna, sua eredità cristiana o piuttosto post-cristiana, perché di fronte all'evento cristiano il filosofo si trova, in un certo senso ineluttabilmente, o prima o «dopo» e non può mai aspirare a una contemporaneità con la fede come visione sia pure oscura ed enigmatica (*per speculum in aenigmate*).

Congiungere il pensiero con il desiderio di esistere e lo sforzo – contrastato e precario – per realizzare tale desiderio; fare della verità l'oggetto del desiderio e dello sforzo: questa mi sembra l'intelaiatura profonda della comprensione dell'esistenza come soggettività, comprensione alla quale appartiene in modo essenziale la finitezza

dell'esistere e la minaccia del non senso, ma anche l'apertura dell'impegno testo alla realizzazione di una vita sensata. Vorrei insistere su questa espressione «desiderio di verità», proprio perché in essa è lecito scorgere la costellazione di senso che è propria al soggetto: non il puro e semplice desiderio nella sua forza vitale, ma la forza e il potere della vita orientati verso il senso. La vita sensata che è la verità desiderata appare peraltro come qualcosa da realizzare (una *praxis*) e non come mera rappresentazione. Secondo le parole dell'Apostolo, si tratta di fare la verità nella carità.

Tale lettura *etica* del soggetto sembra peraltro essere in contrasto con il tratto individualistico della soggettività moderna, per la quale l'*altro* ha fatto sempre problema e si presenta piuttosto come oggetto di dominio o come soggetto minaccioso. Che il principio moderno della soggettività abbia dato vita all'individualismo pratico e politico e all'assolutizzazione di un soggetto monologico e narcisista sul piano teorico, qui non viene contestato. Anzi, si potrebbe avanzare un'ipotesi interpretativa: il soggetto che si chiude in se stesso e che pretende di dominare il mondo e gli altri, ridotti ad oggetti, è la contropartita di una percezione dolorosa e minacciosa dell'altro nel suo potenziale di violenza: *homo homini lupus; bellum omnium contra omnes*.

Ciò che viene messo in questione è che questa percezione delle cose sia fatale e originaria, sia di diritto cioè il senso della soggettività in quanto tale. Già l'antico poeta contrapponeva all'*homo homini lupus* l'*homo homini deus*. Si tratta solo di un'alternativa edificante ovvero il riconoscimento reciproco dei soggetti può essere rettammente fondato nel senso stesso della soggettività?

La violenza dell'uomo nei confronti dell'altro uomo oltreché essere una verità di fatto è anche una verità di diritto?

Nel rispondere a questa domanda vorrei avanzare l'ipotesi che le filosofie moderne della soggettività che si iscrivono nell'eredità del *co-gito* sono probabilmente indifese di fronte al potenziale distruttivo della

violenza che si manifesta nei rapporti interumani, ma che sarebbe ingiusto considerarle come fondamento teorico di un soggettivismo prepotente e oppressivo. Esse sono piuttosto un baluardo debole che non complici e giustificatrici. Esse ci ricordano che al soggetto appartiene come retaggio una singolare solitudine. L'io può chiudersi in se stesso, spettatore del mondo e degli altri, oppure la sua solitudine di fronte al mondo e agli altri diventa solo una tappa da assumere, ma anche da superare, in una sorta di singolare ascesi come quella che viene realizzata nell'*epoché* fenomenologica. In questo caso la solitudine del soggetto è la condizione per riconoscere all'altro una sua solitudine essenziale, il senso della sua inalienabile intimità di soggetto. È la solitudine che non è sottomessa alla maledizione biblica: guai a chi è solo, ma è la solitudine monastica che consente una più intensa comunione con ciascun uomo o donna che viene al mondo alla luce del Verbo che abita nell'uomo interiore. (Ricordiamo la chiusa agostiniana delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl!).

Ho usato intenzionalmente il termine «monastico», perché nel solipsismo metodologico del filosofo del *cogito* vedo un'analogia a livello etico-politico con l'atteggiamento del monaco che di fronte ai barbari si rifugia nel clostro, atteggiamento che è di pura fuga, ma comporta anche l'individuazione di un luogo privilegiato di ricomposizione dell'umano. Troppe volte parliamo della filosofia moderna dimenticando lo sfondo tragico delle guerre (dalle guerre di religione dell'età di Cartesio alla guerra totale del nostro secolo). La filosofia non ferma la guerra e la barbarie, ma si contrappone ad esse, almeno nell'uomo interiore.

Discorso sensato contro la violenza, la filosofia è allora intrinsecamente etica; le possibilità di lotta per una vita sensata sono storicamente condizionate: per il filosofo esse rappresentano l'utopia di una «realizzazione» della filosofia. Priva di possibilità concrete di

realizzazione, la filosofia può ridursi al ruolo di un nobile *memento mori*, pure, nella sua vera aspirazione essa è *non mortis, sed vitae meditatio*.

1.2.

Il senso dell'umano in me è tale solo se condiviso con gli altri, poiché la mia stessa identità di «canna pensante» è un essere che è stato assunto e non che si è posto da sé.

La mia soggettività è un dono: io sono l'altro dell'altro e solo a tale condizione sono io. Vero è che si muore da soli, ma solo il vivente muore e la vita è intrinsecamente relazione ad altri. Se il morire è un atto della nostra vita, lo è solo a condizione di diventare un riconoscimento della nostra inserzione nell'essere grazie alla comunità degli uomini.

Il principio di soggettività comporta una critica permanente del soggetto, della tentazione soggettivista del soggetto. La soggettività, piuttosto che essere un possesso, è una domanda su noi stessi, una domanda che suppone lo spazio di un discorso possibile, una intersoggettività data *ab initio* come condizione della sensatezza del domandare e del rispondere.

Essere di desiderio, il soggetto ritrova nel desiderio il suo altro; un desiderare solitario è impensabile. Anche nel desiderio solitario l'altro è implicato in modo fantasmatico, in quanto io divento l'altro del mio desiderio. Se il desiderio vitale nella sua dialettica interna tende a rompere la chiusura del soggetto in se stesso e ne rivela la condizionatezza e il bisogno dell'altro, il desiderio di verità, vale a dire il bisogno di una vita sensata, al di là del gioco di rimandi fra me e l'altro, comporta un senso comune del desiderare, una universalità di valore del desiderio. La «canna pensante» che sa di esistere e di morire è unita a tutti coloro che fanno nello stesso modo di esistere e di morire, la canna pensante è un principio di comunione e di compassione.

A questo punto – di fronte a questo interrogarsi sulla compassione – seguendo l'esempio di Paul Ricoeur che non ha cessato di insistere sul valore maieutico delle opere dell'invenzione fantastica per la ricerca del senso – vorrei lasciarmi istruire dalla commozione suscitata in me da un'opera d'arte che evoca i grandi temi della pace e della guerra, della violenza e del potere.

Vorrei partire dalla suggestione esercitata da un grande capolavoro appartenente ad un'arte giovane come il nostro secolo, per riprendere, istruito dal potere evocativo delle immagini e del racconto, la tematica filosofica che ci concerne più direttamente: la com-passione come principio etico-politico.

2.

2.1.

L'ultimo capolavoro del grande regista giapponese Kurosawa, *Ran*, costituisce una moderna rilettura dello shakespeariano *Re Lear*. Il film del maestro giapponese ha il fascino dei grandi racconti che ci trasportano in un mondo incantato, fascinoso e crudele, ma non è difficile scorgere nelle figure luccicanti del Giappone feudale un'esperienza disincantata e desolata del mondo che solo gli uomini del nostro secolo hanno consumato fino in fondo con l'immane tragedia dell'Olocausto, esperienza che ha avuto il suo prototipo nel genocidio del quale sono stati vittima i figli di Israele, ma che ha avuto anticipazioni e repliche anche in Oriente, a danno dei popoli soggetti ai vari «signori della guerra», ed è poi culminata nella dimensione, per la prima volta sperimentata nella storia, della distruzione nucleare, di cui proprio il popolo del Giappone è stato dolente e martoriato testimone. Per questo appaiono tutte significative le «trasposizioni» dal prototipo shakespeariano al nuovo esito di Kurosawa: c'è un gioco di rimandi e di differenze che potrebbe essere assai sottilmente analizzato e che dice il valore universale del discorso del regista giapponese, nel suo tentativo di trovare un terreno

comune alle tradizioni occidentale ed orientale, ma anche il carattere singolare, senza precedenti, di una tragedia che, prima di essere europea o giapponese, appartiene all'umanità contemporanea.

Le tre figlie di Lear diventano tre giovani principi in Kurosawa, ma il cambiamento più rilevante ci pare consista nel fatto che, fin dall'esordio, il registro del conflitto col Padre si sposta dal terreno dell'amore filiale e della sua espressione in parole (eccessiva e falsa nelle due prime figlie di Lear, semplice e sincera in Cordelia, che viene perciò ingiustamente diseredata; come si avverte, fin dalle prime battute, il gran secolo del Barocco: eccesso del linguaggio e illusione delle apparenze!) al terreno di un progetto politico. Il Gran Principe del film di Kurosawa vuole dividere tra i suoi tre figli il potere acquistato in anni di violenza e di guerre e così garantirsi una vecchiaia pacifica. Anche qui il terzo figlio parla il linguaggio della verità e si contrappone al Padre, dal quale viene rinnegato e bandito. Egli dice chiaramente la stoltezza del progetto paterno di ignorare il seme di violenza contenuto nel dominio. Ciò che viene messo in questione è la presunzione di innocenza del potere: bellicoso e violento, esso suscita guerra e violenza. Anche il *Re Lear* shakespeariano è suscettibile di una lettura politica, nel contrasto fra maestà regale e umiliazione del sovrano folle ed abbandonato da tutti, affidato alle cure del Matto e del Povero Tom. Anche lì la tragedia dei rapporti parentali si fa politica e perfino metafisica, se letta nella prospettiva dell'interrogazione secentesca sul rapporto fra realtà e apparenza. Ma il potere non appare così intrinsecamente impastato di violenza come nella tragedia moderna: al cattivo duca si oppone il buon Re. In Shakespeare è il duca cattivo, Cornovaglia, che cava gli occhi al vecchio Gloucester, colpevole di essere fedele a Lear, ma egli trova alla fine la sua punizione, insieme con le due figlie malvage, così come si lascia intendere che lo stesso Gloucester espia, subendo il supplizio, un antico peccato carnale. I cattivi alla fine vengono puniti e tocca al buon duca di Albany ripristinare un giusto governo nel

regno insanguinato. In Kurosawa è lo stesso Gran Principe, il suo Lear, ad avere commesso non solo ingiustizia verso il figlio minore ma delitti ancora più orrendi, come quello di aver distrutto le famiglie dei suoi nemici ed aver cavato gli occhi al bimbo di uno di essi, lo stesso che, divenuto adulto, in una capanna gli rende ospitalità nel momento della sventura e riconosce come sia difficile estirpare dal cuore il seme del risentimento e dell'odio. Egli, povero e cieco, non c'è ancora riuscito; sicché il suono del flauto, al quale affida la sua unica possibilità di espressione, assomiglia piuttosto ad un implacato grido di accusa. Ci riuscirà forse nella dolcissima scena finale – pochi fotogrammi nei quali è racchiusa la risposta ai drammatici interrogativi che attraversano l'intera vicenda – dove, allorché ormai ogni dolore ha raggiunto la sua estrema misura a ogni scelleratezza è stata compiuta, ritorna sulle rovine del mondo quella esile figura di giovane cieco e, nella penombra, rotta solo dalla luce del Budda compassionevole, s'ode quel flauto sereno e pietoso. La vittima innocente può udire il canto della compassione, che si leva dalle viscere stesse del cosmo. Sono forse gli dei che piangono sull'insano furore dei mortali, come è stato detto poco prima, nello scambio di battute fra il Buffone di corte e il Vassallo fedele: il Buffone folle, controfigura della Ragione in un mondo senza ragione, inveisce contro gli dei, di fronte al colmo delle sventure e ai mali che colpiscono il giusto più ancora che i malvagi; il Vassallo fedele, la voce stessa della fedeltà, corregge la folle Ragione: «Non è vero che gli dei non esistono o che si trastullano nel vedere i mali degli uomini; essi, piuttosto, piangono sulle loro follie».

L'intensa emozione che il film di Kurosawa riesce a produrre nasce, a mio avviso, proprio dalla profondità antica ma anche dalla tragica attualità della visione del potere che esso propone: non c'è un potere innocente, che non sia impastato di violenza e di orrore.

2.2.

La riflessione sul film di Kurosawa coglie il rapporto fra politica e morale nel punto della massima divaricazione. È in questione, si badi bene, non solo il potere tirannico, ma anche quello legittimo. Il Grande Principe è indubbiamente un signore legittimo e la cessione della dignità di capo della casata al primogenito avviene addirittura con atto formale, scritto e firmato. Il diritto ha un'esile parte nella truce storia giapponese di massacri e di battaglie, ma non è sconosciuto, anzi in certi punti diventa cogente, come quando il secondogenito spiega al padre che egli non può rifiutare obbedienza al primogenito, nuovo capo della casa: l'obbligo legale di soggezione all'autorità, in effetti, viene usato in modo sofisticato, per coprire le passioni degli uomini e per giustificare le azioni derivanti dai loro impulsi violenti; infatti, il secondogenito ha già deciso di ribellarsi al padre e di allearsi al fratello maggiore in modo strumentale, mirando a prenderne il posto. Sarebbe certamente un'ingenuità ignorare che l'umanità ha lottato, tra l'altro, anche per conquistare un concetto e una pratica del diritto superiore a quella che appare in una storia ambientata in un mondo ancora feudale; pure, se ci guardiamo attorno, non ci accorgiamo forse che il diritto offre barriere tuttora deboli al prevalere di impulsi violenti e omicidi all'interno delle stesse società «evolute», che le istituzioni stesse del diritto sono ben lontane dall'aver eliminato dal loro interno ogni forma di inutile ed irrazionale violenza, ma soprattutto che i rapporti tra gli stati ed i popoli sono ancora, in una prospettiva planetaria, dominati dal diritto del più forte, piuttosto che dalla forza del diritto?

La lezione di Kurosawa ancora una volta apparirà tragicamente attuale e non confinata alle favole antiche di un mondo di guerrieri feudali. È una diagnosi del mondo contemporaneo che coincide con quella che leggiamo in Eric Weil, uno dei più acuti filosofi del nostro secolo, che lungamente ha meditato sulla violenza e sulla filosofia come progetto di sensatezza che si contrappone dialetticamente alla

violenza, della quale è impastata la storia dell'umanità che finora abbiamo conosciuto:

L'umanità non si è ancora liberata dal bisogno naturale; la violenza regna, almeno come possibilità onnipresente, regna anche tra i gruppi più avanzati; ciò che sussiste del mondo, dei mondi sensati, serve troppo spesso come paravento alla lotta per il predominio e dissimulazione di interessi che non osano confessarsi, e si preferisce così creare smarrimento in coloro che si desidera sottomettere o tenere sottomessi (Sichirollo, 1984: 21).

Ma è appunto lo stesso Weil che scrive:

Solo l'uomo conosce e nomina la violenza, l'assurdo, ciò che non ha senso e gli capita contro la sua volontà e il suo desiderio [...]. L'uomo è questo essere curioso e a nostra conoscenza unico che può dire no al nonsenso. L'umanità ha quindi sempre avuto a che fare con la violenza, almeno quella parte dell'umanità dalla quale discendiamo e che ha saputo organizzarsi per lottare contro la violenza della natura esterna e dare un senso alla propria vita predisponendo dei mondi umani, abitabili, sensati, che si è data delle regole di vita e le ha fondate sulla base di quell'immagine del grande Tutto del quale sapeva di fare parte. Questa umanità ha lavorato, e ha fatto della poesia – se si vuol concedere di dare a questo termine la sua accezione più larga, cioè quella di invenzione di mondi sensati (16).

La «poesia» come «invenzione di mondi sensati»: un significato ampio del termine, al quale mi è caro accostare quello ricœuriano di

«poetica», nell'espressione pregnante di «poetica della volontà» o «della libertà» (Ricœur, 1967³: 31–36)², riporta ancora una volta queste note alla immagine finale del film di Kurosawa: un'immagine di bellezza, il canto di un flauto che dice la pietà contro la violenza. La pietà come com-passione, come apertura all'altro uomo che soffre, da parte della vittima che riconosce in colui che un tempo fu oppressore un'altra vittima, un altro soggetto sofferente³.

Nella compassione non c'è solo bellezza e virtù, ma anche un principio di riconoscimento reciproco, un principio di socievolezza e l'embrione almeno di una comunità sensata. Una radice etica della convivenza, se non un principio immediatamente traducibile nel linguaggio della politica. Tradotto in termini politici, questo principio potrebbe formularsi nell'interrogativo se sia possibile un potere che nasca dalla compassione ovvero se le vittime possano assumere il potere senza

² Fin da queste pagine il «giovane» Ricœur critica l'illusione della autoposizione del soggetto che, nel momento in cui si pretende origine assoluta di se stesso, concepisce il rapporto con l'altro in termini di signoria e schiavitù. Appartiene all'ordine di una «poetica» compiere l'ontologia del soggetto nell'accoglimento dell'essere come dono e nell'incontro con l'altro, in quella generosità dell'amore che è una sorte di creazione reciproca. Come è noto, Ricœur non ha mai formalmente completato la sua «filosofia della volontà», anche se nelle sue ultime opere, dalla *Métaphore vive* del 1975 a *Temps et récit*, 1983-1985, emergono l'orizzonte di una «poetica» finalmente ritrovata e quindi i prolegomeni della «poetica della libertà» ricercata fin dalla giovinezza.

³ Non abbiamo finora pronunciato il nome di un altro pensatore, il cui insegnamento, peraltro, è presente in queste note, fin dal momento in cui abbiamo fatto ricorso all'espressione «Olocausto», insieme con la memoria dell'esperienza di dolore alla quale è stato sottoposto in questo secolo l'antico popolo d'Israele. L'iniziale richiamo al film di Kurosawa, ci ha suggerito di soffermarci sull'altra faccia dell'Olocausto, l'Olocausto nucleare che minaccia il futuro dell'umanità intera. Ma di Emmanuel Lévinas vorremmo a questo punto ricordare le parole preziose del paragrafo conclusivo del suo capolavoro *Totalità e infinito*: «Porre la metafisica come Desiderio significa interpretare la produzione dell'essere – desiderio che genera il Desiderio – come bontà e come al di là della felicità; significa interpretare la produzione dell'essere come essere per altri [...]. Avventura assoluta, in un'imprudenza primordiale, la bontà è proprio la trascendenza [...]. La trascendenza o bontà si produce come pluralismo [...]. L'unità della pluralità è la pace [...]. La pace [...] non può identificarsi con la fine dei combattimenti che cessano per mancanza di combattenti, per la sconfitta degli uni e la vittoria degli altri, cioè con i cimiteri e gli imperi universali futuri. La pace deve essere la mia pace, in una relazione che parte da un io e va verso l'Altro, nel desiderio e nella bontà in cui l'io contemporaneamente si mantiene ed esiste senza egoismo (Lévinas, 1980: 313–314).

trasformarsi a loro volta in oppressori. Probabilmente si tratta dell'interrogativo etico-politico più importante della nostra epoca che ha conosciuto le rivoluzioni e le contraddizioni degli stati e delle società post-rivoluzionarie.

Il fatto stesso che si ci si ponga questo interrogativo è, nonostante tutte le durezza della realtà effettuale e le delusioni delle esperienze storicamente realizzate, un segno di speranza e un principio di soluzione. Non è poca cosa che si diffonda la consapevolezza che l'uomo non può essere ridotto a mero strumento di un disegno magari nobile e generoso, che i soggetti in quanto capaci di agire e di patire vanno riconosciuti nella loro pluralistica concretezza nella loro irriducibile personalità morale e giuridica. Certo, non è una scoperta dei nostri giorni e sarebbe facile elencare i grandi filosofi, da Socrate a Kant, che ci hanno insegnato queste verità. Nella desolazione dell'uomo contemporaneo, le parole che dicono tali verità risuonano come punti di riferimento che non possono essere cancellati, nonostante tutti gli uragani della storia, le guerre mondiali, i totalitarismi, le dittature, le grandi rivoluzioni, i socialismi «reali». Non è un ennesimo «ritorno» che qui si propone, ma la necessità di ripensare quanto è stato in altre epoche già pensato in circostanze diverse. E lo stesso Weil che nello scritto già citato parla di antiche parole che possono avere oggi nuovo futuro, anche se fuori moda o proprio perché fuori moda. Egli si riferisce alla trinità hegeliana di arte, religione, filosofia⁴, allo spirito assoluto, del quale nella nostra città, ricca di memorie hegeliane, è stata offerta qualche anno or sono una nuova, moderna interpretazione da uno

⁴ «In una parola, la vecchia trinità hegeliana di arte, religione e filosofia ha di nuovo un avvenire, per quanto fuori moda essa sembri – forse perché essa sembra tanto fuori moda. Infatti, l'uomo si esprime in quel linguaggio uno e trino, e così nega e pensa la violenza dell'assurdo e la violenza della propria natura di passioni e di desiderio: l'esprime, la nega e supera pensandola come ciò che la costituisce ma che costituisce ad un tempo, poiché in lui la violenza parla, la possibilità sempre precaria, sempre di nuovo da realizzare, della distinzione del bene e del male, della menzogna e della verità, del nonsenso e del senso» (Sichirollo, 1984: 22).

studioso di origine fiamminga. Ci riferiamo alle lezioni di Théodore F. Geraets sullo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano. Geraets intende lo spirito assoluto come «lo spirito esistente degli individui che si riconoscono reciprocamente come tali»; come il «processo della libera comunicazione» (Geraets, 1984: 31, 35)⁵. Anche se bisogna riconoscere che Hegel non si è liberato completamente di una sorta di «mitologia della ragione», sicché ci è impossibile oggi riproporre una filosofia della storia di stile hegeliano, si può avanzare l'ipotesi che «la concezione hegeliana dello spirito assoluto come riconoscimento acquisiti oggi per noi un significato politico che mancava forse nell'epoca di Hegel. Non sarebbe possibile che nel nostro mondo, lacerato più profondamente e acutamente che mai, la parola d'ordine della conciliazione fra individui di Stati, di classi, di regioni contrapposte, anche senza la fondazione di strutture politiche mondiali, possa essere il più essenziale ed efficace contributo, non soltanto per una stabile coesistenza, ma forse anche per una certa conciliazione politica?» (38).

2.3.

Affiora qui un'immagine inedita di Hegel, Hegel filosofo della pace, riconciliato in primo luogo con Kant, un'immagine ottenuta scavando nello spazio ermeneutico di un possibile Hegel, contro quell'immagine che non solo è più diffusa, ma che certo trova riscontri più plausibili nell'esplicita polemica di Hegel contro il pacifismo e il cosmopolitismo

⁵ Geraets aggiunge nelle sue lezioni (che risalgono ad un seminario napoletano del maggio 1982) che la «libera comunicazione» è possibile solo in quanto è sostenuta «dall'eterna universale, onnicomprensiva domanda circa la verità [...] Una tale comprensione sarebbe assoluta, proprio perché è comprensione dell'assoluto interrogare, senza che la comprensione interrogante giunga mai a conclusione» (Geraets 1984: 35). Si tratta, quindi, di una versione dello spirito assoluto come riconoscimento reciproco fra i soggetti, nella libera comunicazione e nella comprensione interrogante che in qualche modo può essere compatibile con la critica degli assoluti e della pretesa assolutistica e totalizzante del sapere assoluto. Rispetto a tale pretesa resta valida la necessità di «renoncer à Hegel», per riprendere il titolo di un denso capitolo del terzo volume di *Temps et récit* di Paul Ricœur (Ricœur, 1985: 280–299).

kantiano. Si tratterebbe quindi di opporre Hegel a Hegel, lo spirito alla lettera, il non detto al detto esplicito di Hegel.

Pensare con Hegel, contro Hegel, il tema della guerra e della pace significa anche necessariamente ripensare con nuovo favore il Kant della filosofia della storia e della *Pace perpetua*. Pensare Kant dopo Hegel, secondo un'esortazione di Weil ripresa da Ricœur (cfr., Ricœur, 1969: 402–403), significa anche rinunciare all'ingenuità della fiducia illuminista nelle sorti progressive dell'umanità, che cela l'insidia nascosta di un sottile «imperialismo» della ragione, per assumere la drammaticità, più consona allo spirito dei nostri tempi, di un consapevole impegno di *lotta per il senso*. Lotta per un mondo sensato e per una comunità di soggetti che si riconoscono reciprocamente nella com-passione e nel discorso instauratore di senso. Su questo terreno trova il suo alimento e la sua giustificazione il progetto di un ordine giuridico e politico mondiale, che renda storicamente superata la guerra, non utopia senza nerbo né fatale esito del progresso umano ma scommessa storica dell'umanità con se stessa, alla quale è affidata la prospettiva di un futuro degno e ragionevole del genere umano su questo pianeta.

Non c'è dubbio che ogni progetto politico che aspiri a dimensioni e respiro storico debba misurarsi col problema della pace e della guerra e che soprattutto chi ripropone la politica come prassi di trasformazione debba fare i conti con la questione della pace. Anche se a taluno ciò parrà paradossale, l'idea di rivoluzione sociale non può che uscire profondamente trasformata, diremmo quasi contagiata dalla cultura della pace⁶. L'unione di socialismo e di pacifismo può dar luogo ad una nuova

⁶ Cfr., Girardi, 1985: 101–152 e Zanardo, 1986: 15–16: «Avere una cultura della pace significa, alla radice, concepire la convivenza come comunità, unità di me e dell'altro, come trovarsi insieme ad essere oltre i confini [...]. Una cultura che si impenna non sulla pluralità divisa ed ostile dei territori e degli spazi sovrani ma sull'unità della comunità umana, sull'unità della specie, sul superamento dell'esclusione e dei confini, è l'orizzonte entro il quale è solo possibile ormai affrontare seriamente i grandi problemi che ci stanno di fronte». Dell'ampio studio di Girardi vorrei ricordare l'accento posto sul rapporto di reciproca fecondazione fra marxismo e cultura della pace.

figura culturale e politica, nella quale peraltro, a nostro avviso, il socialismo può trovare un suo singolare momento di verità e di autenticità, se è vero che il movimento operaio naufragò e visse la sua grande crisi di fronte alla guerra mondiale e alla sua incapacità di impedirla, nel secondo decennio del nostro secolo.

3.

Ripercorriamo il cammino compiuto in queste pagine: dal patetico di una narrazione di violenza e di sangue emerge una intuizione poetica della pietà e della solidarietà umana all'insegna della compassione. Di qui siamo giunti a riproporre, sulla scorta di antiche parole, un principio di riconoscimento reciproco fra i soggetti come fondamento di una comunità etica e (almeno progettualmente) politica. Il punto di partenza collocato nella meditazione di un autore giapponese ci offre un vantaggio supplementare: quello di sganciare la riflessione fin qui svolta da un contesto «cristiano» e di collocarla nel contesto più ampio di una saggezza «umana», nutrita dalla esperienza universale del dolore e di quella contemporanea dell'Olocausto, che il mondo nato dalla cosiddetta civiltà cristiana ed occidentale ha riservato nel nostro secolo a Ebrei e Pagani (come appunto «pagane» erano per la più gran parte le vittime di Hiroshima e Nagasaki).

Pure avvertiamo che sarebbe possibile una nuova riflessione, se, prescindendo dalle responsabilità storiche della cristianità stabilita, passassimo dal livello della com-passione, a quello della Passione del Figlio dell'Uomo, se assumessimo come punto di riferimento la follia e la saggezza della Croce. Sarebbe, tuttavia, una riflessione che non annullerebbe i risultati di quella precedente, ma che ci farebbe passare dal livello del «senso» a quello della «salvezza», dalla «poesia», nel senso ampio che si è detto precedentemente, alla Rivelazione e all'Annuncio. È un livello rispetto al quale ci avvertiamo profondamente inadeguati: solo chi avrà saputo cogliere nell'Uomo del Golgota il fratello

e il prototipo di tutte le vittime della storia potrà trasmetterne nella testimonianza della fede il massaggio di salvezza.

Tra le vittime del moderno Olocausto dei figli di Israele c'è stata anche la discepola prediletta di Husserl, Edith Stein, fenomenologa ed ebrea, carmelitana col nome di suor Teresa Benedetta della Croce, cremata ad Auschwitz probabilmente il 9 agosto 1942. Di lei vorrei citare, a conclusione di queste note, due brani tratti dalle lettere. Uno è un biglietto scritto alla Priora poco prima di essere assassinata: «Sono contenta di tutto. Si giunge a possedere una *scientia crucis* solo quando si sperimenta fino in fondo la croce. Di questo ero convinta fin dal primo istante perciò ho detto di cuore: *ave crux, spes unica*» (Stein, 1973: 152). L'altro è un brano di una lettera indirizzata qualche anno prima dal Carmelo a suor Adelgundis, che assiste Husserl agonizzante: «Le lettere che ci scambiamo vanno da un letto di morte all'altro», scrive la Stein il 23 marzo 1938. «Oggi la nostra sorella Clara è entrata dolcemente nell'eternità, dopo un anno di patimenti. Le ho raccomandato tanto il nostro caro maestro e lo farò ancora durante la veglia [...]. Non ho preoccupazioni per il mio caro maestro. Non mi è mai piaciuto pensare che la misericordia di Dio si fermi ai confini della Chiesa visibile. Chi cerca la verità cerca Dio, lo sappia o no» (124)⁷.

Non proponiamo per queste note una conclusione edificante, ma una conclusione aperta. Riconfermiamo la nostra convinzione, contro ogni tentazione integralistica, della necessità di un impegno comune di credenti e non credenti nello spazio di un'etica della liberazione e della pace, etica laica ma consapevole di un'eredità cristiana, rispettosa ed attenta alla promozione dei valori umani, dell'umanità dell'uomo, nella vita pratica. Ne abbiamo bisogno in un'epoca di nuove miserie e di nuove barbarie, di nuove inquietudini e di nuovi disorientamenti. E

⁷ Cfr., anche della Stein l'antologia (Bettinelli, 1983) e l'introduzione della Bettinelli (in part., Id.: 43-44 e 48-50).

dall'etica si impone il passaggio alla politica, se si vuole recuperare la dimensione unitaria della prassi di liberazione, insieme individuale e collettiva, sociale e politica. La liberazione come pratica e come progetto, come processo e come compito, in una visione complessiva e articolata, intessuta di sfumature e di vivacità dialettica, capace di dare senso e di aprire orizzonti, di animare l'impegno e la lotta di una vita e di conservare il deposito della speranza.

Della liberazione si può ripetere quello che Brecht diceva del comunismo: esso è «semplicità difficile a farsi». Essa si presenta coi colori dell'utopia, grazie al potere creatore dell'immaginazione, ma chiede di essere attualizzata nella prassi del presente. Non sfuma nella cattiva infinità, è finita come la finitezza concreta e situata delle nostre vite, ma è sempre aperta sull'ulteriorità del possibile. Nella infinitezza potenziale del suo orizzonte, anche la storia passata col suo carico di dolore e di morte viene in qualche modo redenta, o quanto meno è esposta ad una redenzione a venire. Un simile sguardo sulla realtà non appartiene in modo esclusivo al mistico o al credente, anche se egli è chiamato a testimoniare la possibilità e la potenzialità.

Bibliografia

- Bettinelli, C. (a cura di) (1983). *Vie della conoscenza di Dio e altri scritti*. Padova: Ed. Messaggero.
- Geraets, T. F. (1984). *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*. A cura di A. Martorelli. Napoli: Bibliopolis.
- Girardi, G. (1985). La pace, vaglio critico della cultura rivoluzionaria. *Bozze*, gennaio-aprile, 101–152.
- Lévinas, E. ([1974] 1980). *Totalità e infinito*. Trad. it. di A. Dell’Asta. Milano: Jaca Book.
- Ricoeur, P. (1967³). *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l’involontaire*. Paris: Aubier Montaigne [1950].
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit*. Paris: Seuil.
- Sichirrollo, L. (a cura di) (1984). Violenza e linguaggio, E. Borne – E. Weil – P. Ricoeur. *Hermeneutica*, 4.
- Stein, E. (1973). *La scelta di Dio. Lettere (1917-1942)*. Trad. it. a cura della redaz. di Città Nuova. Roma: Città Nuova.
- Zanardo, A. (1986). La pace e le sue ragioni. *Rinascita*, 9, 8 marzo 1986, 15–16.

El infierno es dejar de amar: la profundidad de la culpa y la altura del perdón

*(Hell is to Love no Longer: The Depth of Fault and
the Height of Forgiveness)*

Marcelino Agís Villaverde

Abstract

Fault is the occasion of forgiveness. The expression "difficult forgiveness" means admitting that it is not easy to forgive but neither is it impossible. Forgiveness is an unfinished task that has a double difficulty: on the one hand, it is difficult to give and receive; on the other hand, it is even difficult to conceive. In light of this, we must frame forgiveness between two poles: the depth of fault and the height of forgiveness. Only love is a phenomenon as strange and as difficult to understand as the generosity behind forgiveness.

Keywords: evil, fault, conscience, forgiveness, Jervolino, Ricoeur

Resumen

La culpa constituye la ocasión del perdón. La expresión "perdón difícil" significa admitir que no es fácil perdonar pero tampoco imposible. El perdón es una empresa inacabada que encierra una doble dificultad: por una parte, es difícil de dar y de recibir; por otra, es difícil incluso de concebir. Por todo ello, hay que enmarcar el perdón entre dos polos: la profundidad de la culpa y la altura del perdón. Sólo el amor es un fenómeno tan extraño y de tan difícil comprensión como la generosidad que está detrás del perdón.

Palabras clave: mal, culpa, conciencia, perdón, Jervolino, Ricoeur

Domenico Jervolino ha sido uno de los investigadores que con mayor sagacidad profundizó en la filosofía de Paul Ricoeur. Jervolino se enfrentó a una dificultad que hemos hallado en el camino todos los que, en algún momento, hemos estudiado la obra de Ricoeur siguiendo su proceso creativo, es decir, acompañando a un autor vivo, cuyo pensamiento evolucionaba al hilo de las nuevas publicaciones. Este hecho le llevó no solo a prestar atención a las diferentes obras que iban apareciendo sino a tratar de aportar un esquema de lectura integral que demostrase la coherencia del pensamiento ricoeuriano.

Era un profesor de extraordinaria finura analítica, que compartía en todos cuantos coloquios participaba, como el mejor homenaje a sus interlocutores. Tuve la fortuna de ser su amigo y de coincidir con él en congresos y reuniones científicas de distintos países europeos, entre otros, Italia, Francia, Alemania, Portugal y, por supuesto, España. Fue uno de los primeros profesores a los que invitamos a la Universidad de Santiago de Compostela cuando echaron a andar en 1993 los Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, el primero de ellos dedicado al tema "El discurso filosófico" e inaugurado con una conferencia magistral de Paul Ricoeur. Y, por supuesto, nos acompañó también cuando en el año 2003 dedicamos a Ricoeur la séptima edición de estos Encuentros Internacionales de Filosofía compostelanos, que titulamos "Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur"¹.

Le recuerdo como un sabio poco atento de las menudencias de la vida cotidiana, con sus ojos pequeños y un rostro que conservó joven hasta el final de sus días, como queriendo corroborar la frase de Pablo Ruiz Picasso de que "el que es joven lo es toda la vida". Recuerdo su generosidad y simpatía, prodigada con discípulos lo mismo que con

¹ Están publicadas las actas de ambos Encuentros Internacionales de Filosofía en el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela. El primero en el año 1998 y el séptimo en el año 2005.

maestros. Y, por supuesto, recuerdo varias ocasiones en las que Ricoeur me habló de la "audacia y perspicacia" intelectual de Domenico. Una de estas ocasiones fue con motivo de la aparición del libro de Jervolino: Paul Ricoeur. L'amore difficile (Jervolino, 1995). Esta obra cautivó al filósofo francés, según me confesó, no solo porque realizaba en ella una síntesis original de su pensamiento sobre la hermenéutica del sí-mismo y otros temas agrupados en lo que Doménico bautizó como una «lectura espiritual de Ricoeur», sino porque exploraba territorios inexplorados por el propio Ricoeur².

Otra breve anécdota que me permito compartir en este momento porque ilustra las actitudes de los dos amigos, Jervolino y Ricoeur, se produjo con motivo de la preparación del número monográfico que la revista Anthropos. Huellas del conocimiento (AA.VV., 1998), dedicado a Paul Ricoeur que tuve la oportunidad de coordinar. Recuerdo perfectamente haberle mostrado el material reunido para este número en una de las visitas que Ricoeur realizó a Santiago de Compostela. Al examinar el sumario de la revista se fijó, en particular, en el título de la colaboración de Doménico: "El cogito herido y la ontología problemática del último Ricoeur". Recuerdo que Paul me miró con una sonrisa pícaro y exclamó "del último, no; del penúltimo". A tenor de las obras mayores que todavía restaban por aparecer de Ricoeur, su ironía estaba cargada de sentido.

Doménico, sin embargo, siguió atento, como antes decía, a las publicaciones del maestro francés y dedicó distintos trabajos a temas derivados de la publicación de La mémoire, l'histoire l'oublie, del Parcours de la reconnaissance o de la cuestión de la traducción, que interesó a ambos.

² Ricoeur escribió en el Prólogo de esta obra «Le libre audacieux et perspicace de Domenico Jervolino m'est précieux dans la mesure où il explore des frontières de mon œuvre où je demeure perplexe et où les avancées qu'il propose au-delà de ces points de doute ne constituent à aucun titre des tentatives de récupération» (Ricoeur, 1995: 9).

La muerte de Jervolino el pasado año 2018 cierra una vida fecunda y llena de amor, pues no en vano fue el propio Doménico quien quiso incluir en su libro Paul Ricoeur. L'amore difficile un apartado que tomaba prestada una sentencia del escritor y ensayista francés Bernanos: «L'enfer, c'est de ne plus aimer». Con él quisimos también nosotros titular este trabajo de homenaje a nuestro amigo. Lo he dedicado al problema de la culpa, siempre profunda según Ricoeur, y a la cuestión del perdón, siempre difícil y solo concebible desde la altura de la generosidad y el amor, un auténtico desafío para la razón pero no para los meandros silenciosos del corazón humano.

1. La conciencia culpable

Me gustaría comenzar introduciendo uno de los puntos centrales del pensamiento moral de Sócrates que conocemos como "intelectualismo socrático" ¿Debe el hombre ser sabio para ser moral? ¿El que obra mal lo hace por ignorancia, como defendió Sócrates, y su acción, en el fondo, es un problema de conocimiento o, para ser más precisos, de desconocimiento?

En la pregunta se mezclan, por lo menos, dos aspectos a considerar: el problema del conocimiento como preámbulo de la acción; y el problema del mal, asociado a la condición humana. Tanto Sócrates como Platón y Aristóteles, distinguieron de forma muy precisa las apariencias y la opinión (*doxa*) del conocimiento más elevado, racional o científico, al que llamaron *episteme*. No es el momento de repetir lo que sabemos sobre el conocimiento y sus grados en Platón o sobre la clasificación aristotélica de las ciencias. Aunque el conocimiento y la ciencia han cambiado mucho desde entonces, admitimos sin dificultad que hay un conjunto de saberes elevados, contruidos con el auxilio de la razón humana, que nos ayudan a entender el mundo, y otro conocimiento superficial y doméstico, trivial si lo prefieren, que no rebasa los límites de las habladurías.

Pongo el acento en un olvido de la tradición filosófica sobre el conocimiento y sus modos decisivo para poder conocer y reconocer la culpa. Me refiero a una tercera vía de conocimiento que siempre ha estado ahí y a la que Paul Ricoeur ha prestado atención en obras como *Soi-même comme un autre*, en particular cuando ofrece en los últimos estudios de la obra su propuesta ética bautizada como "Petite Éthique": la *phrónesis*, el conocimiento práctico de la vida, el buen sentido, o sentido común. Con este diminutivo aludimos al hecho de que no se trata del sentido elevado de los asuntos trascendentales, de los que se ocupan la filosofía y la ciencia, sino de las decisiones prácticas que debemos tomar en nuestro día a día y que requieren un necesario grado de reflexión para conducirnos adecuadamente en la vida. Es un conocimiento prudencial, intuitivo, fruto de la experiencia, de la espiral sin fin de nuestro aprendizaje. El conocimiento que alegan rápidamente las personas mayores cuando nos advierten que ellos se han formado en la universidad de la vida. Y tienen razón, si bien este conocimiento práctico no está exento de riesgos. El más conocido, probablemente, el que señala Descartes al comienzo de su *Discurso del Método*: «El buen sentido – nos dice – es lo que mejor repartido está entre todo el mundo, pues cada cual piensa que posee tan buena provisión de él, que aun los más descontentadizos respecto a cualquier otra cosa, no suelen apetecer más del que ya tienen».

Aun aceptando sus riesgos, yo creo que es este un conocimiento imprescindible para conducirnos rectamente en el vida. No necesitamos leer un grueso tratado de moral para saber si nuestra acción es buena o mala, justa o injusta, y si sus efectos serán perjudiciales para nuestro prójimo o para nuestro mundo. Dicho con otras palabras, poseemos un elemental conocimiento que en términos morales llamamos conciencia. La acción mala genera la conciencia de culpa: todos la hemos experimentado alguna vez salvo aquellas

personas que en razón de alguna patología son incapaces de poseer sentimientos humanos y ponerse en el lugar del otro.

En el lenguaje bíblico el término "conciencia" tarda en aparecer porque la lengua hebrea carece de esta palabra que podríamos calificar como "técnica". Por eso en la literatura hebrea se habla del "corazón" para referirse a la conciencia moral como principio y fuente de la acción moralmente responsable. La responsabilidad y la conciencia moral recaen en el corazón (Cf. Job 27, 6; Mc 7, 21, 22). Todavía hoy nosotros decimos que una persona tiene "buen corazón" para expresar la bondad de alguien. La filosofía occidental ha preferido, en cambio, el término "conciencia" (*syneideis*, en griego; *conscientia*, en latín). Cicerón es el primer escritor que lo usa de forma generalizada en su sentido moral y lo usará también Séneca. Es un término que pronto se popularizó, gracias a la influencia de la filosofía estoica. San Pablo lo utiliza profusamente en sus *Cartas* para defender el principio de la libertad interior sobre el criterio judío de la ley: la conciencia que acusa y aplaude es el rasgo que define al hombre libre. Como es natural, él enfatiza la acción del hombre justo que obra en conciencia, que obra libremente, porque su corazón es bueno y no porque la ley le obligue a ello. En una de las Cartas a los *Romanos* escribe:

cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin ley cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos la ley. Y con esto muestran que los principios de la ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia" (Rom 2, 14-15).

Así pues, en materia moral, como decíamos, no es fácil excusar a alguien por falta de conocimiento, por ignorancia, pues nacemos con una conciencia moral, con una voz interior que podemos escuchar o no como parte de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad. La

libertad, como es bien sabido, es una condición que da valor moral a nuestras acciones. La grandeza moral del hombre consiste en elegir y realizar el bien, aunque pueda en razón de su libertad obrar mal. La cuestión de saber si el ser humano es bueno o es malo, si tiende al bien o al mal de manera esencial, nos lleva a la segunda cuestión sobre la condición humana que había dejado pendiente.

2. El mal inscrito en la condición humana

Es, en cierto modo, una reflexión inútil. No sólo porque se han escrito miles de páginas sin que nos hayamos puesto de acuerdo si el hombre es bueno o malo por naturaleza, si nace bondadoso y la sociedad lo pervierte, o si es un ser perverso al que solo el imperio de la ley y el brazo coercitivo del Estado lo pone a raya. La discusión es interesante desde el punto de vista de la historia de la filosofía pero no lleva a ninguna parte. El hecho cierto e incontestable es que el mal existe, que está en el mundo y que el hombre, en razón de su autonomía moral, lleva marcada en su propia constitución la posibilidad del mal moral, pero dicha posibilidad no puede denominarse todavía culpa. «Desde esta posibilidad – escribe el filósofo francés Paul Ricoeur – a la realidad efectiva del mal hay una distancia, un salto: ahí reside todo el enigma de la culpa» (Ricoeur, 1960: 158). Atrás queda toda una larga tradición filosófica que presentaba al mal moral y al mal metafísico como una consecuencia de la limitación constitutiva de las criaturas, pienso en Leibniz, por ejemplo. Según esta nueva posición, «la idea de limitación, tomada en sí misma, es insuficiente para acercarse a los umbrales del mal moral» (149).

Así pues, según la autorizada voz del Ricoeur de *Finitud y Culpabilidad* (1960), el enigma de la culpa es la distancia que media entre la posibilidad del mal y su realidad efectiva merced a la labilidad de nuestra condición. Es cierto que somos frágiles, que podemos caer, y que el mal prospera a través de nuestras limitaciones humanas,

demasiado humanas. Pero entre la posibilidad del mal inscrita en nuestra realidad antropológica y su materialización media la voluntad del hombre por obrar rectamente, la voluntad ética de distinguir lo aceptable de lo inaceptable, el bien y el mal. Media nuestra libertad. Aceptar la labilidad, por lo tanto, no significa aceptar el mal, de la misma manera que para Pascal la grandeza del hombre está en que se conoce a sí mismo como miserable, aunque esta aceptación consciente no sea parte de su miseria por ser fruto del pensamiento, su verdadera grandeza. Idea que expresa con una de las metáforas más célebres de la filosofía: «el hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante» (*Pensées*, § 264). Frente a la labilidad, la voluntad de una vida buena, objeto de la ética; frente al carácter miserable de la condición humana, el pensamiento.

De nuevo nos hallamos ante el problema del conocimiento para añadir, en este caso, un eximente a la responsabilidad personal que contrae como sujeto de la acción. Digo eximente porque la responsabilidad del hombre está condicionada por las limitaciones inherentes a su conocimiento, finitud y libertad. El hombre no es omnisciente y puede desconocer los resultados fatales de una acción, sus efectos colaterales no deseados. El grado de responsabilidad dependerá, por tanto, del grado de conocimiento y de madurez de su conciencia. A ello habría que añadir otros muchos aspectos relacionados con la propia condición humana. El hecho de estar encadenados a una biología que es soporte vital y condiciona instintivamente muchas de sus reacciones espontáneas. Después está esa otra naturaleza que llamamos cultura y que nos condiciona no menos que la primera. El hombre es un ser en el mundo, tal como afirmó M. Heidegger, condicionado por la temporalidad y sometido al vaivén de sus circunstancias íntimas y externas. Un ser histórico que recibe de la tradición una herencia espiritual, unos valores, que tendrá que contribuir a cambiar si de verdad quiere "salvar su circunstancia"

(Ortega y Gasset). Es un ser social que forma parte de instituciones que son a la vez un límite y una ventada al mundo. Todo ello configura una conciencia moral que tiene como referente último la persona, tan poderosa como para sobreponerse a las circunstancias más adversas y a las situaciones límite y tan frágil como para hacerse trizas antes cualquier revés de la vida.

El mal existe en la conciencia dentro de los límites de la vivencia de la culpabilidad. No entro a valorar en qué medida influyen en este sentimiento o vivencia de la culpabilidad aspectos innatos o más bien culturales y aprendidos que orientan al hombre a hacer el bien y a censurar el mal. Lo único que constato es que la vivencia de la culpabilidad se deriva del ejercicio de la conciencia, la capacidad que toda persona tiene para poner en correlación su sentido moral, sus valores y el contenido moral de la conciencia, sus actos. Uno debe ser fiel a sí mismo y cuando deja de serlo su conciencia está ahí para recordárselo generando esta experiencia de culpabilidad que es la punta de un iceberg del que también forman parte otros sentimientos (angustia, tristeza, etc.). La liberación de la culpabilidad nace de esta aceptación consciente de la propia responsabilidad y depende en buena medida de la reparación del mal causado o del perdón de las víctimas. Lo que nos introduce en el último aspecto que quisiera presentar: la interrelación entre justicia y perdón.

3. Culpa y perdón

El hecho cierto es que el hombre yerra, una y otra vez obra mal y obra el mal. En ocasiones se arrepiente porque, como ya he dicho, la voz de su conciencia promueve el arrepentimiento ante el mal cometido. Pero el mal ya está hecho, podrá repararse o no, dependerá de las consecuencias de la acción y falta por saber también si podrá perdonarse. Un nuevo asunto al que voy a referirme únicamente desde la perspectiva de la conciencia moral individual que debe decir qué se puede y no se puede perdonar y cuántas veces se puede perdonar³.

El cristianismo nos ha enseñado a perdonar siempre, “no siete, ni setenta, sino setenta veces siete”. Cristo nos enseñó a poner la otra mejilla, a amar a nuestros enemigos. Es uno de los principios morales más revolucionarios de todas las religiones y de todos los tiempos; el más grandioso y a la vez el más incomprensible desde el punto de vista estrictamente racional. Lo que sitúa al perdón, al perdón con mayúsculas, cuando el mal causado es muy grande, como algo sobrenatural⁴. Pero qué sucede desde la perspectiva estrictamente humana e inmanente.

La culpa, asumida responsablemente por el agente a quien imputamos la acción mala, es la desencadenante del perdón. Un tema que tiene un difícil tratamiento filosófico porque se plantea en el plano del sentimiento. Filósofos como Jaspers situaban a la culpabilidad entre las “situaciones límites” del hombre, relacionándola incluso con las situaciones fortuitas, lo que ilustra perfectamente la dificultad de abordar el asunto desde un punto de vista estrictamente filosófico.

Comencemos por saber desde qué perspectiva se debe analizar la problemática de la culpa. La primera constatación, en este sentido, es la de inscribir a la culpa en la estructura fundamental de la

³ No entro en la dimensión judicial, que ha institucionalizado la imputación de la culpa, reparación de los daños, etc.

⁴ Aunque diga un refrán castellano que “a un gran yerro un gran perdón”.

imputabilidad de nuestros actos. La idea de imputación se relaciona con la de responsabilidad de un agente que debe responder de sus actos ante las instituciones judiciales. La acción puede ser puesta en la *cuenta* del agente que es su verdadero autor, una metáfora que pertenece a la esfera mercantil al igual que la de "deuda" (*Schuld*), para referirse al concepto de imputabilidad. En *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche nos dice que «el capital concepto moral 'culpa' (*Schuld*) procede del muy material concepto 'tener deudas' (*Schulden*)» (Nietzsche, 1966: 804)⁵. (Nosotros decíamos en la penúltima versión del Padrenuestro "perdona nuestra deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores").

Hablar de conciencia culpable, o responsable, implica un acto de autoimputación consistente en atribuirse a uno mismo la culpa: la forma específica de este acto es la *confesión*, definida por Ricoeur como «acto de lenguaje por el cual un sujeto toma sobre sí, asume la acusación» (Ricoeur, 2000: 597). Aunque es un acto de lenguaje, de manifestación responsable, la confesión está relacionada también con un acto de rememoración histórica que es esencialmente inocente. Desde este punto de vista, la confesión se sitúa entre la inocencia metódica de la rememoración y la culpabilidad empírica conscientemente aceptada por el agente. La confesión traza una línea entre el acto y su agente, mecanismo que se repite cuando condenamos una acción moralmente, jurídicamente o políticamente.

La culpa es una trasgresión de una regla, de un deber, pero al mismo tiempo una falta para con los otros. Entre el mal y la culpa media el perdón, aunque no siempre podamos entender el perdón como una actitud equitativa por ser, en determinadas situaciones,

⁵ Esta asociación viene propiciada por el hecho de que en alemán la palabra *Schuld* significa indistintamente tanto "culpa" como "deuda", pero ello no es óbice para reconocer el acierto de esta genealogía nietzscheana en la que se entrecruzan el campo moral con el mercantil.

tremendamente injusto. Al perdonar a alguien que ha hecho el mal y no se ha arrepentido de su acción estamos siendo injustos. Cuando perdonamos sin exigir el arrepentimiento y, si es posible, la reparación del mal causado estamos ofendiendo a las víctimas y siendo nosotros mismos injustos. En ese caso, perdonar es una ofensa a las víctimas y a la memoria inscrita en el plano de la historia que registra una acción mala del pasado. Perdonar, por lo tanto, entraría dentro del ámbito del olvido que Nietzsche presentaba como un subterfugio para no asumir la propia responsabilidad.

Nos hallamos sumidos en una situación en la que la propia existencia del perdón es un desafío. Por una parte, existe y su aplicación es una muestra de la grandeza del espíritu humano; por otra, exige analizar cada situación en particular porque el perdón puede ser un atentado a la memoria, o lo que es lo mismo un subterfugio para no asumir (o hacer cumplir) las responsabilidades derivadas de la acción mala amparándose en el olvido. Y, tal como frecuentemente percibimos del sentimiento popular, hay situaciones en las que si bien perdonar da muestra de una gran altura moral, olvidar significaría una inmoralidad o incluso una muestra de la estupidez humana.

4. El perdón difícil: entre el amor y la generosidad

La palabra clave del perdón es la de "generosidad", detrás de la cual nunca descubriremos ningún interés oculto sino en todo caso un enigma que nunca podrá ser desvelado por completo. Sólo el amor es un fenómeno tan extraño y de tan difícil comprensión como la generosidad que está detrás del perdón. Un fenómeno relacionado con la memoria feliz que puede rememorar fielmente el pasado, aceptar el reconocimiento, reconquistar el recuerdo con ayuda del otro. Una memoria feliz que es también desde entonces memoria en paz. Una memoria que ha aceptado la dialéctica de la reconciliación como superación de la esfera de la culpabilidad. Ello no quiere decir que una

memoria en paz consigo misma, una memoria feliz, justifique la existencia de un olvido feliz. Al contrario, buscar un feliz olvido es una astucia malévola y abusiva contra el espíritu del perdón. Así, con respecto al olvido provocado desde el plano institucional Ricoeur afirma que

el malestar con respecto a la justa actitud a mantener frente al uso y abuso del olvido, principalmente en la práctica institucional, es finalmente el síntoma de una incertidumbre tenaz que afecta a la relación entre el olvido y el perdón en el plano de la estructura profunda (651).

El olvido, profundamente inmoral según había advertido Nietzsche en *La genealogía de la moral*, es una artimaña para eludir la responsabilidad, en unos casos personal pero también histórica, del agente, borrando las huellas de una deuda que no se extingue con el olvido.

El perdón es siempre difícil porque no depende de quién lo solicita sino de quien debe concederlo. La conciencia culpable dispone de la posibilidad de solicitarlo, lo que significa estar a disposición de la generosidad de quien debe perdonar. Lo que en ningún caso podemos solicitar es el olvido.

¿Perdonó Sócrates a los que lo habían condenado injustamente? La indolente conversación que mantiene con sus discípulos y amigos en la prisión, en las horas previas a su ejecución, es una muestra de la serenidad del filósofo ante la muerte. Sócrates no lega para la posteridad una declaración de perdón como la de Jesucristo en la cruz: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen». Pero nos deja en cambio su duda de si la vida es mejor que la muerte. «Es hora de irse, yo para morir, y vosotros para vivir. Quién de nosotros va a una mejor

suerte, nadie lo sabe, solo los dioses lo saben» (Platón, *Apología de Sócrates*: 42 a).

Referencias

AA.VV. (1998). Huellas del conocimiento. *Anthropos* (Barcelona), 180, 1-90.

Jervolino, D. (1995). *Paul Ricoeur. L'amore difficile*. Roma: Studium.

Nietzsche, F. (1966). *Zur Genealogie der Moral; Werke in drei Bänden*, II. München: Carl Hanser Verlag.

Pascal, B. (1962). *Pensées*. Paris: Garnier Éd.

Platón, *Apología de Sócrates*.

Ricoeur, P. (1960). *Philosophie de la Volonté*. Paris: Aubier.

Ricoeur, P. (1995). Préface. In D. Jervolino, *Paul Ricoeur. L'amore difficile*, cit.

Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oublie*. Paris: Seuil.

Dal testo all'azione, al corpo: corporeità e percezione tra semiotica e filosofia del linguaggio

*(From Text to Action, to the Body: Corporeity and Perception
Between Semiotics and Philosophy of Language)*

Lorenzo Altieri

Abstract

These reflections arise from a double teaching: First from those of Ricoeur, and then those of Jervolino. Particularly strong in their interpretation of hermeneutics, and we may say the philosophical practice as a whole, is the urgency of reality – that is, the need to have interpretation, language and praxis converge. From Text to Action and The Words of Praxis are two of the titles that inspire the following thoughts. They indicate a bearing, a direction in which to search. The basic idea is to go "beyond the text", to understand semiotics and hermeneutics as activities rooted in bodily and experiential practice. The impression is that the relationship between classic semiotics and perception is one of disinterest in the best of cases, and in the worst of ill-concealed annoyance. Having developed as a logical-linguistic theory on the one hand, or as a logic of cultures on the other, traditional semiotics did not deal with the subject of perception and experience in a fruitful way, lingering for a long time on a structuralism-based textualism. From this point of view, the meeting between semiotics and phenomenology – which, even before Merleau-Ponty, makes perception the main object of its investigation, and indeed the very field of its own development – has long been deferred. Our attempt to bring semiotics, phenomenology and the philosophy of language together, in a common space to be

drawn, leads us to reflect on the way in which the question of perception has been (or not been) approached at the crossroads of these disciplines. Ours obviously will not be a historiographical reread, but rather a critical one, looking to identify some theoretical nodes that allow us to explore the issues that enliven this reflection. As Ricœur would say, we must move "from text to action".

Keywords: philosophy of language, semiotics, phenomenology, perception, experience, corporality, praxis

Abstract

Queste riflessioni nascono da un doppio magistero: di Ricœur, prima, e di Jervolino poi. È forte nel loro modo di intendere l'ermeneutica, e diremo la pratica filosofica nel suo complesso, l'urgenza del reale. La necessità, cioè, di mettere in contatto interpretazione, linguaggio e prassi. Dal testo all'azione e Le parole della prassi sono due fra i titoli che ispirano le note che seguono. Indicano una direzione di marcia, un senso in cui cercare. L'idea di fondo è quella di andare "oltre il testo", di intendere dunque la semiotica e l'ermeneutica come attività radicate nella prassi corporea ed esperienziale. La sensazione è che la semiotica classica intrattenga con la percezione una relazione che nel migliore dei casi è di disinteresse, e nei peggiori di malcelato fastidio. Essendosi sviluppata come teoria logico-linguistica da un lato, o come logica delle culture dall'altro, la semiotica tradizionale non ha affrontato in modo fecondo la tematica della percezione e dell'esperienza in generale, rimanendo appiattita per lungo tempo su un testualismo di matrice strutturalista. Da questo punto di vista l'incontro tra semiotica e fenomenologia – che invece, anche prima di Merleau-Ponty, fa della percezione l'oggetto principale della sua indagine, e anzi il campo stesso del proprio sviluppo – è stato a lungo differito. Il nostro tentativo di far incontrare, in uno spazio comune tutto da tracciare, semiotica, fenomenologia e filosofia del linguaggio, ci spinge a riflettere sul modo in cui la

questione percettiva è stata (o meno) trattata al crocevia di queste discipline. La nostra non sarà ovviamente una rilettura storiografica, ma critica, cercando di individuare alcuni nodi teorici che ci consentano di sviluppare le questioni che animano questa riflessione. Per dirla con Ricœur, bisogna muoversi "dal testo all'azione".

Parole chiave: filosofia del linguaggio, semiotica, fenomenologia, percezione, esperienza, corporeità, prassi

1. Introduzione

Queste riflessioni nascono da un doppio magistero: di Ricœur, prima, e di Jervolino poi. È forte nel loro modo di intendere l'ermeneutica, e diremo la pratica filosofica nel suo complesso, l'urgenza del reale. La necessità, cioè, di mettere in contatto interpretazione, linguaggio e prassi. *Dal testo all'azione* e *Le parole della prassi* sono due fra i titoli che ispirano le note che seguono. Indicano una direzione di marcia, un senso in cui cercare.

L'idea di fondo è quella di andare "oltre il testo", di intendere dunque la semiotica e l'ermeneutica come attività radicate nella prassi corporea ed esperienziale. Scrive Jervolino:

Che la prassi, l'esistenza o la vita diventino oggetto e possibile compimento di un'ermeneutica, o dell'ermeneutica in quanto tale, significa anche che prassi, esistenza, vita sono attraversate da parte a parte dal linguaggio, che sono pensate in uno col linguaggio, che del linguaggio acquistano la mobilità e la duttilità, la fragilità e la tenacia. In una ermeneutica siffatta il linguaggio non è mai primo o chiuso in una sua autosufficienza, è sempre secondo, ma secondo come una mediazione indispensabile (Jervolino, 1996: 12).

La sensazione è che la semiotica classica intrattenga con la percezione una relazione che nel migliore dei casi è di disinteresse, e nei peggiori di malcelato fastidio. Essendosi sviluppata come teoria logico-linguistica da un lato, o come logica delle culture dall'altro, la semiotica tradizionale non ha affrontato in modo fecondo la tematica della percezione e dell'esperienza in generale, rimanendo appiattita per lungo tempo su un testualismo di matrice strutturalista. Da questo punto di vista l'incontro tra semiotica e fenomenologia – che invece, anche prima di Merleau-Ponty, fa della percezione l'oggetto principale della sua indagine, e anzi il campo stesso del proprio sviluppo – è stato a lungo differito. Ci sono naturalmente delle eccezioni, più o meno recenti: basti pensare all'ultimo Greimas o a Fontanille, Coquet e Fabbri, che si ispirano a un'eredità che incrocia in modo originale Benveniste e lo stesso Merleau-Ponty. D'altronde, sempre Jervolino, ne *Le parole della prassi*, commentando Ricœur, scriveva:

Già a questo livello l'ermeneutica ricœuriana non si arresta all'universo dei segni e dei testi, concepito come un mondo chiuso in se stesso. Tale chiusura è un postulato dal punto di vista semiologico, così come l'intende Ricœur, seguendo il Benveniste, mentre è proprio del discorso vivente l'apertura verso i soggetti che interloquiscono e verso il mondo (79–80).

C'è poi il caso di Peirce, che sebbene avesse concepito il proprio progetto teorico come lo sviluppo di una Logica, non aveva trascurato affatto la questione percettiva, e anzi aveva ideato una disciplina alternativa alla fenomenologia, da lui battezzata faneroscopia. E, naturalmente, in questo solco, la semiotica interpretativa di Umberto Eco. Il nostro tentativo di far incontrare, in uno spazio comune tutto da tracciare, semiotica, fenomenologia e filosofia del linguaggio, ci spinge a riflettere sul modo in cui la questione percettiva è stata (o meno)

trattata al crocevia di queste discipline. La nostra non sarà ovviamente una rilettura storiografica, ma critica, cercando di individuare alcuni nodi teorici che ci consentano di sviluppare le questioni che animano questa riflessione. Per dirla con Ricœur, bisogna muoversi “dal testo all’azione”.

2. Segno, testo, percetto

La ragione principale del prolungato disinteresse della semiotica nei confronti della percezione e dell’epistemologia in generale risiede in una questione che è in realtà assolutamente cruciale per una riflessione filosofica sulla semiotica: la scissione tra segni e percetti. Se la semiotica si occupa per definizione delle cose in quanto segni, non si vede perché dovrebbe anche interessarsi al modo in cui le cose in quanto tali si manifestano. Sulla base di questo assunto, un filone importante della tradizione semiotica ha preferito lasciare tali problemi alla filosofia o alla psicologia, che si sono variamente occupate delle nostre forme di conoscenza. La semiotica, insomma, interverrebbe solo a giochi fatti, e ci spiegherebbe perché il fumo sta per il fuoco, ma non perché (e come) vediamo del fumo. Ma è davvero così? E se sì, come può esistere una semiotica della percezione?

In realtà *non* è così, o almeno non è *del tutto* così: su questa scissione tra segni ed esperienza pesa a nostro avviso l’ipoteca *semio-
logica*, che ha confinato per anni la ricerca all’interno dell’analisi testuale, facendo del testo – o nel migliore dei casi della lingua – il paradigma di tutta la semiotica. Si è così affermata una versione molto logocentrica della semiotica, e le forme della narratività hanno finito per evacuare quelle percettive: allo studio dei fenomeni di formazione ed emergenza del senso si è sostituito uno studio sulla versione *simulacrale* della fenomenicità. A questa tradizione, d’ispirazione eminentemente strutturalista-generativa, si è opposta, in modo non sempre netto, e anzi con aspirazioni dichiaratamente sincretiche, la tradizione

interpretativa portata avanti da Eco sulla scia di Peirce. Senza smarrirci in distinzioni di scuola o di storiografia, cerchiamo di capire i motivi di questa disgiunzione e soprattutto la ragione del recente interesse dimostrato da una certa semiotica nei confronti della percezione, dell'esperienza e della soggettività concreta.

Anzitutto ci preme riaffermare la piena legittimità della semiotica nell'affrontare la questione conoscitiva, se non altro sulla base di quella che dovrebbe essere la sua vocazione originaria come indagine sul senso e sulle sue manifestazioni. Difatti negli ultimi anni, anche sulla spinta di nuove ricerche di matrice diversa – la linguistica cognitiva, le scienze della mente, la neurofenomenologia, la stessa rinascita della fenomenologia d'ispirazione merleau-pontiana – la semiotica si è progressivamente affrancata dall'*imprinting* logico-testuale e ha riscoperto un interesse per i meccanismi percettivi. Si è prodotto una sorta di ribaltamento, che noi stessi auspichiamo: anziché leggere il mondo attraverso le maglie del testo, si è ripreso a considerare i testi delle porzioni – surrogati – di mondo. Non si può sperare di esaurire le logiche di produzione e diffusione del senso rimanendo dentro i confini, per quanto confortevoli, delle pratiche testuali: viceversa, si devono indagare queste ultime a partire dall'esperienza in senso ampio, proprio in virtù della natura necessariamente "parassitaria" del mondo delineato dal testo.

Uscendo lentamente dal recinto narrativo, la semiotica ha re-contrato sulla sua strada la tradizione fenomenologica, e ha riscoperto appieno la propria vocazione *filosofica* – che vogliamo rivendicare con forza. Ma questo nuovo incontro con la fenomenologia non ci pare svolgersi all'insegna di un'effettiva comprensione, e resta pertanto euristivamente limitato. Basso riassume in modo sintetico la situazione ancora ambigua di certa semiotica contemporanea:

Al di là del fatto che si sia fautori o meno di questa svolta, è necessario investigare condizioni di possibilità, rischi e obiettivi euristici di questo eventuale cammino; soprattutto si tratta di riconfrontarsi con la tradizione fenomenologica, cui la semiotica tanto sostiene di riferirsi quanto ha evitato un confronto serrato con i risultati delle indagini di Husserl e Merleau-Ponty sulla percezione in quanto significazione. Ecco che una semiotica dell'esperienza non può più evitare di comprometersi con l'ontologia; passare ai vissuti di significazione, significa per l'indagine semiotica porsi il problema dei diversi regimi di semantizzazione che il soggetto mette in gioco nelle sue diverse prospettive mondane (Basso, 2002: 106).

Le questioni più urgenti per la semiotica di oggi sono tutte sul tappeto: la presa in conto dell'emergenza del senso, l'analisi della fenomenalità, lo sfondo ontologico, il rapporto con la fenomenologia, il problema del soggetto corporeo. A questo punto la scissione tra semiotica e percezione non è più auspicabile, né legittima: naturalmente non si pretende che la semiotica si occupi di psicologia o di neurofisiologia della percezione, ma del formarsi effettivo del significato nella trama dell'esperienza. Il riconoscimento percettivo è già investimento di senso, e dunque mette in moto meccanismi semiotici, i quali poi si arricchiscono nel corso della stessa dinamica esperienziale. L'esperienza percettiva, insomma, viene indagata nella misura in cui è, al tempo stesso, il luogo della gestazione della semiosi *statu nascenti* e l'orizzonte nel quale si dispiega la semiosi in atto. Si badi bene: *l'esperienza*, intesa come flusso interazionale di scambi tra il soggetto e l'ambiente (oggetti, soggetti, azioni), e non il solo *corpo* – su cui pure hanno insistito alcuni autori negli ultimi anni (Lakoff e Johnson sul fronte americano, o Fontanille e Zilberberg in ambito europeo). Il corpo vivo – il *Leib* fenomenologico – è senz'altro il perno dell'esperienza e dunque della nostra

attività cognitiva e semantica: ma non preso isolatamente, altrimenti si rischia di farne un feticcio separato dal mondo in cui naturalmente si muove. Si rischia cioè di rendere il corpo un'altra figura della testualità: un testo – per quanto carnale – slegato dal contesto di riferimento. Non è il corpo isolato a produrre senso o ad avere senso – l'abbiamo già detto e lo ripetiamo – ma il corpo in azione, il corpo immerso nella trama dell'esperienza sensibile fatta di gesti, azioni, percezioni, impressioni, emozioni, ricordi – un complesso di situazioni che insieme producono e decidono la vita del senso.

Un'indagine di questo tipo deve muoversi in quella dimensione che la fenomenologia ha riconosciuto come *Lebenswelt*, intesa come orizzonte antepredicativo dell'esperienza in cui agisce il *Leib*. Si tratta cioè di investigare semioticamente la formazione del senso nel suo contatto con la *vita*, che è appunto la radice comune – *Leben* – di entrambe le parole, mondo-della-vita e corpo-vivo. Chiariamo che l'antepredicativo non significa un vitalismo confuso e spontaneistico, ma lo spazio pre-linguistico e proto-semiotico (Eco, 1997) in cui le regolarità interazionali contribuiscono alla formazione delle strutture semiotiche primarie. Lo scavo genealogico nella tradizione fenomenologica (Husserl, Merleau-Ponty, Patocka, persino Heidegger) permette di ricostruire la trama del senso nello spazio percettivo che non è un "altro" radicale dal linguaggio, ma ciò che inevitabilmente lo precede e lo sostiene nella sua significatività. Il problema di tutte le semantiche formali è sempre stata la scissione di questo pre-linguistico dal linguistico, con l'inevitabile perdita del radicamento del significato nella trama effettiva dell'esperienza. È ciò che l'ermeneutica ricœuriana ha visto con chiarezza, e che con altrettanta chiarezza Jervolino non mancava di sottolineare:

L'ermeneutica, il passaggio obbligato attraverso il mondo del linguaggio e dei segni, è vista come ciò che libera la riflessione fenomenologica dalle sue tentazioni idealistiche. Ricœur

polemizza esplicitamente contro la tendenza a considerare il linguaggio come un universo chiuso in se stesso e a dimenticare che il senso del linguaggio è dire l'altro da sé (Jervolino, 1996: 151).

Specularmente, il rischio di una fenomenologia troppo radicale potrebbe essere quello opposto: e cioè cedere alla tentazione di rendere la dimensione antepredicativa una dimensione separata e conchiusa, spezzando questa continuità tra la semiosi emergente e la semiosi in atto. In realtà la stessa tradizione fenomenologica – dall'ultimo Husserl in poi – ha posto le premesse per una "semiotizzazione" del campo percettivo, che è uno spazio fatto di anticipazioni, protensioni, configurazioni gestaltiche: uno spazio già strutturato, insomma, che poi la semiosi percettiva "taglia" e interpreta secondo le esigenze e i contesti in cui è immerso il soggetto percipiente. Su questo terreno la fenomenologia husserliana e merleau-pontiana può sicuramente incontrare una semiotica attenta alla dimensione percettiva e cognitiva come hanno provato a svilupparla in particolare Peirce ed Eco. La scissione di semiotica e percezione, infatti, è stata giustificata per troppo tempo sulla base del paradigma testuale e della separazione dei piani dell'espressione e del contenuto; tale distinzione non fa parte però della semiotica peirciana (né di quella echiana), ed è proprio da questa constatazione che dovremo ripartire.

3. La frattura metafisica tra espressione e contenuto

Nella prospettiva teorica in cui abbiamo inquadrato la nostra ricerca, la separazione tra espressione e contenuto che caratterizza la tradizione semiologica rappresenta il limite più grande di questa stessa tradizione. La scissione dei due piani, teorizzata in origine da Saussure e poi tematizzata da Hjelmslev, riproduce nella storia della semiotica la frattura tra il sensibile e l'intelligibile che ha marcato la storia della filosofia sin dai tempi di Platone.

Il problema della separazione dei piani si pone con Hjelmslev, che ha fornito un imprinting fortemente logicista alla semiotica, facendo della partizione forma/sostanza un principio generale. È ovvio che un'impostazione astratta e formalistica rende la semiotica totalmente disinteressata alla dimensione sensibile e concreta della percezione e del contatto tra il soggetto e la realtà materiale. Una cosa è ipotizzare – secondo un modello enciclopedico e interpretativo – la reversibilità e la sovrapponibilità dei piani (per cui ogni contenuto può diventare espressione di un altro contenuto e così via); altra cosa è postulare – secondo il modello hjelmsleviano – la totale arbitrarietà dell'attribuzione di espressione e contenuto sulla base di un'impostazione formale. Per questo, tra l'altro, Hjelmslev non attribuisce nessun valore particolare alla dimensione materiale percettiva, dal momento che non riconosce alcuna derivazione del piano d'espressione dall'esperienza del soggetto. È agevole riconoscere in questo disinteresse la pesante ipoteca strutturalista, appiattita sull'aspetto esclusivamente fonologico dell'espressione stessa.

Il *Cours* di Saussure era incentrato proprio sul segno *linguistico*, la cui espressione era inevitabilmente un'immagine acustica. È a partire da ciò che si giustifica l'evacuazione della questione percettiva dall'orizzonte della semiotica: sulla base della distinzione tra la parola (sensibile) e il suo contenuto (astratto), una scienza dei segni deve

occuparsi delle dinamiche del senso, lasciando alla fonetica il compito di studiarne la dimensione materiale.

Questo paradigma logocentrico della *phoné* è stato parzialmente messo in discussione da Jakobson, che pure è stato un insigne linguista, ma molto più attento alla dimensione concreta della produzione segnica. Jakobson esprime una critica esplicita al modello astratto, "algebrico" di Hjelmslev, che mira al massimo distacco del fonema dal suono. Anche se oggi non figura all'interno di una "scuola" precisa, nondimeno Jakobson ha svolto un ruolo fondamentale nell'affermarsi della semiotica contemporanea come disciplina. Umberto Eco è stato tra i primi a riconoscere questo paradosso, e a rivalutare la figura del grande linguista russo: «In realtà Jakobson non ha mai scritto un libro di semiotica perché tutta la sua esistenza è stata l'esempio vivente di una continua Ricerca della Semiotica» (Eco, 1978: 11). Jakobson ha colto più di altri il profondo legame che intercorre tra il linguaggio e il comportamento umano nel suo complesso, tale comportamento essendo sempre *significante*. La ricerca della "significatività" viene estesa a ogni manifestazione di senso – per cui, ad esempio, i poemi di Puškin possono essere interpretati attraverso un codice legato alla scultura: il principio che viene messo in luce nelle analisi jakobsoniane è appunto l'interdipendenza del linguaggio verbale da tutti gli altri sistemi semiotici.

Ma Jakobson ha avuto un altro grande merito storico: quello di avere posto le condizioni per la saldatura fra la tradizione strutturalista, la semiotica peirciana e la fenomenologia di Husserl. A distanza di anni, oggi possiamo apprezzare appieno l'eccezionale portata teorica e diremmo quasi "ideologica" di questa operazione. Alla base del suo lavoro più "tecnico" in veste di esperto di fonologia, infatti, rimane sempre presente lo sfondo teorico della sua ricerca: il linguaggio esiste per produrre significati, ed è inseparabile da questa sua funzione.

Rifuggendo ogni analisi puramente formale, Jakobson coglie l'*istanza significante* che presiede a ogni "dire":

Per poter interpretare e classificare il gioco svariato dei nostri organi fonatori, bisogna prendere in considerazione i fenomeni acustici che ne costituiscono l'obiettivo, *giacché si parla per essere sentiti*; e per poter interpretare, classificare e delimitare i suoni svariati del linguaggio, dobbiamo tener conto del senso di cui sono caricati, *giacché è per essere capiti che si cerca di essere sentiti* (Jakobson, 1978: 43).

La critica a Saussure si gioca proprio attorno alla nozione di fonema. Se per Saussure il segno era comunque un evento mentale, e come tale incorporeo, Jakobson sottolinea invece il carattere necessariamente incarnato dei fonemi nei suoni che li esprimono: pur rimanendo in una dimensione linguistica, se ne evidenzia tuttavia l'aspetto insuperabilmente sensibile. Jakobson stigmatizza in particolare una delle operazioni cruciali svolte dal fondatore dello strutturalismo: l'allargamento all'intero sistema della lingua della caratteristica precipua dei fonemi, ovvero la loro natura differenziale. Saussure ha colto con grande lucidità il carattere puramente negativo dei fonemi, ma poi ha "frettolosamente" generalizzato questa scoperta a tutte le entità linguistiche:

Ora Saussure ha commesso in questo caso il grave errore di confondere due nozioni diverse. Le categorie grammaticali sono entità relative, e i loro significati sono condizionati da tutto il sistema delle categorie di una data lingua e dal gioco di opposizioni all'interno del sistema. È evidente per esempio che la categoria grammaticale del plurale suppone e implica l'esistenza di una categoria opposta, quella del singolare. Ma

ciò che è decisivo per la categoria del plurale, ciò che gli dà il suo diritto di esistenza nella lingua, è il suo valore positivo proprio, cioè la designazione della pluralità (79).

Saussure fa l'esempio del tedesco *Nacht* opposto a *Nächte*, sostenendo che l'uno esiste solo grazie (in opposizione) all'altro. Ma questo – nota Jakobson – è vero solo in parte: certo, i due termini stanno in una relazione diretta, ma hanno senso anche presi isolatamente. Insomma, ciò che vale per il singolo fonema (in questo caso *a* contrapposto ad *ä*) non vale per le parole. Perché? Perché le parole hanno una loro *positività*: «le categorie grammaticali sono anch'esse entità oppositive e relative, ma non sono negative. Ecco dunque la differenza che è sfuggita» (80). Jakobson non lo dice qui esplicitamente, ma a noi pare evidente che le parole traggono tale forza positiva dalla *realtà* cui attingono e di cui sono un segmento. La significatività delle categorie grammaticali trae origine e sostentamento dal loro legame necessario con l'esperienza, o, se si vuole, dal sottofondo ontologico che le sorregge. Mentre i fonemi in quanto tali non hanno nessun evidente potere significativo, le parole al contrario esprimono sempre e comunque porzioni di mondo, frammenti di esperienza che le conferiscono una certa positività.

Seppur mantenendosi sul terreno solido dell'analisi linguistica e fonematica, Jakobson ha probabilmente intravisto il limite *filosofico* prima ancora che *semiotico* dello strutturalismo: la deprivazione degli elementi comunicativi (le parole o i segni in generale) di ogni positività, a vantaggio del punto di vista esclusivamente differenziale. Ma in questo modo si recide il legame fondamentale che tiene insieme i segni e le cose, e così facendo la semiosi perde ogni linfa vitale e finisce per avvatarsi su se stessa facendosi puro gioco di scarti senza alcuna forza euristica. Se i segni sono tali, se la semiosi cioè esiste e si espande, è sulla base di quel legame, ovvero sullo sfondo del mondo e all'interno

della trama esperienziale lungo la quale il senso si dipana. L'annoso problema dello strutturalismo sta tutto in questo "errore originario" di aver creduto possibile trasporre all'intero universo della significazione qualcosa che esiste assolutamente soltanto per il sistema fonemico: questa enfaticizzazione della negatività differenziale ha prodotto una progressiva chiusura della semiotica strutturale su se stessa, e la perdita conseguente di un'autentica dimensione semantica e ontologica.

Si potrebbe concludere che la contestazione di Jakobson al modello formale non sia apparentabile a quella mossa dalla semiotica di stampo "merleau-pontiano" (Fontanille e Zilberberg su tutti): quest'ultima sarebbe eminentemente ideologica e filosofica, laddove la critica jakobsoniana muoverebbe da presupposti pratici, operativi, legati allo studio della fonologia. In realtà a noi pare che in ultima istanza anche la posizione del linguista russo sia riconducibile al riconoscimento del valore "sensibile" e "corporeo" del significato e della sua articolazione. Non è infatti il "corpo" in azione anche nella produzione del fonema? La scrittura in termini fonemici del linguaggio non è forse la registrazione codificata di una prassi corporea precedente? È ovvio dunque che la fonematica rechi in sé la traccia di quella "gestualità" articolatoria in cui corpo, senso e materia fanno tutt'uno.

La semiotica di Greimas ha ulteriormente complicato questo quadro: da un lato, infatti, egli inaugura un fitto confronto con la tradizione fenomenologica, aprendo un fecondo filone di studi legati proprio alla dimensione semiotica della corporeità e degli affetti; dall'altro, però, la realtà esterna non viene mai considerata da Greimas nella sua dimensione pre-semiotica, ma sempre come qualcosa di semiotizzato o semiotizzabile. L'orizzonte percettivo, insomma, non è mai indagato come luogo di formazione delle strutture della significazione, anche per effetto del paradigma testualista che lo stesso Greimas ha contribuito a costruire. La distinzione tra esteroceettivo ed interoceettivo, inoltre, non fa che scavare ancora di più la scissione di sensibile e intelligibile,

recepando in semiotica – almeno da questo punto di vista – la medesima impostazione della fenomenologia idealistica di Husserl. La chiusura della semiotica nel recinto testuale rende il senso la sua stessa possibilità di trasformazione, in un circolo ai nostri occhi quanto mai vizioso. Su questo punto non possiamo che concordare pienamente con la critica mossa da Paolucci (2009) contro il “dentro laboratoriale” della semiotica *simulativa* greimasiana. Tuttavia, anche la proposta teorica che Paolucci contrappone, tra gli altri, al modello generativo, ci pare soffrire – proprio sotto questo rispetto – di difficoltà analoghe. Quando egli dice, ad esempio, che «la differenzialità immanente ai valori semiotici» è un «principio assolutamente irrinunciabile per un approccio semiotico», ma che deve essere «continuamente in traduzione con un *fuori*» (Paolucci 2009: 183), noi naturalmente consentiamo: ma il suo stesso approccio, radicalmente strutturalista, non ci sembra in grado di dialogare davvero con il mondo esterno. Se, difatti, non si riconosce nessuna proprietà e nessuna sostanzialità alla realtà extra-testuale (sia essa segno, oggetto o interpretante), ma si vuole che tutto esista solo all’interno di una rete analogica di relazioni, come è possibile per questa rete “agganciare” le esperienze reali? Se tutto possiede solo un’*identità trasduttiva*, come si può determinare il concetto stesso di “fuori” contrapposto al “dentro” di un testo? Torniamo alla stessa aporia: per tra(s)durre degli elementi, bisogna pure che degli elementi ci siano, e posseggano certe caratteristiche *proprie*. Il rischio di una semiotica in cui l’interpretazione diventa un *avatar* della struttura è quello di smarrire il reale che si vorrebbe interpretare.

In quest’alveo si sono inseriti i lavori della scuola francese post-greimasiana, che ha approfondito il lavoro dell’ultimo Greimas attorno all’orizzonte estetico. Com’è noto, nelle opere della maturità Greimas ha cercato di completare il modello narrativo con uno studio delle passioni che andasse ad integrare l’analisi delle azioni condotta nell’ambito del Percorso Generativo. Con Fontanille ha tentato così di gettare i

lineamenti di una *semiotica delle passioni* in grado di restituire il senso di elementi fondamentali quali le emozioni, le tensioni, le disposizioni umorali e psicologiche degli attanti. L'origine dei meccanismi passionali viene individuata nel cosiddetto *timismo*, una categoria pathica che si esprime nella diade euforia/disforia, declinata sull'asse positivo/negativo lungo il quale si definiscono i giudizi di valore. A partire da questi studi, ancora fortemente centrati su analisi molto lessematiche e testualistiche, si è sviluppata una *semiotica dell'estesia*, che aspira a ripristinare un legame tra il *senso* – tradizionale oggetto di studio della semiotica – e i *sensi* – che invece la semiotica classica aveva a lungo trascurato. Ecco venire alla ribalta i *corpi* – corpi sociali, corpi sinestesi, corpi desideranti: i corpi di quegli attanti di cui si era sempre e solo studiato il parlare ben formato e le relazioni già testualizzate, e dei quali si riscopre ora invece il fondo pulsionale, la dimensione intersomatica, in una parola *l'imperfezione*.

Dell'imperfezione comincia a occuparsi dunque la semiotica al termine della sua parabola generativa, ed è significativo che per questo varco si faccia strada la corporeità all'interno del recinto semiotico. Così Fabbri e Marrone (2001) hanno parlato a ragione di «rivoluzione estetica, per cui le componenti sensoriali contribuiscono attivamente a costruire i piani semiotici, e il corpo diventa il luogo della genesi del timismo profondo. La semiotica giunge al corpo passando dunque per i sensi, ma naturalmente esistono molti "corpi" e molti modi diversi di intendere il "corpo". Ai fini della nostra ricerca interessano meno i "corpi sociali", i corpi cioè già culturalizzati e inseriti nella trama politica dell'intersoggettività. La nostra vuole essere una indagine sulla formazione e sull'emergenza del senso nel cuore dell'esperienza viva, ed è per questo che siamo più sensibili alla semiotica dell'impronta di un Fontanille, ad esempio, ma soprattutto alla semiotica interpretativa che può incontrare in modo fecondo la tradizione fenomenologica e quella linguistico-cognitiva. L'operazione tentata da Fontanille è comunque

molto interessante e presenta indubbiamente dei punti di contatto con la nostra ricerca.

Anzitutto condividiamo la lettura "storica" di Fontanille che individua nell'impostazione formalista e logicista della linguistica strutturale l'iniziale esclusione del corpo dalla teoria semiotica. All'interno del paradigma classico, condiviso come abbiamo visto sia da Saussure che da Hjelmslev, la relazione segnica è intesa essenzialmente come una relazione logica, e non come un'attività creativa che chiama in causa un operatore (il soggetto). Si spiega così l'assenza della questione del corpo che fa tutt'uno con l'oblio della soggettività, che è un altro annoso problema della semiotica tradizionale:

La funzione semiotica, per come viene concepita dalla teoria del linguaggio hjelmsleviana e greimasiana, deve essere infine rivista e completata. Infatti, i due piani del linguaggio (l'espressione e il contenuto) sono dotati ciascuno di un livello sostanziale e di un livello formale. Questo dispositivo resta valido da tanto di quel tempo che oramai ci si accontenta di un approccio "formale" (essendo inteso che con "formale" si designa qui la definizione della funzione semiotica in termini di "presupposizione reciproca" o di "relazione necessaria" tra i due piani, vale a dire secondo un principio logico). Ma se si accorda al corpo (alla propriocettività) il ruolo di mediazione tra questi due piani, ecco allora che il dispositivo hjelmsleviano deve essere rivisto, rendendo necessaria una complessiva reinterrogazione dell'articolazione di questa mediazione corporale (Fontanille, 2004: 234).

Fontanille introduce dunque il *soggetto incarnato* proprio in qualità di *operatore di semiosi*:

Nel momento stesso in cui ci si interroga sull'*operazione* che riunisce i due piani del linguaggio, il corpo emerge come fattore indispensabile; che lo si assuma come "sede", come "vettore" o come "operatore" della semiosi, esso appare in ogni caso come la sola istanza comune alle due facce (o ai due piani) del linguaggio in grado di fondare, garantire o realizzare la loro unione in un insieme significante (20).

Come abbiamo sottolineato in precedenza, la stessa tradizione generativa greimasiana rimane un'analisi logica della testualità, un "simulacro formale" in cui il passaggio dai vari livelli avviene secondo schemi di tipo logico, cosicché il testo "si parla" e "si svolge" in modo quasi automatico:

Se si assumono invece le conversioni come "fenomeni", e non come operazioni logico-formali, esse appaiono allora come operazioni che implicano un soggetto epistemologico dotato di un corpo, il quale percepisce i contenuti significanti per poi elaborarne e svilupparne i valori. A ogni cambiamento del livello di pertinenza, possiamo imputare la riarticolazione delle significazioni all'attività di questo operatore sensibile e "incarnato" (21).

Ecco due elementi importanti reintrodotti con forza nel cuore della semiologia: le conversioni di senso intese come "fenomeni" e il corpo riscoperto come l'autore incarnato di quelle conversioni. In particolare, Fontanille ravvisa nel movimento senziente il cuore di questa *sintassi sensibile* in cui si articola la semiosi del mondo naturale: «La sintassi senso-motoria si propone, infatti, come il prototipo di ogni sintassi sensibile incarnata [...]. La sintassi senso-motoria verte sull'interazione tra un sistema materiale e delle energie» (40-41). Secondo uno schema

che sembra rievocare più la psicoanalisi freudiana che la fenomenologia di Merleau-Ponty, Fontanille descrive una complessa *energetica* che di fatto deciderebbe di questi fenomeni di conversione. Egli individua così "due soggetti", rappresentati da due figure distinte: un *Me-carne*, concepito come la sede e la sorgente della sensomotricità, istanza di referenza, persistenza materiale, prensione semiotica; e un *Sé-corpo*, inteso come l'identità in costruzione nell'esercizio semiotico. In effetti Fontanille non è interessato a una "spiegazione" dell'*embodiment* – motivo per cui rigetta ogni apporto proveniente dalle ricerche cognitive – ma ad un altro tipo di ipotesi: individuare la distinzione tra l'istanza sensomotoria di referenza (Me) e l'istanza corporale in costruzione nel processo significante (Sé) – distinzione che si produce nell'interazione tra materia ed energia. Ma come avvengono questi fenomeni di conversione? Ancora una volta, è il corpo l'operatore della semiosi: interiorizzando le figure del mondo naturale, le interazioni con l'esterno sensibile, il corpo agente e senziente crea significato. Sulla base di questo assunto, che possiede una sua indubbia euristica, Fontanille rilegge criticamente la tradizione semiotica precedente: Greimas, che pure delle conversioni timiche ha fatto uno dei *leitmotiv* della sua opera, non è mai arrivato a elaborare una semiotica del corpo; il cognitivismo riconosce una correlazione ma l'attribuisce a una proprietà dell'esperienza e non alla funzione semiotica (Fontanille cita il caso di Mark Johnson); infine, Peirce ha intravisto il ruolo del corpo ma non ne ha fatto il centro del processo semiotico. Parimenti, aggiunge l'autore francese, il grande assente nell'ultima semiotica di Eco è il corpo: l'esperienza minima del senso, ossia del fatto che c'è qualcosa che ha un senso, implica l'incontro di due movimenti: il mondo in divenire (in cui si profilano "linee di resistenza") e il movimento del corpo.

Ma ciò che stiamo facendo è scrutare la formazione di un qualcosa per qualcuno, la co-emergenza degli attanti "me" e

“mondo per me”. Il riconoscimento di un qualcosa che ha senso poggia in questo caso sulla morfologia resistente dell'essere e nel contempo sull'esperienza che ne facciamo; e siamo incapaci di parlare di tale esperienza (fissare, attirare, tendere verso, spingere ecc.) se non in termini direttamente o indirettamente sensomotori (207–208).

Senza dubbio questo *excursus* critico di Fontanille tocca alcune verità, ma è altrettanto vero che la sua proposta teorica presta il fianco a molteplici obiezioni. Il limite principale della semiotica fontanilliana ci pare risiedere nel fatto che essa rimane acriticamente solidale con il modello biplanare classico, senza metterlo mai davvero in discussione. A nostro avviso, il problema di una semiotica che voglia davvero incontrare la fenomenologia sta proprio nel superamento dello schema strutturale tradizionale che individua un piano dell'espressione e un piano del contenuto nettamente separati. Crediamo che si debba disfarsi di una scissione troppo rigida dei piani e riscoprire l'emergenza del senso nell'intreccio vivo dell'esperienza. Bisogna cioè ritrovare l'intelligibile nel sensibile, e soprattutto l'impronta (tema caro a Fontanille) del sensibile nell'intelligibile. Ma per fare questo occorre anche disfarsi del paradigma linguistico (parola/contenuto) che ci sembra ancora pervicacemente dominare in semiotica, anche nella semiotica fontanilliana. È questa la via battuta dalla linguistica cognitiva, che ha cercato di ritrovare la centralità del corporeo nella vicenda del Senso, attraverso una critica radicale del modello logico-filosofico e una riscoperta profonda della dimensione semantica ed esperienziale.

4. Il corpo nella mente: *embodiment* e significato nella linguistica cognitiva

La nostra esplorazione della questione della corporeità e della percezione nell'universo semiotico non potrebbe dirsi completa senza un

riferimento importante a quella variegata corrente che va sotto il nome di linguistica cognitiva. Una galassia di matrice spiccatamente nordamericana, ma a cui ha prestato attenzione anche la semiotica italiana, da Patrizia Violi allo stesso Eco.

La semantica cognitiva nasce in aperta opposizione con il cognitivismo classico, con il generativismo chomskiano e con la filosofia logica del linguaggio. Si tratta di ricerche iniziate verso la fine degli anni Settanta, e che nel corso del tempo hanno coinvolto autori molto diversi tra loro, tra cui Lakoff, Johnson, Jackendoff, Fauconnier, Langacker, Talmy. Nonostante gli stili e le posizioni siano spesso distanti, si possono tuttavia individuare almeno due esigenze forti condivise da tutti gli autori: 1) la necessità di studiare il cervello e il significato senza ridurre l'uomo a delle componenti naturali come i neuroni e le sinapsi, tenendo conto piuttosto della dimensione semantica della nostra identità e del nostro agire; 2) la volontà di studiare il linguaggio come meccanismo cognitivo, e non come una manipolazione di simboli astratti, riscoprendo in questo modo il radicamento corporeo della mente.

Solo se ricollocata nel cuore dell'esistenza incarnata e nell'orizzonte dell'essere-nel-mondo, la questione della genesi e della comprensione del senso può sperare di trovare uno sviluppo. I significati non sono nel cervello, così come non sono negli oggetti; ma sono all'interfaccia tra il corpo e il mondo, in quello spazio in cui si delinea una mente intesa come *macchina semantica*. Un'interfaccia che non è riducibile ad uno schema S-R, input-output, ma che coinvolge il nostro proiettarci sull'orizzonte mondano, la nostra memoria corporea, la nostra intenzionalità inconscia, il nostro contatto pathico e prassico con le cose significanti. Il paradosso più stridente della robotica sta proprio nel fatto che le macchine sembrano capaci di risolvere i problemi che coinvolgono le capacità intellettive più elevate – in particolare il ragionamento astratto e il calcolo algoritmico – ma si rivelano ostinatamente inadeguate a decifrare, e persino a percepire, i problemi più banali della

vita quotidiana. In altre parole, una macchina è priva di quello schema corporeo e di quella capacità enciclopedica e inferenziale che caratterizzano ogni soggetto vivente.

Sembra quindi necessario – come da tempo argomentano Longo e Clark – dare un corpo al computer, affinché il computer non sia solo in grado di calcolare, ma di *pensare*. I significati che consentono a una mente di apprendere e svilupparsi non sono mai autarchici, forme pure di dominio sintattico: qui sta anche il limite opposto di una fenomenologia eidetica, illusa di poter isolare la coscienza in una rete di leggi pure, disincarnate. I significati sono radicati nell'esperienza di relazione, nell'incontro con i corpi immersi nella *Lebenswelt* che fornisce il sostrato comune, condiviso alle nostre esperienze. Comprendere è cosa assai diversa dal calcolare, anche quando il calcolare si spinge a velocità inafferrabili per la mente umana: una mente artificiale può tentare di emulare l'attività dei neuroni, ma affinché si dia pensiero è necessaria la comprensione vitale dei simboli, dell'esistenza come tessuto integrato di sintassi, semantica, pragmatica, trascendenza del vissuto rispetto alla forma, al suo *eidos*. Proprio in questa dimensione "semantica" del rapporto tra mente e mondo si collocano le ricerche della linguistica cognitiva. Qui si collocava anche il nocciolo della critica che Ricoeur muoveva a Changeux nel pionieristico *La natura e la regola*.

L'idea di base consiste nel credere che vi sia una relazione fondamentale tra il linguaggio e gli altri aspetti della cognizione umana: pertanto il linguaggio, lungi dall'essere considerato come un'entità autonoma, come un sistema auto-sufficiente governato da leggi proprie, è al contrario studiato in quanto facoltà mentale le cui caratteristiche sono intrecciate al funzionamento integrale della mente umana. L'altro punto decisivo, di conseguenza, consiste nel prendere in considerazione la natura concettuale del linguaggio e a conferire alla semantica un primato in seno alla linguistica: la struttura semantica di ogni esperienza umana si riflette nel linguaggio – e viceversa. La semantica,

quindi, diventa una teoria della comprensione. La terza tesi, assolutamente fondamentale nell'economia del nostro percorso, riguarda la natura del sistema concettuale soggiacente al linguaggio: si tratta dell'ipotesi secondo la quale le strutture cognitive e linguistiche traggono il loro senso dall'esperienza corporea, fisico-percettiva. Questo radicamento esperienziale e carnale dei concetti e dei significati è chiamato *embodiment* ("incorporazione").

Il cognitivismo classico, quello ad esempio della Linguistica Generativa, assume che il pensiero consiste nel manipolare dei simboli astratti e che il funzionamento della mente sia indipendente dai caratteri fisici degli esseri umani (principio del "software indipendente dall'hardware"). La linguistica cognitiva, al contrario, afferma che non vi è separazione tra la mente e il corpo, e che anzi la dimensione mentale si radichi in quella fisica; in effetti essa postula che il nocciolo essenziale del sistema concettuale e simbolico sorga direttamente dall'esperienza corporea. Questa, lungi dall'essere caotica o confusa (il che impedirebbe agli esseri umani di funzionare come degli organismi viventi e d'interagire positivamente con l'ambiente e con i propri simili), è anzi intrinsecamente organizzata e strutturata già prima dell'intervento dei concetti: il fatto stesso di avere un corpo, di essere dotati di movimento, di poter manipolare gli oggetti e in generale ogni nostra interazione fisico-percettiva con l'ambiente nel suo insieme, dà luogo, secondo quest'ipotesi, ad una serie di schemi pre-concettuali basilari i quali a loro volta costituirebbero il fondamento del sistema concettuale.

Il cognitivismo classico immagina le categorie come una serie di proprietà stabili facenti parte di un sistema formale nel quale si articola il pensiero. Le categorie in questo caso sono simboli sintattici senza legami con la realtà esterna cui dovrebbero riferirsi, e la cognizione stessa è intesa come una mera manipolazione formale di tali simboli. Le rappresentazioni legate a queste categorie sono pertanto indipendenti dal contesto e fisse nel tempo. Le proprietà stesse rispondono a

una logica precisa, per cui ogni categoria ammette un certo set di *features* necessarie e sufficienti, tutte di uguale valore e non modificabili – pena la modifica della categoria medesima. Tale visione è stata radicalmente messa in questione a partire dagli anni Settanta, soprattutto dalla cosiddetta teoria dei prototipi elaborata da Eleanor Rosch e poi ripresa in seguito dalla linguistica cognitiva, ma anche da modelli semiotici alternativi a quello strutturalista classico, quale la semiotica enciclopedica di Eco. Il modello prototipico, nonostante alcuni limiti, si è rivelato di grande euristività, e ha trovato un'implicita conferma nelle ricerche cognitive successive. Il prototipo è inteso come il rappresentante migliore di una determinata categoria: la *fitness* di un esemplare dipende essenzialmente dal bagaglio esperienziale dei soggetti. Come afferma la stessa Rosch, i concetti vanno intesi non tanto come rappresentazioni mentali del mondo, quanto piuttosto come degli "strumenti" che intervengono in situazioni concrete, dei "ponti" gettati tra la mente e il mondo nel farsi continuo dell'esperienza. Parallelamente, gli oggetti che costituiscono il livello basico sono quelli con cui gli individui interagiscono sulla base di un "programma motorio unitario".

È dunque una fenomenologia corporea a definire il livello di base, è a partire dal nostro corpo e dal suo muoversi nello spazio che si possono individuare unità discrete nel mondo che ci circonda e queste unità hanno maggiore salienza cognitiva e percettiva quanto più corrispondono a un'interazione unitaria con l'ambiente (Violi, 1997: 161).

Al di là dei limiti che la teoria di Rosch comunque presenta, è interessante sottolineare che la salienza di un oggetto è in relazione al suo impatto nella nostra esperienza – l'interazione fisica innanzi tutto, ma anche l'insieme delle conoscenze che dall'esperienza derivano e che vanno a formare l'enciclopedia di ciascuno.

Anche in questo caso è interessante notare la vicinanza di questa posizione con il pragmaticismo di Peirce, per il quale i concetti sono sempre correlati alle azioni. Intesi come abiti mentali, i concetti svolgono una funzione regolativa nel pertinentizzare il flusso della semiosi illimitata, e al tempo stesso nell'agevolare i processi comunicativi e comportamentali, il tutto all'insegna della formazione di regolarità. Inoltre, un modello categoriale prototipico è implicitamente analogico-inferenziale, e dunque può combinarsi in modo euristico con una semiotica interpretativa. Se gli oggetti vengono categorizzati in base alla loro salienza esperienziale, anche i segni messi in moto dalla semiosi illimitata saranno interpretati secondo un principio di analogia, per cui il significato risulta motivato e non arbitrario.

Un altro punto di grande interesse ci viene questa volta dagli studi di Jackendoff sulla struttura concettuale. Secondo questo autore, nel nostro agire significativo esiste un solo livello di rappresentazione mentale – la struttura concettuale, appunto – con cui sono compatibili le informazioni linguistiche, percettive e sensori-motorie. Questo implica che le informazioni veicolate dai differenti sistemi di rappresentazione del nostro apparato cognitivo – linguistico, visivo, auditivo, motorio, cinestesico – siano compatibili le une con le altre secondo regole di corrispondenza. Se ciò non fosse, il linguaggio resterebbe un sistema isolato dall'insieme delle nostre componenti percettive e cognitive, e non si capirebbe come potremmo essere in grado di parlare di ciò che vediamo e sentiamo.

L'aspetto che più ci interessa coinvolge proprio il livello semantico-percettivo che indaghiamo in questo capitolo: le esperienze percettive non sembrano più definibili *unicamente* nei termini di una particolare attivazione di popolazioni neuronali variamente dislocate nel nostro cervello. Anche senza arrivare agli eccessi "esternalistici" di O'Regan e Noë, questi studi dimostrano l'insufficienza del vecchio paradigma internalista e computazionale, a vantaggio di un approccio più ampio al

corpo e alla sua interazione significativa con l'ambiente. Più in generale, l'individuazione di un legame strettissimo tra azione, percezione e cognizione è probabilmente una delle acquisizioni maggiori delle ricerche recenti sull'*embodiment*, e interessa trasversalmente semiotica, fenomenologia, linguistica, trovando conferme persino negli studi neurologici sui neuroni specchio.

Bibliografia

- Basso, P. (2002). Fenomenologia, semiotica ed estetica. *Filosofia & Linguaggio in Italia* [Atti del convegno]. Cosenza: Università della Calabria.
- Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- Benveniste, E. (1974). *Problèmes de linguistique générale II*. Paris: Gallimard.
- Changeux, J.-P., Ricœur, P. (1998). *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris: Odile Jacob.
- Eco, U. (1968). *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*. Milano: Bompiani.
- Eco, U. (1973). *Il Segno*. Milano: Isedi.
- Eco, U. (1975). *Trattato di semiotica generale*. Milano: Bompiani.
- Eco, U. (1978). Il pensiero semiotico di Jakobson. In R. Jakobson, *Lo sviluppo della semiotica*. Milano, Bompiani.
- Eco, U. (1979). *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. Milano: Bompiani.
- Eco, U. (1984). *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino: Einaudi.
- Eco, U. (1997). *Kant e l'ornitorinco*. Milano: Bompiani.
- Fabbri, P., Marrone, G. (a cura di) (2001-2002). *Semiotica in nuce*, 2 voll. Roma: Meltemi.

- Fontanille, J. (1998). *Sémiotique du discours*. A cura di P. Basso. Limoges: Pulim.
- Fontanille, J. (2004). *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*. Roma: Meltemi.
- Greimas, A. J., Fontanille, J. (1996). *Semiotica delle passioni*. A cura di F. Marsciani, I. Pezzini. Milano: Bompiani.
- Hjelmslev, L. (1968). *I fondamenti della teoria del linguaggio*. A cura di G. C. Lepschy. Torino: Einaudi.
- Jakobson, R. (1978). *La linguistica e le scienze dell'uomo. Sei lezioni sull'uomo e sul senso*. Milano: Il Saggiatore.
- Jervolino, D. (1996). *Le parole della prassi*. Napoli: Città del Sole.
- Johnson M. (1987). *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lakoff, G., Johnson, M. (1998). *Metafore della vita quotidiana*. A cura di P. Violi. Milano: Bompiani.
- Lakoff, G., Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh*. New York: Basic Books.
- Lakoff, G., Johnson, M. (2002). *Elementi di linguistica cognitiva*. A cura di M. Casonato, M. Cervi. Urbino: Quattroventi.
- Paolucci, C. (a cura di) (2007). *Studi di semiotica interpretativa*. Milano: Bompiani.
- Paolucci, C. (2010). *Strutturalismo e interpretazione*. Milano: Bompiani.
- Ricoeur, P. (1989). *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*. Trad. it. di G. Grampa. Milano: Jaca Book.
- Saussure, F. de (1909-1911). *Cours de linguistique générale*. Lausanne-Paris: Payot.
- Violi, P. (1997). *Significato ed esperienza*. Milano: Bompiani.

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, 1967³: 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, 1993²); 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*¹.

Nel *cercare ancora* irrompe una nuova domanda che Jervolino 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

¹ 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 *meticciato* (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 etico².

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.

² 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 condivido³: 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 interpretazioni⁴, 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

³ 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.

⁴ 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, ospitalità⁵ 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

⁵ 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 sec⁶) 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

⁶ 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 (1998⁷). *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. (1993²). *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] 1967³). *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.

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

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

Vereno Brugiatelli

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

Abstract

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

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

Abstract

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

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

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

1. Introduzione

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

2. Lo stile filosofico della riflessione di Jervolino

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

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

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

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

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

3. Il cogito e l'ascesi del pensiero

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Riconoscimento, dono e gratitudine

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

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

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

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

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

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

5. La pratica della traduzione e la filosofia della liberazione

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Alcune considerazioni conclusive

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

Bibliografia

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

Ricezione di Paul Ricoeur in Italia.

L'opera di Domenico Jervolino e il ruolo dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli

(Reception of Paul Ricoeur in Italy: The Work of Domenico Jervolino and the Role of the Italian Institute for Philosophical Studies of Naples)

Vinicio Busacchi

Abstract

Starting thematising Paul Ricoeur's tardive recognition in France, the author examines in this paper the reception of Paul Ricoeur's philosophical research in Italy and the role played by this Nation. He particularly focuses on the contribution offered by Domenico Jervolino and Naples' Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (IISF). The perspective of a scholar emerges which both sustained as well as influenced Ricoeur's work of research and realized in Naples one of the most important laboratories of study and research around different themes. He also generated an original, extraordinarily significant and actual philosophical perspective, that of a philosophy of translation.

Keywords: reception, Jervolino, IISF, translation, recognition, politics

Abstract

Procedendo dalla tematizzazione del tardivo riconoscimento di Paul Ricoeur in Francia, l'autore esamina in questo articolo la ricezione della ricerca filosofica ricœuriana in Italia, e il ruolo giocato da questa Nazione, soffermandosi particolarmente sul contributo di Domenico Jervolino e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (IISF) di Napoli.

Emerge il profilo di uno studioso che ha saputo non solo appoggiare e influenzare significativamente il lavoro di ricerca di Ricœur e fare di Napoli uno dei maggiori laboratori di studio e ricerca sui suoi diversi temi, ma anche generare una prospettiva filosofica, quella di una filosofia della traduzione, del tutto originale e di straordinaria forza attuale.

Parole chiave: ricezione, Jervolino, IISF, traduzione, riconoscimento, politica

1. Del tardivo riconoscimento di Ricœur in Francia

È cosa nota il tardivo riconoscimento in Francia della portata e valore dell'opera filosofica di Paul Ricœur¹. François Dosse ricostruisce in dettaglio il lungo e articolato itinerario intellettuale, professionale e di ricerca del nostro filosofo sullo sfondo di una serie densa e stratificata, sovente intrecciata o sovrapposta, di movimenti, figure e tradizioni di pensiero (spiritualismo, esistenzialismo, filosofia riflessiva, fenomenologia, psicoanalisi, ermeneutica, strutturalismo, linguistica e altro), tradizioni che hanno attraversato e marcato il Novecento, in special modo quello francese e, attraverso esso, il Novecento europeo. Nel libro *Paul Ricœur: Les sens d'une vie*, Dosse rappresenta con efficacia il momento della "consacrazione" di Ricœur in Francia, in coincidenza con la pubblicazione della trilogia di *Temps et Récit* (1983-1985) e *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II* (1986); ciò, prevalentemente, per effetto di un vero mutamento dei tempi e degli spiriti. Così, allora, la consacrazione di un Ricœur ultrasettantenne –

¹ Questo articolo presenta in forma più completa e dettagliata il testo della comunicazione resa a Parigi in occasione delle "Journées d'ouverture du Fonds Ricœur", 2-4 dicembre 2010. L'autore coglie l'occasione per ringraziare ancora una volta Olivier Abel e Catherine Goldenstein dell'invito rivoltogli per quella occasione a dare notizia, assieme a Daniella Iannotta, della realtà della ricerca italiana legata alla figura e all'opera di Paul Ricœur.

già noto, sì, ma immaginato *distante* e solo *parzialmente* conosciuto (nel dibattito interno a tradizioni determinate, come nella fenomenologia, o su domini di forte tensione, comunque definiti disciplinarmente, come nel mondo psicoanalitico francese e presso gli strutturalisti); certamente più noto e meglio recepito oltreoceano, in America.

La redécouverte de Ricœur est alors si intense qu'on a le plus souvent tendance à penser qu'il nous a quittés pour l'Amérique. Alors qu'il n'est jamais vraiment parti, on le croit revenu! Cependant, il y a bien un effet-retour de sa notoriété américaine, mais c'est surtout au renversement de la conjoncture intellectuelle française qu'il doit cette réception, dans des conditions d'écoute qui n'existaient pas dans les années soixante (Dosse, 2001: 602)².

Dosse rende conto in modo dettagliato del riconoscimento, al contrario, accordato a Ricœur all'estero sin dagli anni Sessanta del secolo scorso, specialmente in riferimento alla sua ermeneutica – e, ciò, in stridente contrasto con la situazione in patria ove, tanto fenomenologia quanto ermeneutica, andavano sempre più marcatamente procedendo lungo la linea d'ombra determinata dall'astro dello strutturalismo.

Il quadro va cambiando a partire dai successivi anni Ottanta, quando nuove congiunture culturali si profilano, con un poderoso effetto di riverbero sulle ricerche intorno all'opera del Nostro; dalla Francia al resto del mondo. Prova di ciò è il dato del moltiplicarsi esponenziale di pubblicazioni, tesi dottorali e attività convegnistiche sulla figura e su diversi aspetti tematici, problematici e metodologici delle ricerche filosofiche ricœuriane (dall'Italia alla Spagna, dalla Germania alla

² Sulla tardiva affermazione di Ricœur in Francia si veda anche: Mongin, 1994.

Polonia, dall'America alla Gran Bretagna, al Portogallo, all'Olanda, dai Paesi del Centro-Est Europa alla Cina, al Giappone, all'America Latina). Prima di questa svolta, sono state anzitutto alcune delle principali nazioni europee, l'Italia tra le prime, a interessarsi e approfondire il lavoro filosofico di Ricœur. Basta solo sfogliare la (ben nota) raccolta di bibliografia primaria e secondaria compilata da Frans D. Vansina a partire dalla prima metà degli anni Ottanta (e aggiornata a più riprese) per rendersene immediatamente conto: *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire / Primary and Secondary Bibliography 1935-2000*, questo il titolo (Vansina, 2000)³. Vansina elenca un solo articolo nei contributi in lingua inglese per tutti gli anni Cinquanta (quello [tradotto] di Karl Jaspers, *Reply to my critics* [answer to P. Ricœur's contribution "The Relation of Jaspers' Philosophy to Religion"]; cfr, *Ib.*: 359), due in lingua tedesca (uno dei quali è ancora l'articolo di Jaspers, in versione originale), otto in lingua francese, uno in olandese. Per contro, negli anni Sessanta si contano ventinove articoli in lingua francese, tredici in lingua inglese, nove in olandese, sette in lingua italiana, due in lingua tedesca; mentre si dovrà ancora attendere il decennio successivo per vedere contributi in spagnolo, portoghese, polacco. Per quanto riguarda le monografie, il dato è ancora più eloquente: la prima pubblicazione internazionale esce in Italia (prima che in Francia), nel 1969, a opera di Francesca Brezzi (Brezzi, 1969); la Gran Bretagna dovrà attendere il 1971 (con Don Ihde [Ihde, 1971] e David M. Rasmussen [Rasmussen, 1971]), la Francia il 1974 (con Rosaire Bergeron [Bergeron, 1974]), la Spagna il 1976 (con Gary Brent Br. Madison [Madison, 1976]), *idem* la Polonia (con la traduzione ad opera di Ewa Bienkowska [Philibert, 1976] di una antologia di testi a cura di Michel Philibert Philibert, 1971), la Germania il 1983 (con

³ Un'edizione più aggiornata è quella curata integrativamente da Pieter Vandecasteele: Vansina, Vandecasteele, 2008³.

Michael Böhnke [Böhnke, 1983]), il Portogallo il 1989 (con Manuel Sumares [Sumares, 1989]), i Paesi Bassi il 1997 (con Jan Christiaan Vaessen [Vaessen, 1997]⁴).

Certamente, nuovi aggiornamenti e integrazioni (attuali e a venire) possono precisare e rimodulare un tale quadro che, comunque, già attualmente pare riprodurre in modo effettivo il prospetto dei primi movimenti di interesse verso la figura e l'opera di Ricoeur. Con sufficiente sicurezza, perciò, possiamo affermare che non è in terra francese che si dispiega quel campo di ricerca ed elaborazione che è e sarà vitale per il lavoro filosofico di Ricoeur a partire dagli anni Sessanta, e che determinerà il grande *parcours* filosofico che egli svilupperà e il grande successo di cui si è detto. Già il *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) nasce – come spiega il filosofo stesso, nella prefazione all'opera – «da tre conferenze tenute come *Terry Lectures* all'Università di Yale, nell'autunno 1961» e da «otto conferenze tenute all'Università di Lovanio durante l'autunno 1962, nell'ambito della Chaire Cardinal-Mercier» (Ricoeur, 1991: 7). E, in quest'opera, l'apporto delle ricerche psicoanalitiche d'area francese, ricerche lacaniane incluse⁵, risulta del tutto secondario considerando l'economia argomentativa interna nei diversi capitoli, oltretutto la scelta procedurale. L'*Essai sur Freud* è stato accolto in modo tiepido in Francia, quando non apertamente critico e vessatorio. Come lo stesso filosofo riconosce e spiega:

⁴ Per quanto riguarda le dissertazioni dottorali dedicate al filosofo francese primi risultano i Paesi Bassi (1962) seguiti, progressivamente, da Stati Uniti (1964), Francia (1966), Italia (1968), Spagna (1969) e, più tardi, Germania (1984), Svezia (1994) ecc. Cfr., Vansina, 2000: 318–334.

⁵ Per un approfondimento dei rapporti di Ricoeur con il mondo psicoanalitico francese rimandiamo ai rimandi bibliografici e alla serie di spaccati presentati nel volume Busacchi, 2010. Per una ricognizione dettagliata sulla ricezione francese del *Saggio su Freud*, rimandiamo a: Id., 2013. Infine, sullo specifico rapporto tra Ricoeur e Lacan si può visionare: Id., 2016.

Ce livre sur la psychanalyse fut mieux reçu dans les pays de langue anglaise qu'en France. Là on me reprocha de n'avoir pas parlé de Jacques Lacan, dont j'avais pourtant suivi les séminaires ; mais j'avais choisi de ne pas parler d'aucun des rénovateurs de la psychanalyse, tels Mélanie Klein, Winnicott, Bion, etc, et de traiter l'œuvre de Freud selon les mêmes règles que les auteurs philosophiques que je présentais et discutais dans mes cours de Sorbonne. On insinua aussi que la différence de traitement de l'inconscient entre *Le volontaire et l'involontaire*, très tributaire de Roland Dalbiez, et *De l'interprétation. Essai sur Freud* était redevable à l'influence inavouée de Lacan; c'était oublier la *Symbolique du mal* et mon enseignement à la Sorbonne, où je m'étais concentré, avant de fréquenter les séminaires de Lacan, sur le conflit chez Freud entre modèle économique et modèle linguistique. Le reproche le mieux fondé que les lacaniens aient pu m'adresser est celui de n'avoir jamais rien compris à Lacan. Quoiqu'il en soit de cette polémique qui m'affecta longtemps, je ne publiai à peu près plus rien en France sur la psychanalyse jusqu'à la conférence prononcée à Louvain-la-Neuve, au colloque en mémoire de A. de Waelhens, sur "La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud", en 1982 et publiée dans le volume d'hommages à de Waelhens sous le titre *Qu'est-ce que l'homme ?* [Bruxelles, 1982] (Ricœur, 1995: 37)⁶.

⁶ Interessante l'inquadrimento interpretativo che Domenico Jervolino offre nella sua *Introduzione a Ricœur* (Jervolino, 2003) inquadrando la storia della ricezione del *Saggio su Freud* tra le coordinate culturali della Parigi del tempo e il cammino professionale e personale del filosofo. Scrive: «Critiche e incomprensioni venivano da parte di Lacan e del suo circolo, ma più in generale il fatto che Ricœur andasse controcorrente rispetto al clima strutturalista e nello stesso tempo non si fosse realmente mai integrato nell'ambiente accademico della Sorbona non rendeva certamente facile la posizione del nostro filosofo nella Parigi degli anni Sessanta. Egli cerca di ritrovare quel rapporto comunitario con colleghi e studenti che aveva

Eppure, è stato proprio *l'Essai* a far raggiungere a Ricœur la notorietà in campo internazionale: ha subito una vasta eco, suscitando non solo l'interesse del mondo filosofico e teologico ma anche quello della comunità psicoanalitica e psichiatrica. Nel 1967 esce la traduzione in lingua italiana (ad opera di Emilio Renzi): la prima traduzione italiana di un'opera di Ricœur, oltre che la prima traduzione in lingua straniera del *De l'interprétation* (tra il 1969 ed il 1970 sarebbero comparse le versioni tedesca – *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, 1969 –, inglese – *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 1970 – e spagnola – *Freud: Una interpretación de la cultura*, 1970). Nessuna opera di Ricœur avrebbe successivamente goduto di una così ampia risonanza dentro e fuori i territori della filosofia, né ne avrebbe goduto nel ventennio successivo, fino all'uscita della trilogia di *Temps et récit*. Del tutto diversa è stata, come già si è ricordato, l'accoglienza in Francia di quest'ultima opera – anch'essa, però, modestamente debitrice al mondo della ricerca accademica e scientifica francese. Come riassume Dosse:

C'est durant cette période «américaine» que Ricœur rédige l'essentiel de son grand œuvre: sa trilogie sur l'historicité, *Temps et Récit*. Installé au National Humanity Center (centre de recherche américain), à Chapel Hill, en Caroline du Nord,

sperimento nei suoi anni di Lignon e di Strasburgo concorrendo alla fondazione della nuova università di Nanterre, nella *banlieue* parigina. Ma proprio questa esperienza diventerà per lui motivo di una più grande delusione. Infatti, dopo aver accolto con simpatia il movimento studentesco del maggio 1968, egli accetta nell'aprile del 1969 la carica di decano a Nanterre, dove però ben presto i suoi tentativi di svolgere opera di mediazione fra istituzione e contestazione (...) si rivelano illusori e vengono schiacciati nella morsa fra la destra borghese e l'estremismo di sinistra. Alla fine, in seguito all'intervento della polizia nel *campus*, che egli non voleva ma non era riuscito ad evitare, presenta le dimissioni nel marzo 1970 e si allontana dall'università francese, accettando l'invito di svolgere per tre anni accademici corsi a Lovanio» (49–50).

Ricœur consacre toute une année universitaire, à laquelle s'ajoute un autre long semestre au printemps 1984, à l'écriture de son triptyque. Selon sa méthode habituelle, qui consiste à confronter son travail à son public et à l'enrichir des discussions que ses thèses suscitent, *Temps et Récit* est aussi la résultante d'un certain nombre de conférences qui remontent à 1978 avec les *Brick Lectures*, données à l'université de Missouri-Columbia, et en 1979 la *Zaharoff Lecture*, donnée à la Taylor Institution, St Giles'. Bien évidemment, l'essentiel de son enseignement et de ses recherches au séminaire de la rue Parmentier, à l'université de Chicago et à Toronto, est alors consacré à l'élaboration de *Temps et Récit*, publié en 1983 pour le premier tome et en 1985 pour les tomes 2 et 3 (Dosse, 2001: 549).

Dosse parla opportunamente di «metodo abituale». In Ricœur, la scelta e il riordino in volume di un gruppo determinato di materiali (con grado diverso di elaborazione e rifinitura) rappresenta immancabilmente il passaggio per una tappa riflessiva ulteriore che, nel caso di contributi precedentemente editi come singoli articoli, tende a modificarne statuto e valenza/gittata speculativa. Ci pare facciano eccezione a questo discorso solamente le tre serie di raccolte *Lectures 1. Autour du politique* (1991), *Lectures 2. La contrée des philosophes* (1992) e *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (1994), il libro *A l'école de la phénoménologie* (1986) – che sono, appunto, raccolte antologiche senza unità argomentativa interiormente strutturata – e il (meno noto) libro *Sur la traduction* (2004) – per la cui realizzazione molto si deve (come si ricorderà oltre) all'influsso positivo e sollecito di Domenico Jervolino. Naturalmente, deve esserci motivo *ragionato* anche dietro la selezione e l'accostamento tra saggi, articoli e testi di conferenze che Ricœur inserisce nelle sue serie di raccolte. Parliamo di saggi, articoli,

conferenze, seminari, corsi, presentazioni di libri e recensioni che si trasformano anche in materiali "da laboratorio" quando/ove il Nostro avvia nuove gestazioni speculative. In modo progressivo alcuni contributi emergono su altri, alcune tematiche si dissolvono oppure si aggregano in forme nuove; certe linee si incrociano, si saldano o si differenziano... fino a che una formulazione di sintesi ulteriore emerge. Oltre ai già menzionati saggi *De l'interprétation* e *Temps et récit*, possiamo ricordare, qui, il libro *La métaphore vive* (1975) – articolato in studi secondo le disposizioni del ciclo seminariale tenuto a Toronto nell'autunno del 1971: da esso, il libro (dichiaratamente), nasce; ma son diverse le tracce indicative di rimando a elaborati minori risalenti agli anni Sessanta. Ancora, ricordiamo le *Lectures on Ideology and Utopia* (1986), il cui titolo è già rivelatore della sua genesi: una serie di conferenze tenute presso la Columbia University. Analogo discorso può farsi per *Soi-même comme un autre* (1990). E, pure, buona parte dello stile di lavoro ricœuriano si ritrova in opere non basate su cicli seminariali o di conferenze, come in *Finitude et culpabilité* (1960) e ne *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Per entrambe questi ultimi libri è possibile individuare un gruppo di lavori preparatori, tra articoli e interventi istituzionali di vario genere; e, ancora, per entrambi, possiamo indicare un certo numero di elaborazioni e ri-elaborazioni coeve o successive alla pubblicazione dell'opera (connessa a eventi, lezioni, seminari e altro). Così, articoli, saggi, conferenze e seminari formano immancabilmente il laboratorio intellettuale a partire da cui si sono definiti e articolati i diversi itinerari di ricerca di Ricœur. Le istituzioni accademiche, i centri di ricerca, le sedi di riviste per l'attività redazionale e dei comitati scientifici possono intendersi come questo genere di luoghi, come *laboratori*, appunto. In Italia, sono di esempio le serie di colloqui internazionali tenuti a Roma sotto la direzione di Enrico Castelli che, frequentati da Ricœur a partire dal 1961, hanno concorso allo sviluppo della sua concezione ermeneutica. È noto che

diversi contributi sono successivamente confluiti nel volume *Le conflit des interprétations: Essais d'hermeneutique* (1969). Tra l'altro, gli atti pubblicati nell'«Archivio di Filosofia» danno prova della vivacità, ricchezza e importanza delle *discussioni* sollevate in sede di dibattito pubblico. Un secondo importante esempio è dato dalla quasi ventennale attività seminariale tenuta dal filosofo francese presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (IISF) di Napoli, a partire dal 1984. Su quest'ultima realtà ci concentreremo in questo contributo. Giova, però, definire in modo un po' più ampio, preliminarmente, il quadro della ricezione di Ricœur in Italia.

2. Della (felice) ricezione di Ricœur in Italia

Interessante e utile ci pare far riferimento qui alla sezione di "Storia della critica" del saggio di Francesca Brezzi, *Introduzione a Ricœur* (2006), ove il primo rimando alla ricezione italiana sottolinea, a buon titolo, il ruolo giocato a cavallo tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta del secolo scorso da Emilio Renzi (anzitutto); ruolo giocato entro uno scenario culturale specifico, e particolarmente favorevole. Scrive Brezzi:

Il periodo in cui Ricœur portava a termine *Finitudine e colpa* ha assistito all'esplosione delle scienze umane, quali l'antropologia, l'etnologia, la psicologia, che si volgono al fatto religioso, narrato attraverso miti e riti e colto come espressione della cultura di popoli e società. In questa cornice un acuto interprete italiano di Ricœur, Emilio Renzi, legge la ricerca del filosofo nell'ambito del simbolismo del male e in vista di una sorta di rimitizzazione [rif.: Renzi, 1960; cit. in Brezzi, 2006: 143] [...]. Renzi analizza la provenienza fenomenologica di Ricœur in *Criticismo, fenomenologia e problema della relazione intenzionale secondo P. Ricœur* [...]

e in *Ricœur e l'Einführung husserliana* [Renzi, 1960b; 1969; cfr., *Ib.*] [...]; allo stesso Renzi infine si deve la traduzione di *De l'interprétation. Essai sur Freud* nel 1967 (*Ib.*).

A proposito della ricezione dell'*Essai sur Freud* in Italia, Brezzi non manca di rilevare l'immediata risposta d'attenzione e interesse della comunità scientifica italiana, ancor prima dell'uscita della traduzione dello stesso Renzi (cfr., *Id.*: 148 sg.). Tra i diversi contributi, scegliamo di ricordare qui quello di Enzo Paci, *Psicoanalisi e fenomenologia* (del 1966; Paci, 1966); scegliamo di ricordarlo non solo per il calibro dell'uomo e del suo pensiero ma anche per la natura del legame amicale che lo ha stretto immediatamente al filosofo francese in una forma profonda; forma che ha permesso allo studioso italiano di afferrare con immediatezza l'importanza e profondità della ricerca speculativa ricœuriana. Per la sua eloquenza e significatività, riproponiamo un brano tratto dal suo *Diario fenomenologico*, risalente alla primavera del 1960, dedicato a Ricœur:

Milano, 28 aprile 1960

Conferenza di Ricœur a Milano [...]

Ricœur cerca un'antropologia. E su questo siamo d'accordo. Se la fenomenologia diventa una "scienza nuova" in senso vichiano, contiene in sé un'antropologia. Ma quest'antropologia non può essere né quella di Scheler né quella di Heidegger. E nemmeno ridursi soltanto a paletnologia e a etnologia. Il problema è analogo a quello dei rapporti tra fenomenologia e psicologia e infine tra fenomenologia e le scienze.

Altro punto d'accordo: interpretazione della fenomenologia secondo la dialettica tra finito e infinito. Quando Ricœur pensa all'uomo come mediazione tra finito e infinito e si serve per

questa mediazione dello schematismo trascendentale kantiano, mentre rivendica il significato del mito servendosi anche di Kierkegaard, mi sembra di trovare in lui i titoli dei miei stessi problemi (non le soluzioni) [Id.: 28 aprile 1960].

Milano è tra le prime città italiane ove Ricœur si reca per attività convegnistica, appunto nel 1960. Segue Roma, l'anno successivo, e dal 1961 la capitale italiana diviene meta costante per il filosofo francese. (Dopo Roma, possiamo ricordare [per differenza di meta e di contesto] le conferenze rese a: Catania, nel 1977; Firenze, nel 1989; Palermo, nel 1987; Macerata, nel 1988; Teramo, 1993; Torino, nel 1997; Università degli Abruzzi, 1993; Bologna, 2000; Venezia, nel 2003 [quest'ultima, tra le ultime mete convegnistiche di Ricœur in Italia...]).

Non è certo ridondante ribadire, ancora, l'importanza che hanno avuto, nello sviluppo di numerose tematiche speculative ricœuriane, i colloqui di filosofia della religione organizzati nell'Università di Roma da Enrico Castelli. Ad essi, Ricœur ha partecipato anche dopo la morte di Castelli lavorando all'apertura di una prospettiva generale di *ermeneutica del linguaggio religioso* a partire dalla tematica giovanile della *simbolica del male*. Brezzi attribuisce particolare significato alle attività romane di Ricœur, e certamente queste hanno lungamente costituito l'impegno di maggior rilievo del Nostro in Italia.

Osserva Brezzi:

Venendo agli interpreti italiani si può, in via preliminare, affermare come Ricœur sia presente nei dibattiti situati al limite tra due aree, la filosofia della religione e il personalismo: circa la prima, il dialogo si è realizzato con continuità e in "presenza", perché Ricœur dagli anni Sessanta fino al 2004 ha partecipato attivamente ai Convegni di filosofia della religione organizzati da Enrico Castelli presso l'Università La Sapienza

di Roma; colloqui che hanno consentito alla cultura italiana di venire in contatto con le tematiche che appassionavano in quel momento il dibattito europeo. La demitizzazione e Rudolf Bultmann, l'ermeneutica e la tradizione, il problema della libertà religiosa, il nome di Dio, la secolarizzazione sono alcuni argomenti che rendono solo lontanamente il clima di quei convegni della prima settimana di gennaio, a cui Ricœur (con altri illustri pensatori stranieri come Charles Kerényi e Raimon Panikkar, Emmanuel Lévinas e Xavier Tilliette ecc.) ha arrecato il suo contributo essenziale e fecondo, tenendo molte relazioni pubblicate poi nella rivista "Archivio di Filosofia" (Brezzi, 2006: 162–163).

Tra i nomi italiani degli interpreti maggiori di Ricœur Brezzi cita a buon titolo, oltre a Castelli: Franco Bianco, Leonardo Casini, Giuseppe Grampa, Domenico Jervolino, Virgilio Melchiorre, Gaspare Mura, Antonio Pieretti, Armando Rigobello. E Brezzi stessa, ovviamente, rientra tra essi. Diverse le aree tematico-problematiche trattate in Italia: oltre alle già menzionate fenomenologia, psicoanalisi, filosofia della religione e personalismo (meritano almeno menzione, a proposito di personalismo, i nomi di Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese, e il loro progetto culturale espresso attraverso la nota rivista «Prospettiva Persona»), dobbiamo richiamare: la dialettica tra fenomenologia, filosofia del linguaggio e dell'azione (rilevante, al riguardo, il lavoro compiuto da Antonio Pieretti), la dialettica ricœuriana con lo strutturalismo (qui significativo è l'esercizio critico di Salvatore Veca [cfr., Id.: 152]), il rapporto tra fenomenologia ed ermeneutica, e tra ermeneutica narrativa ed ermeneutica del sé (qui spicca il lavoro critico e interpretativo di Carlo Sini; ma, a questi, potremmo accostare anche i contributi di Domenico Jervolino, Franco Bianco e Maurizio Ferraris), il rapporto

interpretazione/fede (Francesca Brezzi), il rapporto tra ermeneutica e marxismo e la filosofia della traduzione (Jervolino) e altro ancora.

Senza tema di smentita possiamo dire che la città di Napoli si afferma a partire dagli anni Ottanta come nuovo polo della ricezione dell'opera di Ricœur in Italia. Citiamo la città piuttosto che l'università perché Ricœur – che della città di Napoli è stato cittadino onorario (dal 2002) – non ha influenzato solo il mondo accademico e della ricerca *stricto sensu* universitaria ma la vita intellettuale e culturale di questa grande città; città che è stata, non troppo anticamente, capitale e che ancora oggi mantiene una sorta di peculiare *vocazione europeista*. E Ricœur è riuscito a influenzarne la vita culturale principalmente attraverso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, di cui egli è stato membro (nel comitato scientifico) a partire dalla sua fondazione, nel 1975. E, certo, Ricœur non ha mancato di rimarcare il valore dell'Istituto, con attestazioni notevolissime – come quando, all'occasione di una conferenza parigina presso l'UNESCO, intitolata *Un Institut qui remet la philosophie au service des humanités*, ha dichiarato:

«Je veux d'abord saluer, en tant qu'ami étranger, la contribution exceptionnelle de l'Institut de Naples au rayonnement culturel de l'Italie du Sud. Cette contribution est à la fois digne de l'illustre passé des institutions culturelles de la partie méridionale de ce grand pays latin et proportionnelle à l'attente que les diverses institutions européennes attachent au développement harmonieux de l'union européenne» (Ricœur, 2002: 137).

È a questo punto che si inserisce nel modo più appropriato e pieno – crediamo – la figura e opera di Domenico Jervolino; opera e figura senza la quale – questo crediamo – di minore rilevanza e ricchezza

sarebbe stata la ricerca di Ricœur nella scena scientifica, accademica e culturale italiana.

3. L'opera di Domenico Jervolino e il ruolo dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli

Sempre nella summenzionata "Storia della critica", Brezzi richiama più volte l'importante contributo di Jervolino ponendo l'accento sul punto del rapporto di Ricœur con il Cattolicesimo – in contrasto interpretativo con quanto affermato nel 1984 da Théodore-F. Geraets, secondo il quale «in Italia "l'immagine di Ricœur è [...] quella di un pensatore religioso che però è in grado di confrontarsi con le correnti più avanzate della cultura contemporanea. Di qui il grandissimo successo di Ricœur in quegli ambienti cattolici che erano, nel clima del dopo Concilio Vaticano II, alla ricerca di una apertura intellettuale e di un contatto più vivo con la filosofia moderna"»; «Domenico Jervolino invece – spiega Brezzi – si rammarica che le idee di Ricœur non siano sufficientemente discusse in un'altra area 'ideologica' quale il marxismo e ne auspica pertanto un "buon uso", anche come intellettuale impegnato e rigoroso, militante per la pace e la giustizia» (Brezzi, 2006: 163)⁷. Brezzi coglie con esattezza un punto centrale della riflessione e posizione di Jervolino; posizione e riflessione che egli nutrirà su diverse direttrici, una delle più importanti sarà quella sviluppata in "dialogo" con Pierre Thévenaz, circa l'abbandono delle pretese assolutistiche e totalizzanti di ragione e fede, in favore di un approccio *storicistico-esistenzialistico* (Jervolino, 1984: 73 sgg.)⁸.

⁷ Il brano di Geraets citato da Brezzi è tratto da: Geraets, 1993²: XIII; mentre come rimando in riferimento alla posizione di Jervolino ella cita: Jervolino, 1990: 303–316.

⁸ «Quale è la razionalità propria ad una ragione deassolutizzata? – si domanda Jervolino, meditando Thévenaz al termine del quarto capito – Anche qui, potremmo avanzare l'ipotesi che una "fenomenologia ermeneutica" sia più feconda di una "fenomenologia pura" o di una "fenomenologia (puramente) esistenziale". Qualche spunto lo potremmo ricevere proprio dall'idea, splendidamente illustrata dal Thévenaz del linguaggio come "corpo verbale". Purtroppo il nostro autore non ha avuto il tempo di sviluppare la sua concezione filosofica del mondo di quaggiù,

Certo, in Italia, è stretto il nesso dialettico tra mondo filosofico e mondo cattolico, per Ricœur. Al riguardo, non si può non ricordare (almeno, *en passant*) l'invito a Castel Gandolfo da parte Giovanni Paolo II, nel luglio del 1983. (Ricœur riceve in quella occasione dal Papa il Premio Paolo VI, con le seguenti parole: «[...] Egli è conosciuto anche per l'apporto generoso al dialogo ecumenico tra Cattolici e Riformati. La sua ricerca evidenzia quanto sia fecondo il rapporto tra filosofia e teologia, tra fede e cultura [...]. Appare pertanto quanto mai opportuna la scelta da parte dell'Istituto Paolo VI di onorare un filosofo e al tempo stesso un uomo di fede, impegnato nella difesa dei valori umani e cristiani» [Giovanni Paolo II, 2003]). Nel definire il contesto di questo incontro con il Papa, Dosse non manca di richiamare le figure di Angela Ales Bello, Daniella Iannotta e Francesca Brezzi – le ultime due collegate, in particolare, all'impegno di Franco Bianco, all'opera *Soi-même comme un autre* e all'insegnamento della «petite éthique» presso La Sapienza (all'occasione di un insegnamento affidato a Ricœur nel 1987 [Dosse, 2001: 635]⁹). Segue poi, ancora nel testo di Dosse, una lunga esposizione dedicata a Jervolino e al rapporto di Ricœur con

dell'«*ici-bas*», lasciandoci solo i rudimenti di una «*métaphysique à rebours*» (Jervolino, 1984: 78). Il nodo che interessa a Jervolino è quello di rimarca, attraverso Thévenaz, la piena valenza della storicità della ragione, non solo come coscienza dell'evento nella sua contingenza, ma anche come «specchio» critico dell'accadimento di senso, di come il senso si dà nel suo accadimento (non al di là, non in precedenza). Nella *Postfazione a Il cogito e l'ermeneutica* [1993²] troviamo, con una formulazione di sintesi densa di significato, un prospetto più ampio: «Occorre saper «rinunciare a Hegel», anche se tale rinuncia sarà vissuta come una ferita da chi ha conosciuto il fascino della ragione hegeliana. L'abbandono della pretesa assolutistica e totalizzante della hegeliana filosofia della storia è in effetti un «evento del pensiero» che impone qualcosa di simile ad una elaborazione del lutto. Lutto per la morte di una ragione divina, di un senso assoluto della storia, che apre però la strada alla ricerca di un senso finito, di una ragione solamente umana, per dirla con Thévenaz. Si tratta di una ricerca di mediazioni imperfette ed aperte che si sviluppa su un piano dialogico e pratico, come risposta da parte di soggetti essi stessi storici, finiti, plurali alla «aporia della totalità»» (Jervolino, 1993²: 163).

⁹ In *Sé come un altro*, nella sezione di *Ringraziamenti*, Ricœur onora espressamente, con parole dense di significato storico-documentale, il suo debito di gratitudine nei riguardi di Bianco: «Ringrazio [...] il Professor Franco Bianco dell'Università di Roma «La Sapienza», che mi ha dato l'occasione di sviluppare la parte etica della mia opera nel quadro dell'insegnamento affidatomi nel 1987» (Ricœur, 1993: 73).

questi, con la città di Napoli e con l'IISF. Così Dosse inizia a tracciare il profilo dello studioso napoletano e del suo rapporto con la figura e l'opera speculativa del filosofo francese:

A Naples, Ricœur retrouve un philosophe, devenu un de ses fervents partisans et grand spécialiste de son œuvre, Domenico Jervolino. De passage à Paris en 1967 à l'âge de vingt ans, il achète tout ce qu'il trouve de Ricœur dans les librairies. N'ayant jamais étudié le français, il réalise la performance de l'apprendre en lisant Ricœur. Alors disciple de Pietro Piovani, philosophe napolitain qui a poursuivi la ligne historiciste de Croce, mais en l'orientant dans un sens existentiel et en accordant une attention particulière à la vie pratique, morale et aux individus concrets, Domenico Jervolino ne fait la rencontre de Ricœur qu'en 1982: «J'avais une sorte de réticence. Je lui ai dit en le voyant: "Vous êtes un mythe pour moi, monsieur". Il m'a répondu: "Il faut démythiser le mythe". Jervolino a trouvé l'audace d'aller au-devant de son mythe car il se présente à lui au nom de l'institut créé par Marotta pour l'inviter à Naples. Par ailleurs, très engagé politiquement dans la gauche italienne, il est député régional, représentant un tout petit parti, la Démocratie prolétarienne [...]. Non seulement Ricœur est pour lui un grand phénoménologue, mais ayant été un des promoteurs du mouvement des chrétiens pour le socialisme en Italie, il se sent de plain-pied avec son socialisme chrétien. Jervolino essaie de concilier son marxisme avec l'attitude herméneutique de Ricœur: «J'espère pouvoir faire une relecture de Marx en utilisant ce que Ricœur m'a enseigné». C'est cette conjonction entre un engagement total aussi bien religieux que politique qui a fortement séduit dès le départ

Jervolino. En revanche, ce qui l'inquiète dans la réception que connaît Ricœur, c'est l'appropriation dont il est l'objet comme philosophe catholique. [...]

Après avoir été au colloque de phénoménologie organisé en l'honneur du soixante-dixième anniversaire de Ricœur à Paris, Jervolino communique à ce dernier le manuscrit consacré à son œuvre, qu'il vient d'achever: «Il me l'a renvoyé avec une très belle préface, mais aussi avec une lettre personnelle dans laquelle il me disait à quel point il avait apprécié, car il y avait là quelque chose qui l'avait aidé à retrouver son itinéraire». L'ouvrage de Jervolino paraît en 1984 (Dosse, 2001: 635–636).

Come si evince dal seguito della disamina di Dosse (sulla stessa *Prefazione* di Ricœur al libro di Jervolino), l'elemento unificatore dell'ampio *parcours* ricœuriano, individuato da Jervolino nella "questionne del soggetto", convince il filosofo francese.

Je sais gré à l'auteur d'avoir perçu la continuité de la critique du *Cogito*, de sa prétention à la certitude immédiate et à l'auto-transparence, depuis l'époque où je substituais le *je veux* au *je pense*, donc la fonction pratique à la fonction représentative, jusqu'à mon dernier travail, qui interprète le récit comme une imitation créatrice de l'action. Je lui suis surtout reconnaissant d'avoir aperçu que cette critique ne constituait pas la liquidation de la question même du sujet, mais la reconquête du *je suis*, sur la fonction représentative qui le recouvre (Ricœur 1993²: X).

E, ancora, Ricœur resta convinto che il suo *parcours* possa caratterizzarsi come una *ermeneutica della pratica* e come una *filosofia*

dell'agire – caratterizzazioni ancora colte dallo studioso napoletano –, e appoggia la sua operazione di fare della dialettica tra filosofia e liberazione il contraltare della allora prevalente linea italiana del Cattolicesimo conservatore (cfr., Id.: XI; Dosse, 2001: 636). Addirittura, scorge nell'opera di Jervolino i tratti propri di una «poétique de la liberté» (Ricœur 1993²: XII). E, di fatto, il quarto capitolo della seconda sezione de *Il cogito e l'ermeneutica*, intitolato *Verso la poetica della libertà*, si prospetta solo da principio – e, per dir così, *in superficie* – come una interpretazione della nuova fase della ricerca ricœuriana per l'ermeneutica narrativa (da egli vista ancora nell'intreccio con l'essenziale ermeneutica del soggetto¹⁰). Più profondamente, essa si salda alla lezione filosofico-pratica del suo maestro Pietro Piovani e si traduce in un rinnovato intendimento etico-politico del *filosofare come agire* (Jervolino, 1993²: 146–147). «Dalla "poetica della libertà" – scrive Jervolino – è da attendersi un'etica e forse anche una politica della liberazione (una politica come disciplina filosofica)» (147).

Al pensatore napoletano – che prosegue, nelle pagine conclusive, esprimendo la propria posizione filosofica¹¹ – risulta fondamentale rimarcare la necessità della rinuncia della ragione pratica alla pretesa di un sapere totalizzante, *conditio sine qua non* perché essa si eserciti nella sua funzione genuinamente critico-emancipativa, entro una «dialettica con la poetica dell'immaginario sociale» (che si giova delle funzioni prospettiche dell'ideologia e dell'utopia). Lo spazio del

¹⁰ «Potremmo affermare che il tema filosofico di Ricœur sia quello di comprendere il genere di creatività che ci appartiene in quanto soggetti finiti. La "poetica" rappresenta appunto il livello del discorso filosofico che realizza la capacità di mostrare la creatività umana in atto, non una sorta di coronamento metafilosofico della ricerca fenomenologica, ma il frutto di una maturazione dello stesso linguaggio filosofico, che esprime un nuovo e più profondo equilibrio fra parola e azione. Se nell'opera più recente del nostro autore i due poli del discorso sono diventati il "tempo" e il "racconto", noi avvertiamo in tale polarità la stessa "tensione" che congiunge ed oppone riflessione e interpretazione – il *cogito* e l'ermeneutica – e che attraversa il "campo ermeneutico" in quanto tale» (Jervolino, 1993²: 127).

¹¹ Cfr., quanto lo stesso Jervolino scrive nella sua *Postfazione* alla II edizione de *Il cogito e l'ermeneutica* (ed. ampliata, del 1993): Id.: 157.

possibile si apre attraverso questa stessa dialettica di ragione pratica e poetica, di immaginazione e di riflessione critica – il tutto sotto l'arbitrato della saggezza pratica (in quanto sia l'ideologia sia l'utopia possiedono tanto carica potenzialmente costruttiva quanto di distruzione). «[...] È la saggezza pratica in definitiva a decidere nel concreto, diventando organo della libertà finita di soggetti pluralisticamente comunicanti e responsabilmente agenti» (149). «Ed è in questa dialettica di ragione pratica e di attività poetica, di poetica e di politica, che può trovare una risposta l'interrogativo sulla possibilità di un'ermeneutica che non si contrapponga, ma si riconosca solidale con una prassi di trasformazione e di liberazione. Sarebbe un'ermeneutica che, nell'interpretare le "opere" della libertà, sul fondo opaco e sofferente del vivere, si costituirebbe essa stessa come esercizio di libertà e come pratica liberatrice» (149–150).

Merita di essere approfondito ulteriormente, questo aspetto dell'interesse di Jervolino sulla questione della libertà, affrontandolo dal punto di vista etico-politico-religioso, come implicitamente invita a fare Dosse nel proseguo della sua ricostruzione (cfr., Dosse, 2001: 637–638). Testo *princeps* di riferimento è il volume di atti co-curato dallo stesso Jervolino, *Filosofia e liberazione* (1992; Cantillo, Jervolino, 1992), il quale, comunque, già nel *Postfazione* del 1993 alla seconda edizione de *Il cogito e l'ermeneutica* va richiamando i tratti speculari essenziali di questo discorso, ancorandosi tanto all'opera teorica generale quanto alla trilogia marxiana dell'argentino Enrique Dussel (*ergo*, già, tra filosofia, religione e politica). Scaturigine è il breve esercizio interpretativo su *Temps et Récit*, a proposito del racconto della storia e in riferimento alle ricadute generali dell'approccio di filosofia pratica e dell'agire (ossia, della filosofia ricœuriana). «Restando ancorata all'esercizio profano e secolare di una "filosofia senza assoluto" e di una prassi senza fanatismi – spiega Jervolino –, questa visione [ricœuriana] della storia è certamente illuminata e

animata, nella sua ispirazione più profonda, da una memoria cristiana, quella *memoria passionis* che diventa pietà e solidarietà nei confronti delle vittime e che spinge all'impegno per trasformare le strutture e liberare le persone, utilizzando tutti gli apporti teorici e pratici adeguati a tale fine» (Jervolino, 1993²: 163–164). Stretta pare a Jervolino la colleganza tra la visione di Ricœur, in quanto concezione speculativa e prospettiva d'*engagement* (che egli abbraccia in toto), la filosofia della liberazione latinoamericana, che ha saputo intessere un dialogo profondo con la teologia della liberazione, «movimento che è impegnato sui temi dell'apertura all'altro, della comunicazione emancipata e della prassi liberatrice ed è giunto a proporre anche una rilettura in termini critici e creativi dell'opera di Marx, rilettura che, a nostro avviso, rappresenta una tappa obbligata per una ermeneutica della prassi. Per dirla in termini sintetici, è necessario fare per Marx quello che Ricœur ha fatto in modo magistrale con Freud» (164).

Sempre Dosse, non manca di ricordare della sorpresa e reazione di Jervolino nel leggere della critica demolitrice di Ricœur alla nozione di *cogito* posta in apertura alla sua *summa* del 1990. "Penser avec Ricœur contre Ricœur" è il titolo dell'apologia in tono amicale che Jervolino elabora in favore del *cogito*. Eppure, da quel momento, qualcosa muta:

Il ne suit pas non plus Ricœur sur la sorte de détachement, de sagesse qui lui fait renoncer aux notes d'espérance, d'optimisme sur l'avenir, sur l'après, y compris sur l'après de la mort, comme s'il y avait une coupure entre l'être vivant jusqu'à la mort et la part de Dieu pour l'après. Dans son dernier ouvrage sur Ricœur, il exprime la frustration qu'il ressent devant la déclaration d'«agnosticisme philosophique» sur laquelle s'interrompt *Soi-même comme un autre* (Dosse, 2001: 638).

Anche di questa dialettica amicale e fase di (parziale) distacco troviamo ricognizione nella più volte menzionata *Postfazione* – postfazione che Jervolino conclude con la tematizzazione dell'*amore difficile*. Al termine di un significativo periplo contro-argomentativo in risposta al «congedo» di Ricœur dalle filosofie del *cogito*, il pensatore napoletano giunge a ricondurre sull'opera ricœuriana stessa la possibilità di «parlare di una riappropriazione del *cogito* e del *cogitare*, non più secondo la logica del possesso, ma secondo quella della comunione» (Jervolino, 1993²: 183). E, da qui, nuovamente all'approdo pratico – che per Jervolino forma il movimento più proprio del lungo *parcours* ricœuriano e salda la filosofia del soggetto (questione del soggetto e soggetto in questione) al discorso dell'esistenza:

Accettare umilmente se stessi, come uno fra tanti, oltre ogni strategia di spossessamento, è l'amore *difficile* che è la posta in gioco più essenziale dell'ermeneutica del sé (185).

Tra le tappe ulteriori della ricerca e del lavoro jervoliniano emergono (1) il libro *Paul Ricœur: Une herméneutique de la condition humaine* (2002; Jervolino, 2002), portatore di un approfondimento dell'opera di Ricœur in chiave di filosofia dell'esistenza, e, ancor più, (2) *Per una filosofia della traduzione* (2008; Jervolino, 2008), a nostro avviso il più elevato e maturo vertice filosofico raggiunto dal pensatore napoletano. Di quest'ultimo parleremo tra breve.

Ora giova informare sulle attività di Ricœur presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, il più importante luogo di riferimento delle sue attività a Napoli e fulcro per lo stesso Jervolino, in vista della realizzazione delle sue ricerche tra l'ultimo decennio del vecchio secolo e il primo del nuovo, fino all'importante monografia sulla filosofia della traduzione. Grazie al considerevole impegno attivo da egli profuso,

corroborato da diverse importanti figure del mondo accademico e dello stesso IISF di Napoli nell'arco di un ventennio, Ricœur ha potuto, tra il 1984 al 2002, rendere presso l'Istituto corsi, conferenze e seminari, prender parte a tavole rotonde, quasi a cadenza annuale, a volte per più volte l'anno. Riportiamo di seguito la serie completa di queste attività, desunta in parte dall'*Annuario 1975-2000* pubblicato dall'IISF:

«Le temps dans l'histoire et dans la fiction» (9-12 gennaio 1984); «La vie à la recherche du récit» (13 gennaio 1984); *Dialettica ed ermeneutica* (23-26 maggio 1985 [con la partecipazione di Paul Ricœur, Théodore F. Geraets, Vincenzo Vitiello, Leo Lugarini, Franco Chiereghin, Henry S. Harris, Louis Dupré, Lévinas, Remo Bodei, Hans-Georg Gadamer, Adriaan Peperzak, Valerio Verra]); «La philosophie du droit de Hegel» (27-30 gennaio 1987); *Etica e politica* (3-4 giugno 1988, tavola rotonda); «L'idée de justice» (6-10 giugno 1988); «Le formalisme en éthique face au tragique de l'action» (12-16 giugno 1989); «Responsabilité et utopie» (8-12 aprile 1991); *Filosofia e liberazione* (15-16 aprile 1991); «Le problème de la vérité en histoire» (25-29 maggio 1992); *Il soggetto e la prassi nell'ermeneutica di Paul Ricœur* (21 aprile 1993); «L'acte de juger» (3-6 maggio 1993); *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie. Colloquio in onore di Paul Ricœur in occasione del suo ottantesimo compleanno* (7-8 maggio 1993); *L'Europa al 19° Congresso Mondiale di Filosofia* (22-28 agosto 1993); «Les normes de l'action entre l'exigence d'universalisme et la condition historique des cultures» (2-6 maggio 1994); «*Filosofia e linguaggio*» (3 maggio 1994); *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im Europäischen Kontext* (21-24 settembre 1994); «Mémoire, oubli, histoire» (2-5 maggio 1995); «Mémoire, oubli, histoire» (15-19 aprile 1996); *Il problema dell'identità personale e l'ermeneutica del sé* (16 aprile 1996); *Ermeneutica e teologia* (20 aprile 1996); «Due concezioni della ragione pratica: il dibattito

sulla giustizia fra Habermas e Rawls» (28 aprile-2 maggio 1997); *L'eredità di Jan Patočka a vent'anni dalla scomparsa* (6-7 giugno 1997); «Pluralità delle lingue e problema della traduzione» (18-22 maggio 1998); «L'autorità in questione» (17-21 maggio 1999); «Hans-Georg Gadamer: l'ingresso nell'ermeneutica attraverso l'estetica» (2-5 maggio 2000); «La memoria e l'oblio: i confini del letterario» (29 gennaio 2001); «Riconoscimento/Riconoscenza» (7-11 maggio 2001); «Le droit de punir» (14-17 ottobre 2002)¹².

Solo qualcuno dei contributi ricœuriani riguardante gli eventi qui richiamati è entrato, nel catalogo delle pubblicazioni dell'IISF; pubblicazioni che per occasioni *diverse* hanno visto la partecipazione del filosofo francese – tutte, giova sottolinearlo, attestazioni ulteriori della significatività e profondità del legame di Ricœur con l'Istituto di Napoli. Quelle includenti contributi di Ricœur le ricordiamo qui di seguito unitamente ai saggi dedicati al suo pensiero:

- Th. F. Geraets (a cura di), *Dialettica ed ermenetica* (1993; raccolta dei contributi al colloquio svoltosi a Napoli, 23-26 maggio 1985 per il decennale della fondazione dell'IISF; contiene contributi di Bodei, Gadamer, Ricœur *et alii*) [Geraets, 1993]; P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio* (1994; il volume raccoglie testi di Ricœur inediti in italiano e omaggia Ricœur per aver animato la vita culturale dell'IISF dal 1984) [Ricœur, 1994]; *Filosofia e*

¹² Son da aggiungere a questa lista anche quei convegni di cui l'Istituto è stato co-organizzatore e che hanno visto la partecipazione del filosofo francese: 1993, convegno realizzato all'occasione dei suoi 80 anni; 1997, convegno internazionale su Patočka, presso l'Università degli Studi "Federico II" di Napoli (Jervolino ha successivamente curato il volume collegato a questa attività convegnistica: Jervolino, 2000); il convegno internazionale su *Ermeneutica e traduzione. La benedizione di Babele*, maggio 1999 (il contributo che Ricœur ha offerto in questo convegno si ritrova nel volume curato da Jervolino: Ricœur, 2002²); il convegno internazionale su *Ermeneutica e traduzione 2. Il dono delle lingue*, del 21-22 ottobre 2002 (il contributo di Ricœur, *L'intraducibile*, al convegno del 2002 è stato pubblicato in: Pititto, 2003: 669-676; 2003, a Santiago di Compostela, convegno in celebrazione dei 90 anni del filosofo (Hermenéutica y responsabilidad: homenaje a Paul Ricœur: VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, Santiago de Compostela, Pontevedra, A Coruña 20-22 novembre 2003).

liberazione (1991; numero monografico riguardante il Convegno internazionale di Napoli, 15-16 aprile 1991, organizzato dal Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta" dell'Università degli studi di Napoli "Federico II", dal Dipartimento di Filosofia e Politica dell'Istituto Universitario Orientale e dall'IISF; contiene contributi di Dussel, Jervolino, Ricœur *et alii*) [Cantillo, Jervolino, 1992]; AA. VV., *Paul Ricœur: l'herméneutique à l'école de la phénoménologie* (1995; testi del colloquio "Le soi et l'autre", Parigi 30 gennaio – 1 febbraio 1990 e del Colloquio "L'herméneutique à l'école de la phénoménologie", 7-8 maggio 1993, organizzato dall'IISF in collaborazione con gli Archivi Husserl del CNRS di Parigi e l'Institut Catholique di Parigi; contiene contributi di Jean Greisch, Jervolino, Ricœur *et alii*) [AA.VV., 1995]; D. Jervolino, *Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica* (1996; contiene un saggio di Ricœur) [Jervolino, 1996]; P. Costa Giovangigli, V. Dini, L. M. Scarantino *et alii* (a cura di), *Diogène. Une anthologie. Textes choisis à l'occasion du cinquantième du Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines, CIPSH, 1948-1998* (1998; pubblicato con il concorso dell'UNESCO; contiene testi di Michel Foucault, Karl Jaspers, Claude Lévi-Strauss, Ricœur) [Costa Giovangigli, Dini *et al.*, 1998]; D. Jervolino (a cura di), *L'eredità filosofica di Jan Patočka. A vent'anni dalla scomparsa* (2000; atti del Convegno di Napoli, 6-7 giugno 1997, promosso dall'Istituto Universitario "Suor Orsola Benincasa" in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi di Napoli "Federico II", dell'Istituto Universitario Orientale e dell'IISF; contiene contributi di Henri Declève, Jervolino, Ricœur *et alii*) [Jervolino, 2000]; AA. VV., *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricœurs* (2002; con contributi di Marcelino Agía Villaverde, Jervolino, Jacques Dewitte *et alii*) [AA.VV., 2002]; U. M. Olivieri (a cura di), *Le immagini della critica.*

Conversazioni di teoria letteraria (2003; il testo di Ricœur qui contenuto costituisce una delle undici conversazioni sulla teoria letteraria raccolte in questo volume sul ciclo "Le immagini della critica" organizzato con la collaborazione di diverse università e istituti, principalmente napoletani) [Olivieri, 2003]; AA.VV., *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen* (2004; con contributi di M. A. Villaverde, D. Jervolino, F. von Petersdorff et alii) [AA.VV., 2004]; L. Altieri, *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricœur* (2004) [Altieri, 2004]; AA.VV., *Diogène: La dignité en question* (2006; raccoglie scritti di Rafael Argullol, Henri Atlan, Tanella Boni, Michael M. Karayanni, Lévi-Strauss, Michel Maffesoli, Ricœur, Ru Xin, Joseph Yacoub; il testo ricœuriano qui compreso è il testo del discorso pronunciato dal filosofo francese il 20 novembre 2002, presso l'UNESCO, per l'IISF) [AA.VV., 2006]. A questo elenco si devono aggiungere i numeri della rivista di «Filosofia» (Fondata da Augusto Guzzo nel 1950; Rivista trimestrale, poi quadrimestrale dell'Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere dell'Università di Torino, della Fondazione "Luisa Guzzo" e dell'IISF)¹³, della rivista «Informazione filosofica» ([1990-1997] bimestrale a cura dell'IISF e dell'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici; di questa rivista Ricœur è stato membro del comitato di redazione)¹⁴, del periodico «Magazzino di Filosofia» (nato nel 2002, il periodico, promosso dalla Associazione "P.E.M. – Medicina Antica e Scienze Umane" di Pavia, si collega

¹³ Di seguito, i numeri di «Filosofia» interessati dalla presenza di contributi su Ricœur: «Filosofia», 1987 (contributo di D. Jervolino); Id., 1988 (contributo di L. Bottani); Id., 1991 (contributo di A. Cazzullo).

¹⁴ Un solo numero di «Informazione filosofica» è interessato dalla presenza di un contributo di Ricœur: «Informazione filosofica», 1996 (D. Firmaggio, E. Franzini, D. Naguez, P. Ricœur, *Ricordo di Mikel Dufrenne*).

alla cessata rivista «Informazione filosofica»¹⁵, del bollettino «Informazioni filosofiche» (periodico nato nel 2007 dalla collaborazione dell'IISF con l'editore Aldo Versorio)¹⁶ e della rivista «Scheria» (quadrimestrale del Circolo Georges Sadoul di Ischi e dell'IISF)¹⁷. Va aggiunto il progetto della Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche (sotto il patrocinio dell'UNESCO, del Presidente della Repubblica Italiana, del Segretario Generale del Consiglio d'Europa, sotto la direzione scientifica dell'IISF; di esso Ricœur è stato membro del Comitato promotore, e ha partecipato attivamente ad alcune videoregistrazioni [lezioni/interviste]¹⁸). Si devono ancora richiamare quelle pubblicazioni dedicate alle attività dell'Istituto nelle quali si trovano raccolti contributi di Ricœur: *Annuario, 1975-2000* (2001; con contributi di Gadamer, Ricœur et alii) [IISF, 2001]; *Ricerche, 1975-2003* (2002; con testi di Gadamer, Ricœur, Eugenio Garin et alii) [IISF, 2002]; *Ricerche, 1975-2003 [II]* (2002; con testi di Pugliese Caratelli e Ricœur) [IISF, 2002b]; *Trent'anni di ricerche* (2002; con contributi di Gadamer, Ricœur, Garin et alii) [IISF, 2002c]; *Per l'Europa. Trent'anni di attività dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* (2003; il volume origina dal Convegno per iniziativa del Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines in celebrazione dei trent'anni di attività dell'IISF [Parigi, sede

¹⁵ Un solo numero del «Magazzino di Filosofia» è interessato dalla presenza di un contributo su Ricœur: «Magazzino di Filosofia», 2002 (contributo di F. Sarcinelli).

¹⁶ Il primo numero del bollettino («Informazioni filosofiche», 2006) ripropone in traduzione italiana il testo di Ricœur dedicato all'IISF, *Un Istituto che restituisce la filosofia all'umanesimo*.

¹⁷ Il numero seguente contiene un contributo di Ricœur (tit., *L'ampliamento dello spazio di ricerca della filosofia*): «Scheria», 1997-1999.

¹⁸ Segnaliamo, al riguardo la videoregistrazione *Aristotele: l'etica* (interviste a Pierre Aubenque, Paul Ricœur e Mario Vegetti) – RAI, 1993, 2001, 2006; *L'idea di giustizia* (intervista a Paul Ricœur) – RAI, 1992; *Problemi attuali dell'etica* (intervista a Paul Ricœur) – RAI, 1992, 2000, 2006 [in *Filosofia e Attualità: I Maestri della Filosofia del Novecento*]; *Etica* (Interventi di Karl-Otto Apel, Umberto Curi, Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Eugenio Garin, Vittorio Hösle, Hans Jonas, Vittorio Mathieu, Karl R. Popper, Paul Ricœur, Gennaro Sasso, Jan Sperna Weiland), RAI, 2006.

UNESCO, 20 novembre 2002]; raccoglie interventi tenuti a: Strasburgo [Parlamento Europeo, 22 giugno 1993], Parigi [Sorbona, 24 giugno 1996], Berlino [Frei Universität, maggio 1998] e Napoli [in occasione dell'assegnazione del Premio Mecenate a Gerardo Marotta, 23 ottobre 1999]; con contributi di Derrida, Gadamer, Garin, Jean Petitot, Ricœur, Tilliette *et alii*) [UNESCO/IISF, 2003]; *Pour l'Europe. 30 ans d'activité de l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* (2003; il volume raccoglie gli atti di due incontri parigini, rispettivamente, presso l'Istituto Italiano di Cultura [19 novembre 2002] e presso la sede UNESCO [20 novembre 2002, a celebrazione dei trent'anni di attività dell'IISF]; con contributi di Derrida, Gadamer, Garin, Petitot, Ricœur, Tilliette *et alii*) [UNESCO/IISF, 2003b]; *Programmi. Anno accademico 2005-2006* (2005; con scritti di Francesco Gabrieli, Gadamer, Vittorio Hösle e Ricœur) [IISF 2005]; *Un'idea e una realtà* (2007) [AA.VV., 2007]. Si devono ricordare anche le pubblicazioni legate ai 'discorsi d'occasione': "*Al vero filosofo ogni terreno è patria*". *Hommage à Gerardo Marotta à l'occasion de la remise du titre de docteur honoris causa [Paris, 24 juin 1996]* (1996 ; raccoglie scritti di Derrida, Marc Fumaroli, Gadamer, Garin, Michèle Gendreau-Massaloux, Ricœur) [Hersant, Segonds, Ordine, 1996]; *Per Gerardo Marotta. Scritti editi e inediti dagli amici di Gerardo Marotta, pubblicati in occasione del Premio Mecenate 1999, assegnatoli dagli Amici della Scala* (1999, 2006; raccoglie scritti di Derrida, Gadamer, Garin, Bodei, Ricœur *et alii*) [AA.VV., 1999/2006].

Parliamo di un insieme considerevole di pubblicazioni; e di pubblicazioni di grande pregio e importanza. Eppure, in riferimento stretto a Ricœur, esse risultano, tutto sommato, *parziali* se consideriamo la mole di contributi diretti offerti dal filosofo francese

presso l'Istituto. Si tratta di contributi ancora oggi largamente inaccessibili (se non nella forma editoriale data dallo stesso Ricœur a partire da attività convegnistiche, seminariali e di ricerca occasionate in contesti diversi). Da qui è nato il progetto – sviluppato da chi scrive, con l'appoggio del Fonds Ricœur di Parigi, in collaborazione con Domenico Jervolino e conosciuto dall'IISF – di un lavoro di copia e trascrizione della considerevole mole delle registrazioni relative alle anzidette attività seminariali e convegnistiche ricœuriane [sessioni di discussione incluse]. Si tratta di decine e decine ore di materiale audio, in parte anche audio-video, che dovrebbero rendersi consultabili tanto presso l'Istituto napoletano quanto presso il Fonds parigino a beneficio di studenti e studiosi, come soluzione in armonia con le limitazioni testamentarie date dallo stesso filosofo francese (le quali disposizioni rendono non praticabile la via della pubblicazione di materiali inediti)¹⁹. Utili in sé e per sé, come supporto per la conoscenza e approfondimento di alcuni temi e nodi centrali nella ricerca ricœuriana (già solo i titoli sopra riprodotti comprovano la loro varietà e ricchezza tematica: il tempo, la storia, la narrazione, la finzione narrativa, la relazione tra etica e politica, l'atto di giudicare, il pluralismo linguistico, la filosofia della traduzione, la memoria e l'oblio, il riconoscimento e altro ancora). Queste lezioni costituiscono un fondamentale documento del *modus operandi* di Ricœur nello sviluppare le sue ricerche, nel preparare, elaborare e raffinare le sue opere. Portano la prova di quale straordinario laboratorio l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli è stato per egli; e vogliamo sottolineare ancora una volta il *notevole* lavoro e impegno profuso da Jervolino a tal riguardo. Potremmo, al riguardo, richiamare diversi esempi ma, tra tutti, spicca

¹⁹ Per una serie di vicissitudini, prima fra tutte il vasto programma lanciato dall'IISF di travaso di *tutta* la documentazione audio dell'Istituto da supporto magnetico a supporto digitale, il progetto – nato tra il 2007 e 2008 sotto la supervisione di Jervolino – non ha ancora visto attuazione. È speranza di chi scrive, naturalmente, che esso possa presto realizzarsi.

quello relativo alla traduzione, come già si può immaginare dall'elenco di sopra e da quanto anticipato sull'itinerario di ricerca jervoliniano, in quanto esso ha costituito non solamente un motivo di arricchimento culturale per l'IISF e per Napoli ma di avanzamento per lo stesso Ricœur e di maturazione filosofica per il pensatore napoletano.

4. Jervolino: *Per una filosofia della traduzione*

Senza dubbio, la questione della traduzione costituisce un interesse specifico del lavoro riflessivo e pratico di Jervolino, un interesse di grande significato, particolarmente se visto sotto la prospettiva generale dell'ermeneutica ricœuriana. Secondo Jervolino, la traduzione sostanzia l'ultima metamorfosi paradigmatica dell'ermeneutica di Ricœur. Chi scrive è ancora oggi portato a vedere più 'fasi' che 'paradigmi' nell'evoluzione ricœuriana: 'fasi' come campi di ricerca interdisciplinare, campi tensionali, densamente "popolati" sul piano tematico-problematico: il simbolo (trattato tra psicoanalisi, ermeneutica [tecnica e filosofica] e strutturalismo), il testo (attraversato da ricerche epistemologiche, teoretico-pratiche, di filosofia analitica, di semantica e linguistica), la narrazione (campo percorso tra narratologia, filosofia della letteratura, storiografia e teoria della conoscenza storica), il sé (indagato tra fenomenologia, ermeneutica, linguistica ed etica), infine il binomio dialettico traduzione/riconoscimento (campo percorso attraverso gli apporti della traduttologia, della psicoanalisi, dell'antropologia [culturale e filosofica] e dell'etica). Per contro, Jervolino ha subito definito in modo più netto la valenza e differenza di *simbolo*, *testo* e *traduzione*: appunto, per egli, questi i termini massimi, i *paradigmi* dell'ermeneutica ricœuriana. Come leggiamo nel testo introduttivo al volumetto di Ricœur, *La traduzione: una sfida etica* (2001):

In primo luogo dirò che il paradigma del testo non elimina ma integra quello del simbolo, così l'introduzione di un terzo paradigma non contraddice i precedenti ma li completa. Aggiungerò che la progressione dei tre paradigmi – simbolo, testo, traduzione – mi sembra obbedire alla logica di un confronto con aspetti del linguaggio, presupposto primo di ogni ermeneutica, che sono per così dire di grandezza crescente.

Il simbolo, infatti, definito come «espressione dal senso duplice», presuppone l'espressione che è tale già a livello del segno linguistico, introducendo a questo livello la dialettica fra univocità e plurivocità del senso. In un linguaggio totalmente univoco non ci sarebbe spazio né per il fraintendimento né per l'interpretazione.

Il testo, definito come discorso fissato dalla scrittura, si colloca appunto al livello del discorso, in cui – ricordiamo l'insegnamento di Benveniste tante volte ripreso da Ricœur – qualcuno dice a qualcun altro qualcosa intorno al mondo. L'unità minima del discorso è la frase. Il discorso apre la strada alla problematica della comunicazione, che da un punto di vista filosofico non può considerarsi come un fatto scontato ma include un enigma: come è possibile e che cosa è possibile comunicare? Qui è inclusa la problematica filosofico-fenomenologica dell'intersoggettività. [...]

Il terzo paradigma, la traduzione, prende le mosse dal carattere enigmatico e drammatico della comunicazione e introduce un'entità nuova e più ampia del singolo segno linguistico o della frase. Le lingue nella loro diversità storica, sulle quali meditava, alle origini della moderna filosofia del linguaggio, Wilhelm von Humboldt. [...] Con la diversità delle lingue viene introdotta la diversità umana in tutte le sue

forme (in questo senso anche la diversità delle lingue diventa paradigmatica) [Jervolino, 2001: 29–30, 31].

Al ruolo della traduzione nell'ermeneutica ricœuriana Jervolino ascrive una valenza con ogni probabilità *maggiore* rispetto a quella riconosciuta dallo stesso Ricœur ma non per questo debole sul piano della forza persuasiva, del valore euristico e della logica argomentativa. Già il brano testé riportato dice molto, e qualcosa di più emerge seguendo l'itinerario speculativo dello studioso napoletano sul tema della traduzione; un itinerario che si deve intendere ad un tempo come chiave interpretativa e applicativa del modello ermeneutico ricœuriano e come costruzione speculativa nuova e originale. Appunto, come avanzamento filosofico dello stesso Jervolino. Nel libro del 2008, *Per una filosofia della traduzione*, Jervolino spiega come la sua ricerca si proponga di contribuire alla elaborazione di una filosofia della traduzione d'ispirazione fenomenologico-ermeneutica e sottolinea come la centralità della traduzione, quale luogo per la messa in chiaro sia del senso della lingua e delle lingue sia della condizione umana in generale, sia emersa sul finire degli anni Novanta del secolo scorso grazie ad un dialogo costante e stretto intrapreso con Ricœur. In effetti, già nel libro 2002, *Paul Ricœur: Une herméneutique de la condition humaine*, non troviamo solamente la presentazione del paradigma della traduzione (in unità con la trattazione dell'ermeneutica fenomenologica del sé) come parte integrante della lettura interpretativa del *parcours* ricœuriano (prima sezione del libro, *L'itinéraire intellectuel*). Diversi passaggi mostrano una sensibilità più marcata e autonoma dello studioso napoletano, un vero approccio da filosofo della traduzione. In Ricœur non si raggiungono livelli di così ampia sintesi speculativa, sebbene di ricœuriana matrice siano le diverse linee tematico-filosofiche di Jervolino. Si consideri il seguente:

Le seul remède à une traduction impropre est une nouvelle traduction, mais l'équivalence parfaite n'est pas possible. En d'autres termes, on ne peut jamais gommer l'altérité. Le concept d'hospitalité linguistique – qui devient modèle de toutes sortes d'hospitalité – souligne la valeur éthique du paradigme de la traduction aux fins d'un nouvel universalisme respectueux des différences. En effet, de la même manière que le langage, pris comme phénomène universel, n'existe que dans la pluralité des langues, sur laquelle méditait Humboldt au XIX^e siècle, de même l'humanité n'existe que dans la pluralité des cultures.

Par ailleurs, parler, penser, signifient toujours également traduire, au sens large du terme, aussi quand nous parlons avec nous-mêmes, quand nous découvrons les traces – dont nous ne pouvons faire abstraction des autres en nous-mêmes. S'il en est ainsi, notre recherche d'identité – en tant que communautés historiques et personnes – passe alors par un travail énorme et jamais définitif de traduction et de traductions, de traductions de toutes sortes, qui coïncide avec l'histoire de nos vies, avec le réseau infini de nos actes et passions, avec le travail du deuil et de la mémoire qu'un tel travail exige, avec ses défis toujours renouvelés, mais aussi avec les moments de bonheur qu'elle a le pouvoir de nous accorder dans les haltes sur notre route, lorsque nous accueillons l'hôte chez nous (Jervolino, 2002: 42–43).

Dunque, è profonda, la meditazione jervoliniana della questione della traduzione – nel doppio fronte dell'interpretazione della ricerca ricœuriana e di una futuribile filosofia della traduzione.

Per contro, Ricœur inizia a occuparsi della questione della traduzione – probabilmente seguendo le sollecitazioni dello stesso

Jervolino (tra altri e *più* di altri) –, con articoli minori, occasionali, pronunciati in contesti diversi, e sovente senza apporti o modifiche sostanziali. Il saggio breve *Défi et bonheur de la traduction* (1997), che apre il volumetto poc'anzi menzionato, riproduce il testo del discorso tenuto presso l'Institut Historique Allemand / Deutsches Historisches Institut di Parigi il 15 aprile 1997 all'occasione di una premiazione legata alla promozione delle relazioni franco-tedesche. L'altrettanto breve saggio *Le paradigme de la traduction* (1992), secondo capitolo dello stesso volumetto, costituisce il testo una lezione d'apertura del nuovo anno accademico della Faculté de Théologie protestante de Paris (ottobre 1998). E già si è ricordato delle importanti occasioni di "messa alla prova" e di (ri-)problematizzazione offerte da Napoli con la giornata di studi (del maggio 1994) su "Filosofia e linguaggio", con l'ampio ciclo seminariale (dal 18 al 22 maggio 1998) su "Pluralità delle lingue e problema della traduzione", con il convegno internazionale su *Ermeneutica e traduzione. La benedizione di Babele*, del maggio 1999 e con il convegno internazionale su *Ermeneutica e traduzione 2. Il dono delle lingue*, del 21-22 ottobre 2002, nel corso del quale il filosofo francese ha tenuto un discorso sulla traduzione per il conferimento della cittadinanza onorario di Napoli (il 21 ottobre)²⁰.

Ricœur comincia a occuparsi tardivamente di traduzione o, forse, è più giusto dire che egli giunge a trattare in tarda età di traduzione come questione a sé, dopo una lungo e silente itinerario riflessivo iniziato nelle pagine del *Saggio su Freud*. Se, infatti, da un lato è fuor di dubbio che la traduzione si presenti come discorso teoretico-speculativo connesso al tema dello straniero, della differenza culturale, del dialogo tra culture e delle problematiche (etico-pratiche e politiche) collegate alla questione al riconoscimento – linea di ragionamento privilegiata da Jervolino –, da un altro lato è indiscutibile che tanto la

²⁰ Per i dettagli, si veda *supra*, n. 12.

problematica del riconoscimento quanto quella della traduzione entrano nel campo della ricerca filosofica ricœuriana come, rispettivamente, tema speculativo della dialettica tra filosofia e psicoanalisi (più precisamente, tra hegelismo e freudismo) e tema critico-teorico della teoria psicoanalitica freudiana del sogno e dell'inconscio (in dialettica con le alternative della prospettiva della linguistica strutturale e dell'ermeneutica). Di fatto, permarrà lungamente, nel ragionamento ricœuriano, questo ancoraggio della teoria speculativa della traduzione con la psicoanalisi, come in diversi luoghi provano i saggi brevi poc'anzi richiamati e opere più importanti, quali la *Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Addirittura, il filosofo francese ricorre (1) alla dialettica psicoanalitica *lavoro del ricordo/ lavoro del lutto* per illustrare il meccanismo procedurale della traduzione, e (2) al doppio senso insito in tale dialettica, conferito da Freud alla nozione di *Arbeit* (a caratterizzazione del lavoro di traduzione nell'ambito della vita psichica). 'Lavoro' come «lavoro del ricordo» e «lavoro del lutto»: questa la doppia caratterizzazione freudiana che emerge dai due saggi metapsicologici *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (1914) e *Trauer und Melancholie* (1915) [cfr., Ricœur, 2002²: 41]. Facendo sua l'immagine (freudiana) utilizzata da Franz Rosenzweig, per Ricœur «tradurre» ha il significato di «servire due padroni: lo straniero nella sua opera, il lettore nel suo desiderio di appropriazione» (42). Questa è situazione di ambivalenza/ambiguità insolubile, se non nella forma della tensionalità perpetua, d'ordine tecnico e d'ordine etico, tra «desiderio di fedeltà» e «sospetto di tradimento»: *portare il lettore all'autore* e *portare l'autore al lettore*. Ecco, è proprio in tale dimensione tensionale che si riproduce qualcosa di analogo se non (ermeneuticamente) equivalente alla dualità di *lavoro del ricordo/ lavoro del lutto* focalizzata da Freud. Proseguendo, nella trattazione della traduzione sotto la prospettiva della filosofia del riconoscimento, Ricœur sviluppa un ragionamento che ancora chiama in causa la

psicoanalisi, con accento più sostanziale (stavolta) sulla dimensione della vita soggettiva, cioè sulla filosofia dell'uomo, piuttosto che sulla sfida etico-procedurale. Di riferimento significativo sono qui le pagine dell'*Essai sur Freud* (prima che quelle del *Parcours de la Reconnaissance* [2004]) ove il filosofo francese tenta di collegare il dialettismo della psicoanalisi freudiana (orientata all'*archè* ma implicitamente teleologica) con la *Dialektik* hegeliana (orientata al *telos* ma implicitamente archeologica) [cfr., Ricœur, 1965: 484 sgg.]. Il tradurre è parte integrante e attiva di questa stessa processualità tensionale, espressiva della vita soggettiva stessa, ovvero di quella processualità dell'*homme capable* che noi siamo... per cui nasciamo *individui* mentre *persone* lo diventiamo²¹. Dunque, da Ricœur la traduzione è accolta come processo della vita psichica, asse di una concezione antropologica, termine chiave, specialmente in prospettiva etico-pratica, della dimensione relazionale e sociale attraverso cui l'individuo si emancipa e si realizza diventando persona.

È a questo punto che l'intervento di Jervolino rileva tutta la sua peculiarità e importanza: lo studioso napoletano arricchisce la prospettiva etico-pratica ricœuriana con la dimensione civica e politica. Sullo sfondo di una indagine speculativa sulla traduzione si staglia ben altro rischio che il tradimento, ben altro scenario antitetico che il disconoscimento nel rapporto con lo straniero e la sua cultura. Viviamo in tempi difficili, nel tempo di una modernità che non si compie, che resta sospesa nella contraddizione e nel rischio. Ecco lo scenario: quello potenzialmente, imminente anarchico e barbarico; lo scenario di una potenziale nuova stagione di scontri di civiltà e visioni del mondo.

È questa, ci spiega Jervolino, «la realtà in divenire di un mondo sempre più globale, dove linguaggi, informazioni e comunicazione giocano un ruolo sempre più rilevante, dove nazioni, lingue, credenze

²¹ Per approfondire: Busacchi, 2010; Id., 2009-2010; Id., 2012.

si incontrano e purtroppo spesso anche si scontrano, talora con ferocia inaudita, fino a manifestare forme nuove di barbarie emergenti dalle viscere stesse di una modernità incompiuta o da una incerta terra di nessuno fra moderno, postmoderno, transmoderno» (Jervolino, 2008: 8–9). Ed è in riferimento a tale contesto – drammaticamente vicino – che il pensatore napoletano vede nella filosofia della traduzione la risposta concreta e attiva di una filosofia riflessiva e militante (non solamente, dunque, un “semplice” discorso etico intorno al riconoscimento).

Si può, forse, restare indifferenti alla sua lezione e al suo appello? Non disegna, forse, tutto un diverso quadro, della filosofia e del filosofare, Domenico Jervolino?

Traducibilità dei saperi e dei linguaggi (al plurale), tema che fu oggetto di una straordinaria e preveggenza intuizione di Gramsci; necessità di organizzare in termini anche istituzionali la mediazione linguistica e interculturale e la formazione di mediatori, in società come quelle in cui viviamo, nell'epoca delle grandi migrazioni verso il mondo ricco e sviluppato, dopo quelle che in passato hanno seguito itinerari e rotte diverse, e nell'epoca delle frontiere insanguinate non solo da rinati conflitti etnici ma anche dal passaggio doloroso e contrastato dei nuovi migranti. [...]

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).

Bibliografia

- AA.VV. (1995). *Paul Ricœur: l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Prés. de J. Greisch. Paris: Beauchesne.
- AA.VV. (1999/2006). *Per Gerardo Marotta. Scritti editi e inediti dagli amici di Gerardo Marotta, pubblicati in occasione del Premio Mecenate 1999, assegnatoli dagli Amici della Scala*. A cura di C. Piga, M. Isacchini, A. Ciccarelli. Napoli: Arte tipografica [1999] / Bracigliano: Cecom [2006].
- AA.VV. (2002). *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricœurs* (Herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Stefan Orth und Andris Breitling). Berlin: Technische Universität Berlin.
- AA.VV. (2004). *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen* (Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Andris Breitling und Stefan Orth). Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.
- AA.VV. (2006). *Diogène: La dignité en question*. Paris: Presses Universitaires de France.
- AA.VV. (2007). *Un'idea e una realtà*. A cura di A. Gargano, con la collab. di V. De Cesare, A. Martorelli e Aldo Tonini. Napoli: IISF.
- Altieri, L. (2004). *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricœur*. Napoli: La Città del Sole.
- Bergeron, R. (1974). *La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricœur*. Montréal-Fribourg: Bellarmin-Éditions Universitaires.
- Brezzi, F. (1969). *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricœur*. Bologna: Il Mulino.
- Id. (2006). *Introduzione a Ricœur*. Roma-Bari: Laterza.
- Böhnke, M. (1983). *Konkrete Reflexion. Philosophische und theologische Hermeneutik. Ein Interpretationsversuch über Paul Ricœur*. Frankfurt am Main-Bern-New York: Peter Lang.

Busacchi, V. (2009-2010). Tra Hegel e Freud. La dialettica del riconoscimento. In *Logos*, n.s. 4-5, 151–164.

Id. (2010). *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricœur*. Pref. di P. L. Lecis, postf. di G. Martini. Milano: Unicopli.

Id. (2012). Per una filosofia della persona in chiave ricœuriana. In *Segni e comprensione*, 22(78), n.s., 110–124.

Id. (2013). *Documenti e manoscritti psicoanalitici del Fonds Ricœur. Prima catalogazione*. Pref. di F. de Luca. Roma: Aracne Editrice.

Id. (2016). Lacan's epistemic role in Ricœur's re-reading of Freud. In *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 7(1), 56–71.

Cantillo, G., Jervolino, D. (1992), (a cura di). *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del terzo-mondo* [atti del convegno di Napoli, 15-16 aprile 1991]. Lecce: Capone / *Segni e comprensione*, 6(15), gennaio-giugno.

Costa Giovangigli, P., Dini, V. et. al. (1998), (a cura di). *Diogène. Une anthologie. Textes choisis à l'occasion du cinquantième du Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines, CIPSH, 1948-1998* (1998). Paris: Gallimard.

Dosse, F. (2001). *Paul Ricœur: Les sens d'une vie*. Paris: La Découverte.

Geraets, Th. F. (1993), (a cura di). *Dialettica ed ermenetica*. Urbino: QuattroVenti.

Id. (1993²). Presentazione. In D. Jervolino (1993²), *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*. Napoli: Procaccini Editore.

Giovanni Paolo II (2003). *Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti all'assegnazione del Premio Paolo VI* [sabato, 5 luglio 2003], Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Hersant, Segonds, Ordine (1996). "Al vero filosofo ogni terreno è patria". *Hommage à Gerardo Marotta à l'occasion de la remise du titre*

de docteur honoris causa [Paris, 24 juin 1996]. Textes recueillis par Y. Hersant, A.-Ph. Segonds et N. Ordine. Paris: Les Belles Lettres.

Ihde, D. (1971). *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur.* Evanston: Northwestern University Press.

IISF (2001). *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Annuario, 1975-2000.* A cura di A. Gargano con la collab. di V. De Cesare e A. Tonini. Napoli: IISF.

IISF (2002). *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Ricerche, 1975-2003.* A cura di A. Gargano. Napoli: La Città del Sole.

IISF (2002b). *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Ricerche, 1975-2003.* Napoli: IISF.

IISF (2002c). *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Trent'anni di ricerche,* a cura di A. Gargano. Napoli: La Città del Sole.

UNESCO/IISF (2003). *Unesco / Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Per l'Europa: Trent'anni di attività dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.* A cura di V. De Cesare. Napoli: IISF.

UNESCO/IISF (2003b). *Unesco / Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Pour l'Europe. 30 ans d'activité de l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.* A cura di V. De Cesare e V. Brez. Napoli: IISF.

IISF (2005). *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Programmi. Anno accademico 2005-2006.* Napoli: IISF.

Jervolino, D. (1984). *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto.* Napoli: Athena.

Id. (1990). Del buon uso del pensiero di Ricœur. In *Il Tetto*, 27(159), 303–316.

Id. (1996). *Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica.* Napoli: La Città del Sole.

Id. (2000), (a cura di). *L'eredità filosofica di Jan Patočka. A vent'anni dalla scomparsa.* Napoli: CUEN.

Id. (2002). *Paul Ricœur: Une herméneutique de la condition humaine.* Paris: Ellipses.

- Id. (2003). *Introduzione a Ricœur*. Brescia: Morcelliana.
- Id. (2008). *Per una filosofia della traduzione*. Brescia: Morcelliana.
- Madison, G. Br., (1976). *Sentido y existencia. Homenaje a Paul Ricœur*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Mongin, O. (1994). *Paul Ricœur*. Paris: Seuil.
- Olivieri, U. M. (2003), (a cura di). *Le immagini della critica. Conversazioni di teoria letteraria*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Paci, E. (1961). *Diario fenomenologico*. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (1966). Psicoanalisi e fenomenologia. In *aut aut*, 92, 7–20.
- Philibert, M. (1971). *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*. Paris: Seghers.
- Id. (1976) *Paul Ricœur. Czyli wolność na mairę nadziei*. Trans. by E. Bienkowska. Warszawa: Institut Wydawniczy Pax.
- Pititto, R. (2003), (a cura di). Il dono delle lingue. In *Studium*, 5.
- Rasmussen, D. M. (1971). *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricœur*. The Hague: M. Nijhoff.
- Renzi, E. (1960). Ricœur, una fenomenologia della finitezza e del male. In *Pensiero*, 5(3), 360–371.
- Id. (1960b), Ricœur e l'*Einführung* husserliana. In *Il Verri*», 4, 131–138.
- Id. (1969). Criticismo, fenomenologia e problema della relazione intenzionale secondo P. Ricœur. In *Archivio di Filosofia*, 30(1), 89–97.
- Ricœur, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Id. (1991). *Della interpretazione. Saggio su Freud*. Trad. it. di E. Renzi. Genova: Il melangolo.
- Id. (1993). *Sé come un altro*. Tr. it. di D. Iannotta. Milano: Jaca Book.
- Id. (1993²). Prefazione. In D. Jervolino (1993²), *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur, cit.*
- Id. (1994). *Filosofia e linguaggio*. A cura e con introd. di D. Jervolino. Tr. it. di G. Losito e L. Flacco. Milano: Guerini e Associati.

Id. (1995). *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit.

Id. (2002). Un Institut qui remet la philosophie au service des humanités. In Derrida, Gadamer, Ricœur et alii, *Pour l'Europe: 30 ans d'activité de l'Institut Italiano per gli Studi Filosofici*. Napoli: UNESCO / IISF.

Id. (2002²). *La traduzione: una sfida etica*. A cura di D. Jervolino. Brescia: Morcelliana.

Sumares, M. (1989). *O sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricœur. Para além da necessidade*. Lisboa: Escher.

Vaessen, J. Ch. (1997). *Tussen Schrift en Preek. Ontwerp van een analysemodel voor de bijbelinterpretatie in preken met gebruikmaking van de tekstuele hermeneutiek van Paul Ricœur*. Kampen: Uitgeverij Kok.

Vansina, F. D. (2000). *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire / Primary and Secondary Bibliography 1935-2000*. Leuven: Leuven University Press.

Vansina, F. D., Vandecasteele, P. (2008³). *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire / Primary and Secondary Bibliography 1935-2008*. Leuven: Uitgeverij Peeters.

[Riviste, bollettini]

Filosofia, (1987). Anno XXXVIII, Fasc. II, maggio-agosto.

Id. (1988). Anno XXXIX, Fasc. III, settembre-dicembre.

Id. (1991). Anno XLII, Fasc. III, settembre-dicembre.

Informazione filosofica, (1996). N. 28, maggio.

Informazioni filosofiche, (2006). N. 1, marzo-aprile.

Magazzino di Filosofia, (2002). N. 9, C3/Strumenti.

Scheria, (1997-1999). 6-8(16-21), gennaio 1997-dicembre 1999.

[videoregistrazioni, interviste]

- RAI (1992). *L'idea di giustizia*. Intervista a Paul Ricœur. Roma: RAI-Dipartimento Scuola Educazione / Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Id. (1992, 2000, 2006). *Problemi attuali dell'etica*. Intervista a Paul Ricœur. Roma: RAI-Dipartimento Scuola Educazione / Istituto della Enciclopedia Italiana. II ediz., 2000, Roma: RAI Educational. Successivamente, in DVD, 2006, Roma: RAI Trade [in *Filosofia e Attualità: I Maestri della Filosofia del Novecento*].
- Id. (1993, 2001, 2006). *Aristotele: l'etica*. Interviste a Pierre Aubenque, Paul Ricœur e Mario Vegetti. Roma: Rai Educational / Istituto della Enciclopedia Italiana. II ediz., 2001, Roma: RAI Educational. Success. in DVD, 2006, Roma: RAI Trade.
- Id. (2006). *Etica*. Interventi di Karl-Otto Apel, Umberto Curi, Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Eugenio Garin, Vittorio Hösle, Hans Jonas, Vittorio Mathieu, Karl R. Popper, Paul Ricœur, Gennaro Sasso, Jan Sperna Weiland. Roma: RAI Trade.

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 intercultural 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'intercultural sono implementati nella UE.

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

Tra¹ 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 incastorarla 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. Ricoeur, 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. Ricoeur, 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. Ricoeur, 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. Ricoeur, 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. Ricoeur, 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; 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 rinuncia 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 contenuto, 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'odio⁴; 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 dividerne 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 Costituzione 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-statuale⁵, post-moderna (direi con Paolo Grossi⁶); 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.
- Ricoeur, P. (1967). *Le socius et le prochain*. In Id., *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1994). *Filosofia e linguaggio*. A cura di Domenico Jervolino. Milano: Guerini e associati.
- Ricoeur, P. (1999). Le paradigme de la traduction. *Esprit*, 253.
- Ricoeur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock.
- Ricoeur, P. (2004). Un 'passage': traduire l'intraduisible, in *Sul la traduction*, Paris: Bayard.
- Ricoeur, 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.

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 potenzia, 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.

Ricœur lettore dell'Amore difficile. In dialogo con Domenico Jervolino

*(Ricoeur Reader of L'amore difficile: In Dialogue
with Domenico Jervolino)*

Annalisa Caputo

Odiarsi è più facile di quanto si creda. La grazia
consiste nel dimenticarsi
G. Bernanos

È difficile [...] amare se stesso come un altro,
[...] perdonarsi, fino alla perfezione semplice e
difficilissima [...] di rinunciare anche a quel
tanto di narcisistico che si può annidare anche
nella stessa ricerca della perfezione
D. Jervolino

'Forte come la morte è l'amore'. L'oblio di ri-
serva, direi, allora, è tanto forte quanto l'oblio
di cancellazione
P. Ricœur

Abstract

Starting from the Préface written by Paul Ricoeur for the text L'amore difficile (Jervolino, 1995), this paper reconstructs the dialogue woven by the two thinkers on this issue, underlining the (methodological and hermeneutical) convergences, but also the inevitable divergences. A philosophical hermeneutics in which philosophy includes itself and its other (i. e. biblical thought): «this hermeneutics, in my opinion, remains to be thought» – Ricoeur notes. Can we maybe say that this hermeneutic of the 'difficult love' has been written by Domenico

Jervolino, in a way that, after all, is – compared to his 'mentor' – the same one and an other one?

Keywords: love, hermeneutics, biblical thought, dialogue, alterity

Abstract

L'articolo, partendo dalla Préface scritta da Paul Ricœur al testo L'amore difficile (Jervolino, 1995), ricostruisce il dialogo che i due pensatori intrecciano su questo tema, sottolineando le convergenze (metodologiche ed ermeneutiche) ma anche le inevitabili divergenze. Un'ermeneutica filosofica in cui la filosofia comprende se stessa e il suo altro (il pensiero biblico): «questa ermeneutica, secondo me, resta ancora da fare» – annota Ricœur. Forse che questa ermeneutica dell'amore difficile l'abbia fatta proprio Domenico Jervolino, in un solco che, in fondo, è – rispetto a quello del 'maestro' – stesso ed altro?

Parole chiave: amore, ermeneutica, pensiero biblico, dialogo, alterità

1. La soglia, il dialogo

Come sull'uscio di una porta, che si apre e, nel suo squarcio, lascia intravedere di là.

Di là c'è il dialogo profondissimo, per certi versi ancora tutto inesplorato, tra Paul Ricœur e Domenico Jervolino. Di qua il tentativo di coglierne uno spiraglio.

Dato anche il limite di un 'saggio', scegliamo solo un filo della vasta trama di questo duplice intreccio; scegliamo la *Préface* di Paul Ricœur al testo *L'amore difficile* (Jervolino, 1995). Il lavoro si inserisce nella Collana 'Interpretazioni', serie che presenta alcuni Autori dell'età moderna e contemporanea che «si sono misurati con il tema della trascendenza, portando un contributo all'essenziale confronto tra ragione e mistero». La struttura è anche pre-data: «un saggio introduttivo, una sezione di testi e una terza parte in cui vengono richiamate le principali

interpretazioni e indicate linee di ricerca che aprono ad indagini ulteriori (cfr. Jervolino, 1995: 259)¹.

E, però, in questo 'formato', subito emerge l'originalità della proposta. *L'amore difficile* è, infatti, un lungo dialogare, in cui, come ha insegnato Ricœur, l'io e il tu si intrecciano, fino a diventare un solo 'testo'. L'Autore, sulla copertina, appare subito Domenico Jervolino. Ma le voci dei due pensatori – il 'primo' (il 'maestro', Ricœur) e il 'secondo' (Jervolino, in dissimetrica mutualità) – si alternano. La *Prefazione* (in francese) di Ricœur. L'*Introduzione*, lunghissima (Jervolino, 1995: 21–111), un testo a sé, di Jervolino². Quindi, i *Testi*: saggi di Ricœur, ma scelti da Jervolino³. E, infine, la terza parte, *Linee di ricerca* (con *Approfondimenti e sviluppi* e note bio-biografiche), nuovamente di Jervolino, e nuovamente quasi un lungo testo a sé (Jervolino, 1995: 199–258)⁴.

L'amore difficile non è l'avvio del dialogo e nemmeno la conclusione. È indubbiamente un apice maturo. Jervolino ha già scritto

¹ Si tratta delle *Indicazioni relative alla Collana*, poste alla fine del testo. *L'amore difficile* è il n. 24 della Collana.

² L'Introduzione è divisa in due lunghi capitoli. Il primo di carattere più ricostruttivo si intitola Paul Ricœur e l'ermeneutica del sé (e parte dalla narrazione delle vicende biografiche del pensatore, per passare ad una ricostruzione della "questione del soggetto come messa in questione del soggetto", e quindi ad una rilettura di Sé come un altro, in chiave ontologica; per arrivare alla ricerca di una ripresa della questione dell'essere e della metafisica nei saggi coevi o successivi a Sé come un altro; in particolare nel finale si interroga sull'agnosticismo filosofico, dichiarato da Ricœur e sui suoi possibili rapporti con la teologia: è possibile un relazione tra ragione filosofica e fede biblica?). Il secondo capitolo è il cuore originale dell'interpretazione che Jervolino vuole dare di Ricœur: non una sua ripetizione, ma uno scavo nel suo non detto e nelle sue possibilità inesplorate. Si intitola: *Per una lettura spirituale di Ricœur*, e riparte dai primi testi del filosofo francese, in particolare Filosofia della volontà per cercare nei testi successivi tracce del tema della Trascendenza. Come vedremo meglio in questo articolo, Jervolino trova queste tracce nella presenza di Bernanos in *Sé come un altro*; quindi nell'esperienza del tragico (da Antigone a Giobbe), e infine nel passaggio dalla questione del Male a quella dell'Amore (nell'esegesi ricœuriana del *Cantico dei Cantici*).

³ *Molteplice estraneità; Giustizia e amore; Il soggetto convocato: alla scuola dei racconti di vocazione profetica; Dio è amore.*

⁴ Jervolino torna sull'idea di poter rileggere tutto il percorso ricœuriano sulla scia di una Poetica della trascendenza; e ne segna le tracce nuovamente da *Il volontario e l'involontario*, fino ai saggi degli anni '80 e '90.

numerosi studi su Ricœur, prima di questo⁵. E Ricœur, che già li conosce e apprezza, rilancia: dall'alto dei suoi 85 anni.

Non è nemmeno l'unico tema di confronto tra i due (il tema dell'amore difficile⁶). Pensiamo alle questioni relative in generale alla soggettività e alla traduzione⁷. È indubbiamente però un 'exemplum': sia di come entrambi intendevano l'ermeneutica, sia di come entrambi intendevano l'amore (nel difficile dialogo tra il Sé e l'altro, e nel difficile dialogo tra pensiero filosofico e pensiero biblico).

Un libro «audace e perspicace». Così lo definisce Ricœur stesso nella *Préface* (Ricœur, 1995: 9), in cui Jervolino presenta Ricœur (la sua interpretazione del filosofo francese) e Ricœur presenta Jervolino (e ri/presenta il proprio percorso, discutendo l'interpretazione di Jervolino).

Possiamo applicare indubbiamente a questo dialogo quello che il filosofo campano scrive del filosofo francese:

[...] i testi, come egli stesso ci ha insegnato, hanno il potere di produrre nuove configurazioni di senso, e, attraverso di esse, di ri-figurare noi stessi e il mondo che noi abitiamo. [...] Letture che sono a loro volta testimonianze e frutto di innumerevoli letture, [in cui] [...] il gioco dei rimandi non ci chiude nel cerchio incantato di specchi che rispecchiano se stessi [...]

⁵ È lo stesso Jervolino, da subito, a ricordare al lettore che questo libro non è "il primo incontro filosofico" tra lui e Ricœur, e che viene dopo "una lunga serie di incontri". Questo implica ovviamente che Jervolino dia per scontato quanto già detto e colto di Ricœur, in particolare «quella che è parsa essere la questione centrale di Ricœur: la questione del soggetto, intesa come capacità del soggetto stesso di mettere in questione e mettersi in questione» (Jervolino, 1995: 26). Il rimando dello stesso Jervolino è a: Jervolino, 1984.

⁶ E in ogni caso non emerge nemmeno solo nel testo del 1995 che stiamo considerando. Infatti già nella postfazione alla seconda edizione del già citato testo di Jervolino *Il cogito e l'ermeneutica*, Jervolino suggeriva la possibilità di una lettura spirituale del percorso di Ricœur sotto l'egida del tema "l'amore difficile". Questo viene ricordato anche in Jervolino, 1995: 67.

⁷ Cfr. Jervolino, 2008, ma anche l'antologia di testi di Ricœur curata da Jervolino: Ricœur, 2002. Più in generale poi possiamo ricordare: Jervolino, 2003.

[ma diventa] un compito e allo stesso tempo un modo per soddisfare ad un debito nei confronti di quel potere di dire che altri ha affidato alla custodia del testo e che noi siamo chiamati a riattivare e rinnovare, facendolo nostro (Jervolino, 1995: 25).

E, d'altra parte, è ancora una volta lo stesso Jervolino che ci ricorda che ogni lettura è in fondo la scelta di un «angolo visuale o un punto di vista a partire dal quale leggere, o, se si preferisce, formulare le domande alle quali si chiede che il testo risponda». E, guardandoci, ci interroga: «che cosa vogliamo chiedere in questa sede all'opera di Ricœur, io che scrivo insieme con i lettori che hanno la pazienza di seguirmi, o in che cosa vogliamo farci interpellare da essa?» (Jervolino, 1995: 25).

Noi scegliamo di chiederci: *che cosa Ricœur ha colto, apprezzato, rilanciato dell'(interpretazione dell')amore difficile di Jervolino? Qual è l'interpretazione ricœuriana di Jervolino?*

2. L'avvio della Prefazione: questione di aporie

«Le livre audacieux et perspicace de Domenico Jervolino m'est précieux dans la mesure où il explore des frontières de mon œuvre où je demeure perplexe et où les avancées qu'il propose au-delà de ces points de doute ne constituent à aucun titre des tentatives de récupération» (Ricœur, 1995: 9)

L'avvio della *Prefazione*, quasi programmatico, da subito ci risponde. L'idea di 'amore difficile' non è propria tanto di Ricœur, quanto di Jervolino; non è quindi una mera ripetizione di quanto Ricœur dice sull'Amore (e sui suoi luoghi filosofici e/o biblici), ma è un lavoro sui confini di questo 'detto', che, nello scavare, lo amplia. Potremmo dire (interpretando a nostra volta) che là dove Ricœur vede soglie, Jervolino apre porte; là dove Ricœur schiude domande, Jervolino cerca risposte;

là dove Ricœur rimarca le a-porie (le zone di non-passaggio, di dubbio, di perplessità, proprie dell'origine della filosofia⁸), Jervolino progredisce nello scavo, con uno zig-zag tipicamente fenomenologico, con passi indietro e passi in avanti. E il 'maestro' apprezza e si stupisce di questo 'prezioso' rimando che il 'penetrante' lettore gli restituisce. E, inevitabilmente, rilancia domande (e soglie e aporie). E si chiede (e ci chiede). Qual è il *point de départ*, da dove parte il cammino di Jervolino (in questo libro)? Da una frustrazione. Potremmo dire da un'aporia, da una porta quasi sbattuta in faccia. Jervolino non ci sta. Non accetta la 'chiusa' e la 'chiusura' del finale di *Sé come un altro* (indubbiamente la più nota e decisiva opera ricœuriana, del 1990; e quindi l'ultima 'sistemica' prima dell'uscita de *L'amore difficile*; perché, a parte raccolte di saggi, dovremo aspettare il 2000 per *La memoria, la storia e l'oblio* e il 2004 per *Percorsi del riconoscimento*). Ricœur conclude il testo del 1990 scrivendo:

forse il filosofo in quanto filosofo, deve confessare che egli non sa e non può dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico (Ricœur, 1993b: 473)⁹.

⁸ Com'è noto, aporia deriva dall'alfa privativo e dal verbo *peiro*, che indica la possibilità di attraversamento; e dunque l'aporia si pone come metafora di una porta chiusa. Già da Platone e ancor più da Aristotele viene posta come segno dell'origine della filosofia, insieme al *thaumazein*.

⁹ Jervolino cita e commenta questo finale in: Jervolino, 1995: 34 ss; nel paragrafo dal titolo significativo: *Una conclusione nel segno dell'ironia socratica: la delusione del lettore*. «Il grande libro del filosofo si conclude con una delusione del lettore, volutamente inflitta dall'autore (o dalla 'voce narrante' che ne fa le veci)». Ricœur interpreta questo finale come ritorno 'indietro' dell'ontologia: da Aristotele, a Platone a Socrate (agnostico).

La «delusione» del lettore (Jervolino) è quella di chi si trova, dopo 474 pagine¹⁰ davanti alla dichiarazione di un «agnosticismo filosofico»¹¹ che in qualche maniera taglia il libro senza concluderlo, lasciandolo come un sentiero interrotto.

Sappiamo – e lo ricordano sia Ricœur che Jervolino – che *Sé come un altro* pone l'Alterità nel cuore dello Stesso. Sappiamo che le figure dell'alterità sono molteplici, e tra queste emergono in particolare «*il corpo proprio o la carne*», «*l'alterità dell'altro*» e «*la coscienza*»: sono gli ultimi paragrafi dell'Opera del 1990, in cui Ricœur sottolinea tutti i luoghi, le esperienze, le passività in cui emerge ciò che io 'non' sono, ciò di cui non sono capace di appropriarmi, che resiste in fondo a me stesso, a me stessa. E cioè: la fragilità della mia *corporeità*, soggetta al tempo, alle malattie, alle sofferenze, al decadimento; la presenza degli *altri soggetti*, mai assimilabili e fagocitabili – i tu (i familiari, gli amici, il volto di chi amo) e i ciascuno (che riconosco come altri Sé, ma con cui non ho relazioni intime); e la voce della Coscienza, che mi chiama, che mi convoca davanti a me stesso: in me, più alta di me. Ma voce di chi? (qui si collega il finale già citato¹²). Voce introiettata delle istanze sociali? Super-io? Voce del sangue degli avi e delle norme e dei doni tramandati? Voce di Dio? E, nel caso, di quale Dio? Il Dio che è morto (come sappiamo con Nietzsche), o un Dio ancora vivente? (e come?) Un Dio assente (come sappiamo con Hölderlin e Heidegger)? Un vuoto impossibile da colmare?

¹⁰ Tante sono nella tr. it. di *Sé come un altro*.

¹¹ Così rimarca lo stesso Ricœur (Ricœur, 1995: 9).

¹² Da qui parte l'itinerario di Jervolino. Dal desiderio di scegliere alcune "figure della passività che 'affettano' l'agire umano" e provare a leggere in e sotto di esse "l'origine della voce della coscienza", che appunto in *Sé come un altro* viene colta come ultima figura (figura Ultima) della passività. E, Jervolino (continua Ricœur nella Prefazione), involuppa questa ricerca a partire appunto dalla domanda 'sospesa' nel finale di *Sé come un altro*. Questa 'voce' può essere quella di Dio? Di un Dio morto? Di un Dio Vivente?

Richiamando questo finale e la «frustration» di Jervolino (Jervolino, 1995: 37)¹³, Ricœur nella *Prefazione a L'amore difficile* già trasforma le 'ipotesi' indicate nel finale di *Sé come un altro* («Dio vivente, Dio assente») in domande: «Dieu mort? Dieu vivant?».

«C'est cette apparente fin de non-recevoir que Jervolino s'emploie à transformer en question ouverte, au nom de l'appel que je formule en d'autre circonstances à 'penser plus et autrement'» (Ricœur, 1995: 9).

Ed, effettivamente, se leggiamo il libro di Jervolino (e quindi la lunga introduzione e la lunga postfazione ai saggi ricœuriani scelti e tradotti), proprio di questo si tratta. Se Ricœur ci ha insegnato a «pensare di più e altrimenti», se Ricœur ci ha insegnato che l'interrogazione non può essere arrestata – e dove c'è uno scacco per il pensiero, allora il pensiero è chiamato a modificare la propria postura, a guardare 'altro' e diversamente (*altri-menti*), e proprio per questo a pensare di più (e non di meno) – allora questo invito va rivolto 'contro' Ricœur stesso (e a vantaggio del suo stesso pensiero).

L'amore difficile è dunque innanzitutto questa «domanda aperta», è la riapertura della porta.

Potremmo riformulare la questione (interpretando a nostra volta) così: *che rapporto c'è tra l'amore e l'altro?* Il che significa:

- l'amore tra me e l'altro che è il mio corpo (*è possibile amare se stessi? E come?*)
- l'amore tra me gli altri (*come tenere insieme l'amore per i più intimi e la giustizia dovuta a ciascuno?*)

¹³ «È a partire da questa delusione che noi riteniamo in qualche modo legittima, nel senso di 'degnata di essere considerata e di ricevere una risposta', da questa frustrazione di lettori, che vogliamo metodologicamente fare nostra e condividere [...] vorrebbe muovere questo nostro rinnovato incontro con Ricœur. [...] Forse la delusione di rivelerà produttiva di nuovo senso, come Ricœur stesso ci ha insegnato di fronte alle aporie e agli scacchi del pensiero».

- l'amore tra me e questo Altro che filosoficamente non so definire, e che pur mi appella (*è possibile trovare, all'interno della filosofia uno spazio per pensare Dio e per pensarlo come Amore?*) (Jervolino, 1995: 84)¹⁴.

3. I saggi del libro: risposte o rilancio della domanda?

Ecco, in qualche maniera, i saggi di Ricœur presentati e tradotti in *L'amore difficile* cercano di rispondere a queste questioni, o per lo meno le rilanciano. E quindi ri-abilitano la «domanda aperta» da Jervolino. Sì, è possibile pensare di più e altrimenti l'Amore per l'altro (in tutti i suoi livelli). Ma, come coglie bene l'aggettivo scelto da Jervolino: solo in maniera 'difficile'. Perché l'amore difficile implica innanzitutto un pensare difficile, lento, non sistematico, che ha già vissuto in sé il lutto delle risposte assolute¹⁵.

Sì, anche Ricœur ha accennato a dei tentativi di risposta a queste questioni, e in fondo i saggi raccolti in *L'amore difficile* sono questi balbettii. Ma come considerarli e come rileggerli?

Lo stesso Ricœur prova a rileggersi nella Prefazione che stiamo analizzando; e articola la sua risposta (Ricœur, 1995: 10)¹⁶ su tre livelli possibili (non in scala, ma in qualche maniera intrecciati l'uno nell'altro, con movimenti di anticipazione e ripresa [cfr., *Ib.*]¹⁷).

¹⁴ «Qual è il giusto amore di sé? Che è ovviamente correlata alle domande sul giusto amore degli altri e sul giusto amore di Dio». Qualche anno più tardi, lo stesso Jervolino dirà: «l'Amore difficile è il retto amore di sé senza egoismo né narcisismo, nella condivisione fraterna con l'altro di una comune condizione umana» (Jervolino, 2002: 1024). Anche in questo la riflessione parte dalle citazioni del *Diario di un curato di campagna, di Bernanos*, su cui arriveremo tra breve.

¹⁵ Ricœur nella *Prefazione* ribadisce che la scelta dei saggi presentati è legata appunto a questa volontà di Jervolino di esplorare la ricerca ricœuriana a partire appunto da saggi sparsi, e non raccolti in unità. L'unità è Jervolino a darla, potremmo dire: nella scelta, nell'ordine e – prima ancora – nella domanda e nella questione con cui li lega e li tiene, appunto quella dell'amore difficile tra il Sé e l'Altro.

¹⁶ «Ces réponses, telles que je les extrais d'un texte dense et intense, je les vois étagés en tris degrés».

¹⁷ «Si tratta di una schematizzazione, nella misura in cui [...] ognuno anticipa il seguente o riprende il precedente».

Esiste la possibilità per la filosofia di dire l'Alterità come Assoluto, fino anche a nominarla Dio-Amore?

Ad un primo livello la risposta di Ricœur è 'assolutamente no'. Rivendicando il finale agnostico di *Sé come un altro*, Ricœur definisce la sua proposta, con un'espressione mutuata dal filosofo protestante Thèvenaz¹⁸, una «filosofia senza assoluto». Senza Assoluto, perché l'Assoluto del pensiero biblico è il suo Altro: diverso, esterno (*extérieur*).

E, però (e qui il secondo livello della questione), proprio nella sua Alterità, questo Esterno/Esteriore «si lascia designare» dalla filosofia, soprattutto in relazione a qualche tema particolare e decisivo. Questo non significa che il pensiero filosofico vada ad abdicare al proprio «agnosticismo socratico» (che resta il proprio dell'indagine filosofica); significa però che ci sono zone di confine che non possono non inquietare la filosofia.

Infine, ad un terzo livello, resta la possibilità di portare avanti una «ermeneutica filosofica della fede cristiana»: un'ermeneutica che, pur rimanendo «compatibile» con la «prescrizione» di una «ascesi filosofica» – e quindi senza "mescolare" o "amalgamare" i due generi letterari e di pensiero¹⁹ – può farsi, dall'interno, "autoriflessione del filosofo 'credente'". Questo lo spiegherà bene, Ricœur, nei suoi ultimi dialoghi e appunti (soprattutto in *La critica e la convinzione* e *Vivo fino alla morte*) (cfr. Ricœur, 1997; 2008).

Ma, tornando al filo del dialogo con Jervolino, ecco che Ricœur rilegge, quindi, i saggi presentati in *L'Amore difficile* come esempi dei tre livelli su accennati: senza che nessun saggio si identifichi pienamente con uno dei livelli, né tanto meno li esaurisca.

¹⁸ Così Ricœur, 1995; ma anche Jervolino, 1995: 54–56.

¹⁹ Cosa che, come dice Ricœur (Ricœur, 1995: 10), e riprende dopo, ha fatto invece l'onto-teologia.

4. La questione ontologico-metafisica e la chiave di Bernanos

Il primo studio (*Molteplice estraneità*), in realtà, fa notare Ricœur è ancora un po' a margine della Questione. Non entra nel merito della dicotomia tra la filosofia e il suo Altro, ma si pone in ripresa e rilancio di quella che Jervolino chiama (e Ricœur richiama, citando il suo interprete) una "ontologia alternativa": una ontologia che 'di conseguenza' renderà possibile un diverso dialogo tra il pensiero biblico e quello filosofico, ma che nel primo saggio, appunto, resta 'solo' ontologia. Si tratta, infatti, (sul solco di *Sé come un altro*) 'solo' di una rilettura dell'Essere, visto come potenza/atto, stesso/altro²⁰. Scrive Jervolino nella sua *Introduzione*:

Alla ricerca di una lettura alternativa della tradizione metafisica, il nostro autore accosta [...] la coppia aristotelica *enérgeia-dynamis* e il *conatus* spinoziano, fino ad auspicare l'avvento di un pensatore che sappia portare la riappropriazione spinozista dell'*enérgeia* (letta attraverso il *conatus*), al livello delle letture heideggeriane dell'ontologia aristotelica (Jervolino, 1995: 43)²¹.

Qui, però, Jervolino gioca alcune mosse che non sfuggiranno a Ricœur. Innanzitutto prova a collegare tutto questo ad altre scuole di pensiero ed autori che nel Novecento hanno provato a rileggere la metafisica in termini non essenzialistici, come Pietro Piovani o Etienne Gilson (Jervolino, 1995: 48–51). Poi prova a cercare tracce di questa metafisica in Ricœur stesso.

²⁰ Ricœur (Ricœur, 1995: 10–11), richiama Aristotele, ma anche Pietro Piovani, Gilson, Pareyson.

²¹ Sta commentando il libro del 1990, ma insieme introducendo, possiamo dire, al saggio *Molteplice estraneità*.

Jervolino ricorda come *Sé come un altro* abbia tratto origine dalle *Gifford Lectures* tenute dal pensatore francese ad Edimburgo nel 1986 (sul confine tra fede cristiana e discorso filosofico); e ricorda che queste Letture comprendevano anche due conferenze (*Le soi dans le miroir des Écritures* e *Le soi mandaté*), che poi però non confluirono in *Sé come un altro*. Ricœur stesso giustifica la scelta, all'inizio di *Sé come un altro* rimandando al suo bisogno di rendere la filosofia «discorso autonomo» (e fare quindi 'epochè' delle «convinzioni che lo legano alla fede biblica»). Ma questo implica anche (sottolinea Jervolino) il risvolto della medaglia, ovvero la restituzione di una legittimità e di una autonomia alla fede biblica, che non va intesa né come una cripto-filosofia né come una «subdola rivincita dell'ambizione di fondazione ultima» (Ricœur, 1993b: 102; Jervolino, 1995: 63–65).

Ecco, quindi, la mossa finale dell'interpretazione di Jervolino, che va a scovare una nota a piè pagina di *Sé come un altro* (Ricœur, 1993b: 100–101)²² che, «potrebbe sfuggirci, per la sua collocazione modesta e quasi appartata» (Jervolino, 1995: 64), ma che secondo Jervolino offre un'indicazione «preziosa e forse decisiva». È tratta dal *Diario di un curato di campagna* di Bernanos: «odiarsi è più facile di quanto si creda. La grazia consiste nel dimenticarsi. Ma se fosse morto in noi ogni orgoglio, la grazia delle grazie sarebbe di amare umilmente se stessi, allo stesso modo di qualunque altro membro sofferente di Gesù Cristo»²³.

Nella *Prefazione a L'amore difficile*, Ricœur inevitabilmente valorizza questa intuizione di Jervolino, dicendo che, effettivamente, se ci si fermasse al primo livello (a *Sé come un altro* e *Molteplice estraneità*), non si troverebbe nulla dello spazio percorso "dall'esplorazione di

²² Ricœur la introduce così: «Non nascondo la sorta di incantamento nel quale mi tiene questa citazione di Bernanos, che figura alla fine del *Diario di un curato di campagna...*» (segue la citazione).

²³ La citazione è ripresa in: Jervolino, 1995: 65.

Domenico Jervolino", nulla dell'amore difficile, «se non il richiamo alla citazione presa dal *Diario di un curato di campagna*» (Ricœur, 1995: 11). Però, questo 'spiraglio' in direzione di un Essere/Altro, Amore/Altro effettivamente c'è. E, a posteriori, dopo essere passato per l'interpretazione di Jervolino, Ricœur stesso non può non sottolineare come questa «magnifica proclamazione» di Bernanos riveli «l'ampiezza dell'intervallo che separa la 'attestazione' puramente riflessiva del Sé umano, relativa alla sua potenza d'esistere, e la 'confessione' del fedele cristiano, che non si riconosce più solamente come unico e insostituibile davanti a tutti gli altri, ma come ri-divenuto uno qualunque, non importa chi...» (*Ib.*).

È chiaro che qui Ricœur sintetizza in poche righe il lungo percorso fatto da Jervolino, non solo originalissimo, ma profondissimo. La nota di *Sé come un altro* e l'incantamento esercitato su Ricœur da Bernanos diventa la chiave cercata da Jervolino. La porta si spalanca.

Sapevamo già da dichiarazioni orali del filosofo, e la sua autobiografia intellettuale lo conferma, che tali parole del giovane prete malato e vicino alla morte, protagonista del romanzo di Bernanos, hanno ispirato il titolo dell'opera ricœuriana. È un linguaggio paradossale che capovolge il precetto 'Ama il prossimo tuo come te stesso'. È *difficile* [corsivo nostro] da parte di chi [...] ha assunto come divisa della propria vita il precetto evangelico dell'amore del prossimo e la ricerca della perfezione cristiana, riservare a se stessi quell'amore semplice e compassionevole che si è tenuti a nutrire per qualsiasi altro membro sofferente dell'umanità. Amare se stesso come un altro, essere pietosi verso se stessi, accettarsi con i propri limiti, perdonarsi, fino alla perfezione semplice e difficilissima (che è la grazia delle grazie) di

rinunciare anche a quel tanto di narcisistico che si può annidare anche nella stessa ricerca della perfezione [...].

Splendido commento di Jervolino, che spiega con la 'chiave' di Bernanos il titolo *Sé come un altro*, ma contemporaneamente – mettendo in evidenza il verbo sottinteso, il verbo amare (amare... sé stessi come un altro) – apre la porta dell'amore difficile. Difficile amare se stessi come un qualsiasi altro ("un... la parola più umile del titolo"). Difficile amare gli altri nell'accomunante umanità («come è difficile essere un uomo compiutamente umano, che accetta il suo limite e si ritrova simile ad ogni altro uomo» [Jervolino, 1995: 66]). Difficile amare gli altri nella logica di 'una' umanità sofferente, 'una', come un solo corpo (difficile pensarsi come «Corpo mistico, in cui l'uno dei tanti è visto nella prospettiva e nella ricapitolazione del membro sofferente di Gesù Cristo» [66, 33]²⁴).

Ecco ci sembra che, in questo, la lettura che abbiamo dato all'inizio, dei tre livelli dell'amore difficile (verso sé, verso gli altri, verso e nell'Altro) sia confermata. E che in fondo sia proprio questo triplice amore per l'alterità, nella sua triplice difficoltà, quello che Jervolino ha colto sotto traccia in Ricœur ed esplicitato nel testo che stiamo esaminando.

L'importanza della 'chiave' Bernanos è confermata nel secondo capitolo dell'Introduzione jervoliniana. Se il primo capitolo dell'Introduzione (*Paul Ricœur e l'ermeneutica del sé*) si chiude con le citazioni che abbiamo riportato (rimanendo in fondo 'nel' solco ricœuriano), il secondo capitolo (*Per una lettura spirituale di Ricœur*) è chiaramente 'oltre' il detto ricœuriano. E non a caso riparte dalla "figura del giovane curato". Sono pagine bellissime, sia quelle di Bernanos sia quelle di

²⁴ «Di queste cinque parole del titolo [*Sé come un altro*] sarà proprio la più modesta e negletta a racchiudere il significato più profondo ('un')».

Jervolino che le commenta. Meriterebbero un lavoro a sé. Forte di quella nota/spiraglio, Jervolino si lancia ad interpretare tutto il percorso ricœuriano, dai primi lavori sulla *Filosofia della volontà* fino agli anni '90: un percorso, appunto, 'in' questo amore difficile (Jervolino, 1995: 67).

Ma, a specchio, Jervolino prende la fenomenologia ricœuriana (e il suo accento sull'involontario, la recettività, la passività, la necessità, l'alterità) per rileggere il 'racconto' (diario, finzione auto-biografica) del curato di campagna. E, anche qui, quello che ci interessa sottolineare è il tema dell'amore: campo di lotta – nelle narrazioni di Bernanos – innanzitutto tra Dio e Satana. «La mancanza di amore, l'inferno è l'impossibilità di amare» – chiosa Jervolino (75).

Immaginiamo qui (ci sia concessa questa finzione nella finzione!) un 'trasalire' di Ricœur... leggendo queste pagine di Jervolino. Quel trasalire tipico dell'Autore che si scopre letto in maniera 'altra', profondamente fedele e infedele al tempo stesso. Un trasalire di stupore.

Da un lato, infatti, Ricœur quasi si 'difende' da Jervolino (nella *Prefazione a L'amore difficile*). Non riesce a ritrovare nei suoi primi lavori e nel sogno originario di una Poetica della Trascendenza le basi dell'Amore difficile. Continua paradossalmente a difendere i propri fallimenti. Il progetto della trilogia della *Filosofia della volontà* è naufragato. E si è interrotto giustamente! Per i limiti interni del suo «solipsismo implicito» (Ricœur, 1995: 12). Poco Amore in quei primi testi (potremmo dire/interpretare). O forse troppo. Ma qui (interessante, per noi!), proprio mentre si difende e sembra prendere le distanze dalla lettura di Jervolino, Ricœur chiama di nuovo in causa il testo di Bernanos, e riconsegna a noi lettori non solo la chiave jervoliniana ma anche il cuore delle pagine dedicate da Jervolino al *Diario di un curato di campagna*. «La confessione della Contessa del romanzo di Bernanos – "L'inferno è non amare più" – [...]: è su questo sfondo che si dà a comprendere la confessione finale del giovane curato» (13). Che significa?

È appunto l'intuizione sviscerata da Jervolino tra le pagine 73 e 80 de *L'amore difficile* (nel paragrafo dal titolo: *Col curato Bernanos: l'enfer, c'est de ne plus aimer*).

L'alterità "dell'involontario corporeo" ("dolori fisici" e "malattia mortale") che afferra il giovane curato, passando attraverso l'alterità sociale ("che fa da sfondo alla storia di quest'anima": incompresa in fondo da tutti; periferia esistenziale nella periferia di campagna) – e sarebbe interessante approfondire la metafora della malattia, del 'cancro' della noia che sta divorando la Parrocchia proprio come il tumore sta mangiando la carne del giovane curato – , giunge a manifestazione nel Male/Inferno del terzo livello di alterità²⁵.

È emblematico che quest'ultimo elemento emerga nello specchio del dialogo tra il curato e la Contessa, figura complessa e stratificata, in cui il bene non ricevuto (l'infedeltà reiterata del marito, l'incapacità di vivere serenamente il suo essere madre, la morte del bambino) si trasforma in bene non donato e "rancore profondo" contro tutti e contro Dio. "*L'inferno è non amare più*", *non poter più amare* – dice la Contessa.

Commenta Jervolino: «è la rivelazione essenziale di quel colloquio che si impone allo stesso curato come una verità che egli testimonia senza esserne l'autore»²⁶. Eppure... «l'epilogo di questa grande, moderna tragedia dell'amore difficile» è nella morte «del tutto ordinaria» del Curato, che termina la vita come l'ha vissuta: e così «vince il cancro dell'odio nell'accettazione umile di sé» (Jervolino, 1995: 79–80).

²⁵ Ci sia concessa questa rilettura ternaria dei tre livelli del Male, in contrapposizione ai tre livelli di amore. È chiaro che nuovamente la scansione è più nostra che di Jervolino o di Ricœur.

²⁶ Jervolino (Jervolino, 1995: 78–79) affastella quindi citazioni di Bernanos senza commento, che si commentano da sole. Contessa: «Un'ora fa la mia vita mi pareva così in ordine». «Ogni cosa era al suo posto: e voi non vi avete lasciato in piedi nulla, nulla». Curato: «datela a Dio così com'è». «Date il vostro orgoglio con il resto, date tutto». «Prendete Dio per un carnefice? Egli vuole che abbiamo pietà di noi stessi. D'altra parte le nostre pene non ci appartengono; egli le assume; sono nel suo cuore».

Conclude così Jervolino questo paragrafo dell'*Introduzione* all'amore difficile: «se le ultime parole del Diario sono quelle che hanno affascinato Ricœur, le ultime parole del nostro curato, raccolte dall'amico [...], sono simili e confermano le prime: 'che importa? Tutto è grazia'» (80).

Ci piace vedere una traccia di questa umiltà in Ricœur che (mentre Jervolino gli offre questa magnifica rilettura) risponde, nella *Prefazione*: «mais l'intervalle à parcourir reste immense, dans la mesure où le solipsisme implicite de *Le Volontaire et l'Involontaire* s'avère bien incapable de rejoindre l'aveu de la Comtesse du roman de Bernanos».

Ma, d'altra parte, in questo dialogo immaginario che stiamo reintessendo, Jervolino non si arrende. E – per dirla ancora con le parole ricœuriane della *Préface* – «propone allora di fare un altro passo nella direzione perseguita, prendendo come guida la tragedia [...]».

5. Dal passo della tragedia al naufragio sullo scoglio del Male

Anche in questo caso ci sarebbe molto da dire: è la tragedia innanzitutto di Antigone, la discrepanza tra morale del dovere e saggezza pratica, è la difficoltà di amare 'realmente': quando il 'comando' generale si scontra con le situazioni particolari, quando non siamo chiamati a scegliere tra il bene e il male (e mai in fondo lo siamo!), ma sempre tra piccoli mali minori o piccoli beni maggiori, quando il conflitto si svela come la realtà di ogni relazione (anche la più perfetta), quando l'amore diventa difficile per il «tragico dell'azione», che in fondo è il tragico della vita e delle sue relazioni: l'impossibilità dell'amore assoluto, l'impossibilità di un amore che sia anche giusto, reciproco, e tendenzialmente universale (Jervolino, 1995: 84–85).

Non ci fermiamo su queste pagine (più note) che Ricœur dedica al rapporto tra *Giustizia e amore* (si tratta del titolo del secondo saggio

del testo che stiamo esaminando²⁷). Sottolineiamo solamente come, nella Prefazione, Ricœur lodi nuovamente Jervolino per la sua operazione "estremamente originale", ovvero tenere insieme la dialettica interna al tragico dell'azione e quella interna al rapporto amore giustizia (logica della sovrabbondanza e logica dell'equivalenza, economia del dono ed economia dello scambio).

Ma cosa lega le due dialettiche se non lo scacco, il fallimento dell'umano, il negativo, l'impossibilità ancora una volta dell'Assoluto? Scrive Ricœur in un'espressione che pare più un'esclamazione/lamentazione che una domanda: «ma l'economia del dono renderà l'amore meno difficile?» Se l'amore difficile è quello che ci consente di vincere il male in noi stessi, negli altri, nel mondo come potrà mai questo amore essere reale e non solo realisticamente impossibile? La "sfida del male" (del nostro limite, del limite degli altri, delle colpe e delle sofferenze del Male della storia) e della sua Alterità non è già forse in sé sconfitta dell'amore?

Ecco il passaggio ulteriore di Jervolino, puntualmente sottolineato dalla Prefazione di Ricœur. "Un passo, un passaggio" (*pas*) "in compagnia di Giobbe". Il rimando inevitabile è al libricino dal titolo *Il male*, che Ricœur conclude appunto con Giobbe²⁸. Figura tragico-biblica per eccellenza, lottatore sconfitto (e perciò vincitore). Lottatore contro se stesso, gli amici/nemici, la (falsa) visione di un Dio carnefice e di una giustizia retributiva (per cui soffrirebbe solo il colpevole e il dolore non sarebbe che segno di ingiustizia).

Perché, allora, diventa così importante il 'luogo' del male, nel percorso che propongono Jervolino e Ricœur? Non solo per la sfida

²⁷ Jervolino (Jervolino, 1995: 85) ricorda che si tratta della versione originale della conferenza tenuta su questo tema a Roma, alla facoltà teologica valdese, il 21 aprile 1993. Con lievi variazioni poi pubblicato anche sulla rivista "Protestantesimo". La più nota versione del tema è data dal libro *Amore e giustizia*, edito nell'originale bilingue francese/tedesco nel 1990.

²⁸ Cfr. Ricœur, 1993. Il libricino è analizzato in Jervolino, 1995: 86-102.

'esistenziale' che il male pone all'amore (di sé, dell'altro, della giustizia, di Dio), ma perché – lanciando questa sfida sia al pensiero filosofico che a quello biblico – in qualche maniera li mette in relazione.

Il devient ainsi de la plus grande importance, pour une réflexion portant sur le rapport entre pensée philosophique et pensée biblique, que le mal se dresse comme un défi lancé à la fois à la philosophie et à la théologie. En ce sens, leur rencontre majeure consiste dans leur commune défaite et, plus significativement encore, dans la défaite de leur mixte, la théodicée, première figure de l'onto-théologie (Ricoeur, 1995: 13)

Paradossalmente, 'tra' pensiero filosofico e biblico, la loro maggiore vicinanza è proprio nella loro comune «sconfitta» (*défaite*). Anzi, per dirla più precisamente, è proprio nella disfatta della loro mescolanza (*leur mixte*), nella disfatta di quella contaminazione caricaturale che è la teodicea («prima figura dell'ontoteologia»).

Quando pensiero filosofico e pensiero biblico si alleano per sconfiggere il male 'giustificandolo' e razionalizzandolo, allora è disfatta dell'amore ed è disfatta del pensiero: perché è rimozione dell'umano e dei suoi nodi più sensibili, sanguinanti, non scioglibili in concetti: mai.

Ma là dove l'Altro resta nella sua alterità (anche nel Mistero incomprendibile del Male e della Sofferenza), allora può tornare ad essere due volte decisivo: come sfida al Singolo nella sua tragica solitudine (lamentazione); e come sfida alla filosofia e alla teologia, sfidate ad «esplorare i propri confini»²⁹, sfidate a «pensare di più» (e altrimenti), a recuperare «tutti i livelli del discorso: dal mito all'argomentazione

²⁹ Ricoeur lo dice della filosofia, ma crediamo sia applicabile a quel pensiero che vuole dare ragione del pensiero biblico, che è appunto la teologia.

filosofica, alla speculazione teologica, senza cessare di rinvenire da l'una all'altra, l'una contro l'altra» (Ricœur, 1995: 13)³⁰.

Qui – scrive ancora Ricœur nella *Prefazione a L'amore difficile* – la domanda sul 'perché?' si trasforma. Si trasforma in quello che Meister Eckhart chiamava distacco/abbandono (*détachement*), si trasforma in «*n'importe lequel...*»; si trasforma nelle parole finali del Curato di Bernanos, richiamate da Jervolino: «che importa? Tutto è grazia».

Ma a questo punto è nuovamente interessante vedere come viene rilanciato, per l'ultima volta, il dialogo (ormai un vero corpo a corpo) tra Ricœur e Jervolino (che è anche, nella *Prefazione a L'amore difficile*, un dialogo tra Ricœur e Ricœur).

6. La povertà della filosofia e il difficile dell'amore

«Si cela était possible et devenait effectif, l'intervalle ne serait-il pas franchi qui sépare encore la philosophie de son Autre? Mais comment le serait-il sans la force de l'amour?» (Ricœur, 1995: 13).

Quasi come a dire: ma ammesso (e concesso?) che tutto questo sia possibile e possa avere un effetto reale (su di me, sugli altri, sul mondo), stiamo ancora parlando di filosofia? Non rischiamo di essere ancora solo sulla soglia, in quell'intervallo minimale ma decisivo che separa ancora e sempre, inevitabilmente, la filosofia dal suo Altro? Ammesso (e concesso?) che alla forza dell'amore tutto sia possibile, anche l'impossibile l'abbandono dei perché, il distacco da se stessi e dal proprio orgoglio (intellettuale ed esistenziale), l'accettazione di Tutto, nel nome di una grazia più grande, potremo mai chiamare questa ancora filosofia?

³⁰ Anche Jervolino sottolinea nelle sue pagine dedicate al saggio ricœuriano sul male la sinergia finale di pensare, agire, sentire, perché la lotta con il male e il dolore è su tutti e tre i livelli, pensare di più, lottare sul piano sociale e politico, lavorare sul proprio dolore.

Ecco l'ultima mossa di Jervolino, che rilancia a Ricœur le sue stesse intuizioni, quelle nate non nel campo filosofico, ma in quello dell'ermeneutica biblica.

«C'est alors que Domenico Jervolino risque le dernier pas en évoquant à cette place le Cantique des Cantiques, auquel j'ai consacré une étude encore inédite à paraître parmi mes exercices d'herméneutique biblique» (Ricœur, 1995: 13).

Oggi lo studio è edito. E sono editi anche i testi in cui Ricœur è tornato, indubbiamente anche grazie alle provocazioni di Jervolino, sul tema dell'amore (Ricœur, 1997; LaCocque, Ricœur, 2002). Oggi sappiamo come sia diventata decisiva la riflessione ricœuriana sul comandamento "insolito" e paradossale "Amami!" (a partire innanzitutto dalla lettura datane da Rosenzweig nella *Stella della redenzione*). Oggi sappiamo come il vertice di questo amore difficile sia quello che nel 2002 Ricœur (nell'*Epilogo da La memoria, la storia e l'oblio*) chiama, non a caso, *Il perdono difficile*. Non a caso con rimandando a Jervolino («il titolo di questo Epilogo mi è stato suggerito dall'eccellente opera di Domenico Jervolino, *L'amore difficile*» [Ricœur, 2003: 649]). E, in ogni caso, in trasparenza, ancora un rimando a Bernanos (il difficile, la vera grazia è dimenticarsi, perdonarsi).

"Amami!", comando paradossale del non comandabile, supplica dell'amore inquieto (l'objurgation de l'amour inquiet (Ricœur, 1995: 14]) – richiesta mai acquietabile, nemmeno nell'amore –, si fa nuova soglia. Per nuovi 'percorsi del riconoscimento', per nuovi amori difficili: di sé, dell'altro, del Tutto. Per nuove sfide, filosofiche e teologiche (nella loro comune diversità). Scoperta che il più difficile nell'amore non è nemmeno la presenza dell'alterità, non è nemmeno la presenza del male: ma il più difficile è l'amare stesso. È l'assurdità insita nello stesso comando: è l'impossibilità di dire 'Ti amo' senza dire 'Amami'; ma contemporaneamente la certezza che la mutualità non si può

imporre se non annullando se stessa³¹. Perché, in fondo, amare l'altro come sé può ancora essere facile; amare sé come un altro può ancora essere; ma è il 'come' tra il sé e l'altro il più difficile. E questa è antropologia, e non solo teologia. L'ultimo Ricœur lo ha compreso bene. Rispondendo così in fondo agli interrogativi da lui stesso posti nella *Préface* che abbiamo riletto («si cela était possible et devenait effectif, l'intervalle ne serait-il pas franchi qui sépare encore la philosophie de son Autre? Mais comment le serait-il sans la force de l'amour?»). Ma, indirettamente, rispondendo ancora più profondamente alle domande poste da Jervolino.

È sulla scia di questo comandamento [Toi aime-moi!, Amami!] che Domenico Jervolino introduce il *Cantico dei cantici* nel campo dell'amore difficile; con lui, l'amore difficile accoglie il soccorso dell'«anche tu» (toi aussi), del «tu come me» (toi comme moi), in breve la dimensione della similitudine. Così la lode viene ad equilibrare la lamentazione, nel movimento di spossessamento, e il canto nuziale viene a donare all'abbandono la sua nota gioiosa (Ricœur, 1995: 14; tr. nostra).

Poniamo in controcanto le parole di Jervolino:

Il silenzio mistico può rappresentare per le forze dell'uomo una vetta sublime. Può diventare la conclusione piena di saggezza del pensiero che ha imparato a conoscere il limite. Teologia apofatica; sapere di non sapere; silenzio intorno a ciò di cui non si può parlare. Pure il silenzio, per quanto confuso di umana saggezza e di religiosa pietà, non è l'unica

³¹ Su questo ci permettiamo di rimandare a Caputo, 2017.

conclusione possibile. Resta aperta un'altra possibilità, contenuta nel *thesaurus* del linguaggio. Oltre la parola sapiente della rinuncia, c'è la parola appassionata del canto. Resta aperta la possibilità che l'amore stesso si dia una lingua (Jervolino, 1995: 103–104).

Ecco quindi il senso ultimo che ha guidato Jervolino nella scelta dei saggi ricœuriani presenti al centro del libro: *Molteplice estraneità; Giustizia e amore; Il soggetto convocato: alla scuola dei racconti di vocazione profetica; Dio è amore*³².

Se l'essere può dirsi in molteplici modi e molteplici sono le forme dell'umano agire e patire, così anche in modi molteplici il sé viene interpellato dalle Scritture e vi si ritrova come in uno specchio. Così la metafora nuziale del Cantico dice le plurali ricchezze di senso dell'amore umano e divino. Così l'enigmatica parola risuonata sul Sinai: 'Io sono colui che sono' (Es 3, 14), la cui traduzione attraversa la storia millenaria del pensiero, viene perfezionata nella semplicità difficile a farsi e a dirsi della parola di Giovanni: 'Dio è amore' (1 Gv 4,8).

Certo, poi, Ricœur potrà continuare a rispondere a Jervolino che anche in tutti questi passaggi si tratta di un 'incontro' tra pensiero biblico e pensiero filosofico e non di una ermeneutica filosofica in grado di tenere 'insieme' la filosofia e il suo Altro (il pensiero della fede resta infatti Altro)³³. Certo, Ricœur potrà continuare a deludere Jervolino nella sua

³² Ricœur stesso ricorda (cfr. Ricœur, 1995: 11) che i saggi che seguono al primo (e i loro passaggi) sono "una traversata dell'intervallo" (tra pensiero filosofico e biblico), che quindi rendono maggiormente "manifesto" l'intervallo stesso. *Giustizia e amore*, pone già "una serie di passi al di là dell'agnosticismo filosofico e in direzione dell'amore giusto", che è già in qualche maniera un "amore difficile".

³³ «Questo collegamento tra il libro di Giobbe e il Cantico è audace e di grande efficacia. Ma è il pensiero biblico che è condotto qui ad incontrare il pensiero filosofico.

domanda di un 'di più' credente, cristiano, teologico (Ricœur, 1995: 14)³⁴. E, però (questa la conclusione della *Prefazione*), resta l'accordo sostanziale tra i due, almeno su alcuni punti.

Primo: la filosofia non esaurisce il 'pensiero'; c'è pensiero nel mondo indiano, in quello buddista, e si potrebbe continuare. Ma questo significa, quindi, che c'è anche un pensiero biblico. *Secondo*: come possiamo individuarlo, chiamarlo, considerarlo questo pensiero biblico? Forse con l'antico termine 'saggezza': là dove inevitabilmente questa saggezza, nelle Scritture è per lo più nascosta in un linguaggio non argomentativo, ma "narrativo e profetico". Pertanto (*terza evidenza*): un filosofo credente [come Ricœur, come Jervolino, come chiunque provi a vivere insieme critica (filosofica) e convinzione (di fede)] è inevitabilmente «parziale e di parte (*partiel et partial*)»: questo però significa che siamo in ogni caso davanti ad un "cristianesimo della filosofia"³⁵, «che non può in nessun modo essere considerato una *filosofia cristiana*, o una sua modalità sostitutiva».

E su questo punto probabilmente Jervolino e Ricœur tornano a dividersi. Scientemente.

Resta la questione che, evidentemente, sta più a cuore a Domenico Jervolino, cioè quella di un'ermeneutica in grado di involuppare la filosofia e il suo Altro» («un'ermeneutica della fede cristiana come auto-comprensione del filosofo 'credente'»).

³⁴ "Domenico Jervolino sembra domandare di più". Pone in fondo, nella sua rilettura di Ricœur, un «ritorno ostinato alla promessa non mantenuta, fatta nell'Introduzione alla Filosofia della volontà, nel 1950, di una Poetica della volontà [...]». Ma, si interroga Ricœur, in tutto questo percorso, "il senso stesso della nozione 'poetica della volontà' non è forse cambiato?" All'origine l'impostazione era più jaspersiana; e in Jaspers lo scenario è indubbiamente più trascendente, "in un certo senso metà filosofico e metà religioso" ("una fede filosofica in accordo con una ragione secolarizzata"). Ma Ricœur ricorda il suo passaggio da Jaspers al 'mistero' di Marcel; e ribadisce: «il tema del 'consentire' alla necessità, su cui termina *Il Volontario e l'involontario*, sbarra già la strada ad una Poetica concepita come riconciliazione tra Trascendenza ed esistenza. Non resta aperta che la vita ad una poetica della creatività umana, che si è espressa in *Metafora viva*, *Tempo e racconto*, *Sé come un altro*». E appare ancora più rigido (cfr. Ricœur, 1995: 15-16), Ricœur, rispetto al tentativo fatto da Jervolino di rileggere la dialettica Hegel / Kierkegaard (posta da Ricœur stesso) come una dialettica inevitabile tra la filosofia e il suo altro (e dunque anche la fede).

³⁵ In questo, riprende l'espressione di J. Nabert e L. Brunschvicg.

«In questo nuovo dialogo aperto con Domenico Jervolino, sarebbe certamente necessario includere i pensatori che si situano su un'altra linea ermeneutica e a cui egli dedica la sua ultima opera: Newman, Blondel, Piovani» – chiosa la sua *Prefazione Ricœur*, rimandando al volume di Jervolino, *Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani* (Jervolino, 1994). Nomi che non a caso compaiono spesso anche nelle pagine de *L'amore difficile* scritte da Jervolino.

«Un'ermeneutica del rapporto tra pensiero biblico e pensiero filosofico», intesa come una «ermeneutica filosofica in cui la filosofia comprende se stessa e il suo altro»: «questa ermeneutica, secondo me, resta ancora da fare» – annota Ricœur.

Ma forse, con questo, piuttosto che rifiutare l'interpretazione di Jervolino, la promuove. Questa ermeneutica non l'ha fatta Ricœur (o per lo meno egli non ritiene di averla scritta né di poterne condividere scenario e postura). Però, forse, a ben vedere, questa ermeneutica filosofica in cui la filosofia comprende se stesso e il suo altro... l'ha fatta Domenico Jervolino. In un solco che, in fondo, è – rispetto a quello del 'maestro' – stesso ed altro.

«Amami! [...] Occorre che l'amore venga comandato (con un comando che è forse una implorazione), occorre porre una fonte dell'amore in un amante che può comandarlo, perché nel comandarlo lo pone in essere [...]». Questo fa l'umile curato quando parla di sé e del suo altro come 'un qualsiasi membro sofferente di Gesù Cristo'. Una tale mediazione simbolica il filosofo non la può produrre. La può solo trovare, e cercare di comprenderla e di commentarla. Nello stesso modo il filosofo può solo trovare, ascoltare, come ogni uomo e donna, e forse sforzarsi di commentare le parole del Cantico:

Ponimi come sigillo sul tuo cuore,

*come un sigillo sul tuo braccio;
perché forte come la Morte è l'Amore,
inesorabile come gli inferi la passione:
le sue scintille sono scintille artendti,
una fiamma divina! [Ct, 8, 6³⁶] (Jervolino, 1995: 110–111).*

Bibliografia

- Bernanos, G. (1965). *Diario di un curato di campagna*. Milano: Mondadori.
- Caputo, A. (2017). *Amore e reciprocità*. Bari: Stilo.
- Jervolino, D. (1984). *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*. Napoli: Procaccini.
- Jervolino, D. (1994). *Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani*. Napoli: Morano.
- Jervolino, D. (1995). *L'amore difficile*. Roma: Studium.
- Jervolino, D. (2002). Paul Ricœur. Trovare Cristo nella fraternità degli uomini. In S. Zucal (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea*. Alba: Paoline, vol. II, 1009–1033.
- Jervolino, D. (2003). *Introduzione a Ricœur*. Brescia: Morcelliana.

³⁶ È la conclusione della lunga Introduzione. Nella nota Jervolino aggiunge: «Abbiamo voluto chiudere questa parte con la citazione degli stessi versetti del Cantico che concludevano la Postfazione alla seconda edizione de *Il cogito e l'ermeneutica*, così come le tappe di questa lettura sono le stesse alle quali sommariamente si accennava in quella sede, tre anni or sono» (la stesura di quel testo risale all'autunno del 1990); cfr. Jervolino, 1995: 185–86: «[...] Naturalmente la lettura 'spirituale' di Ricœur potrebbe continuare e di fatto continua con i testi che abbiamo incluso nell'antologia e con i successivi approfondimenti». Ma in questo saggio abbiamo scelto di non approfondirli. Non possiamo non ricordare, però, che proprio l'*Epilogo de La memoria, la storia e l'oblio* di Ricœur, già citato, dal titolo *Il perdono difficile*, che dichiaratamente si richiama a questo testo di Jervolino, termina – anch'esso – con il *Cantico dei cantici*. In questo caso, di nuovo, Ricœur, mostra come l'amore più difficile e più grande è, dal suo punto di vista, il perdono (e innanzitutto il perdonarsi, il dimenticarsi... per dirla con Bernanos). «Sotto il segno di quest'ultimo incognito del perdono, si potrebbe fare eco al Detto della saggezza del Cantico dei cantici: "forte come la morte è l'amore". L'oblio di riserva, direi allora, è tanto forte quanto l'oblio di cancellazione» (Ricœur, 2003: 717).

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

LaCocque, A – Ricoeur, P. (2002). *Come pensa la Bibbia: studi esegetici ed ermeneutica*. Tr. it. a cura di F. Bassani. Brescia: Paideia.

Ricoeur, P. (1993). *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*. Tr. it. di I. Bertolotti, a cura di P. De Benedetti. Brescia: Morcelliana.

Ricoeur, P. (1993b). *Sé come un altro*. Tr. it. a cura di D. Iannotta. Milano: Jaca Book

Ricoeur, P. (1995). *Préface*. In D. Jervolino, *L'amore difficile*, cit., 9–16.

Ricoeur, P. (1997). *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*. Tr. it. a cura di D. Iannotta. Milano: Jaca Book.

Ricoeur, P. (2000). *Amore e giustizia*. Tr. it. a cura di I. Bertolotti. Brescia: Morcelliana

Ricoeur, P. (2002). *La traduzione. Una sfida etica*. Tr. it. a cura di D. Jervolino. Brescia: Morcelliana.

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

Ricoeur, P. (2005). *Percorsi del riconoscimento*. Tr. it. a cura di M. Polidori. Milano: Cortina.

Ricoeur, P. (2008). *Vivo fino alla morte*. Tr. it. a cura di D. Iannotta. Torino: Effatà.

Alcune note sulla ricezione ricoeuriana di Heidegger.

A partire da *Il cogito e l'ermeneutica* di

Domenico Jervolino

*(Some Remarks on the Ricoeurian Reception of Heidegger:
Starting from Il cogito e l'ermeneutica of
Domenico Jervolino)*

Marco Casucci

Abstract

*The aim of this contribution is to recall the problem of the Ricoeurian reception of Heidegger's thought, starting from the interpretation given by Domenico Jervolino in his book *Il cogito e l'ermeneutica*. This interpretation will be highlighted as an opportunity to rediscover both the continuity and discontinuity between the Heideggerian and Ricoeurian hermeneutics. In this sense will be shown their common aim to disclose the possibility of a philosophical openness on the threshold of thinking, in order to make it possible an emersion of the transcendence as a specific place of the manifestation/revelation of the truth.*

Keywords: Ricoeur, Heidegger, Hermeneutics, Subject, Fundamental Ontology

Abstract

*In questo contributo si vuole ripercorrere il problema della ricezione ricoeuriana di Heidegger a partire dall'interpretazione data da Domenico Jervolino nel suo libro *Il cogito e l'ermeneutica*. In particolare, si cercherà di mettere in luce come tale interpretazione evidenzi allo stesso tempo una tensione di continuità/discontinuità tra l'ermeneutica heideggeriana e quella ricoeuriana, sottolineando allo stesso tempo*

come in entrambi si dischiuda l'esigenza di sporgersi filosoficamente sulla soglia del pensare per far emergere una ulteriorità come luogo specifico del manifestarsi/rivelarsi del vero.

Parole chiave: Ricœur, Heidegger, Ermeneutica, Soggetto, Ontologia fondamentale

1. Introduzione

Per il giovane studioso che, come il sottoscritto, cominciava a muovere i primi passi nell'orizzonte di pensiero ricœuriano, provenendo dai diversi anni di confronto con Heidegger, il testo di Domenico Jervolino *Il cogito e l'ermeneutica* apparve subito illuminante per alcuni spunti critici che permettevano di porre in continuità, ma nella giusta prospettiva, consonanze e discordanze tra questi due pensatori fondamentali. L'esigenza di fondo che mi spingeva allora a spostare il mio ambito di ricerca dalla prospettiva heideggeriana a quella ricœuriana era propriamente quella di un recupero di quelle istanze che in Heidegger rimanevano in sospeso rispetto alla veemenza della riproposizione di quella *gigantomachia peri tes ouses* che già si annunciava nella sua opera capitale.

Essendomi occupato ampiamente del tema della libertà in Heidegger non potevo non avvertire la carenza del suo pensiero sul piano etico e relazionale, nonché nell'esigenza di un recupero delle tematiche antropologiche radicali che nello stesso tempo mi comparivano sotto gli occhi come rimozioni dettate dall'esigenza di un'ontologia che doveva, per una fortissima necessità interna, escludere qualsiasi forma di soggettività e personalità dal suo orizzonte di comprensione. Approcciare al pensiero di Ricœur voleva allora dire riscoprire, in una linea di continuità assolutamente critica e non omologabile, proprio quegli elementi tralasciati che in Heidegger lasciavano interrogazioni incomplete soprattutto circa l'esigenza di dare piena incarnazione a quella

situazionalità da Heidegger individuata nella sua dimensione strutturale, ma purtuttavia sempre spersonalizzante.

Il cortocircuito che è possibile avvertire nel pensiero Heideggeriano è infatti propriamente quello inerente l'esigenza di un appello e di un coinvolgimento della singolarità qualificata ed impersonata in un domandare che tuttavia, nel suo riferimento all'essere, finiva per rimanere privato proprio di quel lato che esso richiedeva per essere detto autenticamente tale. Il lavoro di Ricœur, in questo senso, permetteva di entrare nella questione specifica della messa in situazione del cogito, superando il limite heideggeriano della spersonalizzazione esistenziale a cui la sua filosofia andava indubbiamente incontro.

Da questo punto di vista il testo di Jervolino si pone, anche se non esplicitamente, come una cerniera in grado di mostrare il movimento essenziale che conduce dalla riapertura della questione fondamentale del pensare in una chiave di ermeneutica filosofica, verso un approfondimento delle questioni antropologiche in grado di reimmettere sensatamente, e al di fuori di ogni sospetto di centratura egologica, l'interrogante nel focus delle questioni essenziali inerenti il senso dell'essere. Dal testo che qui si intende prendere in considerazione, infatti, emerge con una certa chiarezza il debito e il passaggio fondamentale che Ricœur compie rispetto al pensiero heideggeriano, nella misura in cui egli procede ad un ampliamento dello spettro delle questioni inerenti la questione del cogito inteso ermeneuticamente nella sua capacità di spiegare meglio attraverso una comprensione sempre più ampia ed aperta sulle questioni filosoficamente rilevanti.

2. Il problema del Cogito

Questa continuità nella discontinuità si fa chiara nel testo di Jervolino sin dalle prime pagine della prefazione quando, ricostruendo l'arco del pensiero ermeneutico a partire da Heidegger e passando per Gadamer, Habermas e Apel, giunge a negare in prima istanza l'esigenza di una

radicalizzazione dell'ermeneutica a partire dalla prospettiva heideggeriana, così come proposto da Vattimo¹. In particolare Jervolino intende distaccarsi da quella prospettiva critica nei confronti del cogito cartesiano che si è aperta proprio con Heidegger nella forma di una critica radicale della modernità e della sua metafisica di stampo rappresentativo. Da questo punto di vista, lo Jervolino si pone nella prospettiva di una critica della critica che sia in grado di recuperare tutte quelle istanze del cogito che rimangono escluse dal "riduzionismo" che l'interpretazione heideggeriana tende a dare della complessa esperienza del pensare che si apre proprio a partire dalla filosofia cartesiana: «Si tratta di una lettura per la quale il cogito è visto non come "soggetto epistemologico" ma come "l'affermazione dell'io sono" in "tutta la sua densità"» (Jervolino, 1993: 9). E si ricorda a tale proposito il carattere riflessivo del cogito che viene chiarito dallo stesso Ricœur nel *Saggio su Freud*, in virtù del quale il soggetto cartesiano non può essere ridotto ad una mera funzione epistemologica ma deve essere piuttosto essere assunto nella sua posizione come "io sono" integrale, in quello che sarà sempre definito da Ricœur come uno "sforzo di esistere" (Ricœur, 1967: 50–53). In questo senso il cogito va colto nella sua dimensione conativa piuttosto che autoassertiva, nella misura in cui esso si sforza continuamente di recuperarsi attraverso quel lavoro di riflessione che i testi di Ricœur sempre cercano di mettere in evidenza come centro della sua riflessione².

¹ «Pur convinti della imprescindibilità per qualsiasi riflessione sull'ermeneutica di un confronto con Heidegger e pur avvertendo la suggestione della proposta del Vattimo [...], noi non riteniamo che l'unica via per la radicalizzazione dell'ermeneutica passi per un ritorno a Heidegger, né che l'assunzione del tema della prassi debba necessariamente portare ad una sorta di estenuazione ontologica della filosofia ermeneutica» (Jervolino, 1993: 8).

² Si veda ancora a tale proposito quanto afferma Ricœur nel saggio su Freud: «È qui che una filosofia riflessiva ritrova e forse salva l'idea platonica che la fonte della conoscenza è essa stessa *Eros*, desiderio, amore, o l'idea spinoziana per cui è *conatus*, sforzo. Questo sforzo è un desiderio, giacché esso non è mai soddisfatto; giacché è la posizione affermativa di un essere singolare e non semplicemente una mancanza

Proprio perché la riflessione non è intuizione né autotrasparenza, ma appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio d'essere, essa si deve fare interpretazione perché non è possibile afferrare il nostro atto di esistere in altro luogo che nei segni, opachi, contingenti, ambigui nei quali esso contemporaneamente si esprime e si nasconde (Jervolino, 1993: 10–11).

In questo senso, quindi, una filosofia riflessiva ispirata da una rilettura del cogito in chiave integrale, oltre le riduzioni che la stessa modernità ne ha dato come autotrasparenza a se stessa di una coscienza rappresentativa, si propone ad un approfondimento della questione ermeneutica, così come era stata impostata nella problematica ontologica heideggeriana. Il problema è infatti quello di vedere se sia possibile recuperare, nella struttura ontologica determinata con l'innesto della fenomenologia nell'ermeneutica, questa tensione viva, incarnata e militante di un cogito non autotrasparente nella misura in cui ricondotto a se stesso dalla sua stessa esigenza di affermazione sul piano concreto del desiderio di esistere.

Da questo punto di vista la filosofia ricœuriana consente un approccio a questa problematica. Essa consente di reintegrare diversi elementi che l'heideggerismo scartava come non consoni alla riproposizione della domanda fondamentale sull'essere, in un processo di impersonazione che consente anche di ovviare alle mancanze che l'esigenza della riproposizione della *Fundamentalfrage* mette in campo nel suo tentativo di dare un assalto diretto al problema del senso. Heidegger, infatti, rimane ancora vittima di quella stessa

d'essere, questo desiderio è uno sforzo. Sforzo e desiderio sono due aspetti della posizione del 'Sé' nella prima verità, *io sono*» (Ricoeur, 1967: 53).

modernità da cui tentava di liberarsi con la sua ontologia fondamentale. Il pensatore di Messkirch non riesce ad emendarsi da una certa esigenza di accentramento, pur nel tentativo di una dislocazione dell'umano oltre il piano gnoseologico in cui era stato ridotto dal pensare calcolante. Questo aspetto deriva propriamente ad Heidegger dall'impossibilità di riproporre pienamente proprio quella dinamica concreta, tensiva, del desiderio, che rimane sottesa al suo pensiero sotto forma di una nostalgia che non riesce però a liberarsi in vista di una esperienza comunitaria concreta.

Questa esigenza di una fenomenologia del cogito "incarnato" è essenziale per comprendere il movimento ricœuriano sin dalle sue prime fasi di sviluppo. Come afferma Jervolino in proposito:

La fenomenologia della volontà permette al Ricœur di recuperare l'originaria ricchezza del cogito cartesiano, compromessa da una lettura riduttiva fondata sul primato della rappresentazione. [...] La reciprocità del volontario e dell'involontario, mentre supera ogni dualismo ontologico fra anima e corpo, mette in evidenza una "dualità di esistenza" che caratterizza in modo irriducibile la libertà umana come tale, che è nello stesso tempo attività e passività, "indipendenza dipendente" e "iniziativa recettrice" (Jervolino, 1993: 13).

La dimensione del cogito può dunque essere recuperata oltre i limiti intravisti dalla critica heideggeriana nella misura in cui si tratta di un cogito riletto in una chiave ermeneutica in grado di rendere ragione dei piani di esperienza plurimi di cui esso è capace³. È così che Ricœur si

³ Da questo punto di vista un'altra cosa che mi ha sempre attratto della lettura ricœuriana di Heidegger è lo sforzo compiuto di reinserire il pensiero heideggeriano all'interno di una tradizione ininterrotta che attraversa il pensiero occidentale. Da questo punto di vista la "metafisica" non è solo il luogo in cui l'essere si oblia, ma

avvia a proporre quella "via lunga" che, passando attraverso le deviazioni metodiche ed epistemiche si scopre in grado di dire questa complessità sullo sfondo della profonda esigenza ontologica di cui comunque l'ermeneutica filosofica fa tesoro a partire dall'esperienza di pensiero heideggeriana⁴.

3. La "via lunga" e il problema del linguaggio

A partire da quanto messo in luce diviene così possibile evidenziare un altro piano di continuità/discontinuità tra Heidegger e Ricœur. Una volta messo in chiaro che il cogito non è soltanto il principio epistemico causa di tutte le scissioni e di tutti i dualismi propri della modernità filosofica, si può entrare in quella "via lunga" che il pensiero Ricœuriano attraversa in alternativa alla "via breve" propria dello heideggerismo.

Come si è già avuto modo di sottolineare è stato senza dubbio un merito di Heidegger quello di aver posto la centralità del *Dasein* come punto di partenza di un'ermeneutica ontologica che aveva come scopo quello di rimontare alla possibilità di un'ontologia fondamentale. La scoperta della storicità e temporalità del "punto di osservazione" fa sì che qualsiasi prospettiva epistemologia fondata sulla distinzione tra soggetto e oggetto risulti spiazzata nel suo tentativo di porre la questione fondamentale circa il senso dell'essere. È in questa chiave che,

anche il luogo in cui alberga un continuo sforzo di dire l'indicibile. Su questo punto si veda in particolare anche Jervolino, 1994: XXXVI–XXXVII.

⁴ Interessante ciò che dice Jervolino a proposito dell'interpretazione ricœuriana della critica heideggeriana al cogito. Dopo aver riportato un passo del saggio ricœuriano de *Il conflitto delle interpretazioni (Heidegger e la questione del soggetto)* afferma: «Il proposito del saggio ricœuriano è quello di mostrare una convergenza di fondo tra Heidegger e Ricœur, utilizzando la critica heideggeriana della soggettività come momento di purificazione, per così dire, di una autentica filosofia del soggetto, nel momento stesso in cui essa smaschera la concezione della soggettività che è stata storicamente egemone nei tempi moderni e che ha imposto il suo sigillo sulla "modernità" stessa. [...] In un certo senso Heidegger viene qui utilizzato come uno dei "maestri del sospetto": come la critica demistificatrice dell'idolo aiuta la scoperta del senso vero della fede, così la critica della relazione soggetto-oggetto nel pensiero rappresentativo costituisce la premessa dell'ermeneutica dell'io sono» (Jervolino, 1993: 52).

quindi, Heidegger supera con un salto la dimensione epistemologica dell'ermeneutica per entrare direttamente in quella ontologico-esistenziale.

Così la riflessione di Heidegger, partita da un superamento del livello puramente epistemologico e metodologico dell'ermeneutica e quindi della contrapposizione tra soggetto e oggetto, che a quel livello rappresenta il retaggio della concezione romantica e idealistica della soggettività, approda ad una nuova e più grande aporia: l'opposizione netta tra ontologia ed epistemologia, tra filosofia e scienze del linguaggio. È questa divaricazione che impedisce a Ricœur di dichiararsi heideggeriano, secondo una linea che è già chiaramente esposta nei saggi degli anni Sessanta, raccolti in *Les conflits des interprétations* (Jervolino, 1993: 81).

È qui che viene a maturazione l'esigenza ricœuriana di percorrere quella via lunga che sia in grado di riavvicinare la filosofia al piano epistemologico delle scienze umane che costituisce forse il retaggio più significativo dell'ermeneutica ricœuriana. L'esigenza è propriamente quella di cercare di "risolvere" quei problemi che l'ontologia heideggeriana aveva piuttosto la tendenza a "dissolvere", elevando così in un certo senso la questione metodologica legata al darsi delle scienze umane ad un livello di senso più alto. Si tratta in altre parole di attraversare il vasto campo di problematizzazione proprio delle scienze dello spirito al fine di vedere se queste stesse non abbiano qualcosa a che vedere con il problema fondamentale del senso posto in una direzione ontologica, seppur posta come orizzonte-limite dell'indagine.

Il percorso ricœuriano è da questo punto di vista tanto problematico quanto coinvolgente, nella misura in cui esso lascia continuamente trapelare, soprattutto nei suoi esiti – e in particolare nelle parti

conclusive dei suoi testi principali –, quella traccia ontologica che deve poter costituire l'orizzonte ultimo di qualsiasi indagine che voglia porsi nell'interrogazione fondamentale circa il senso dell'umano nel suo statuto ontologico. Questo aspetto, tuttavia, non è mai indicato e tematizzato definitivamente dal pensatore francese, nella misura in cui esso è lasciato risuonare, in una tensione che mai si esaurisce, con la sfera più "profana" della "scienza" o meglio delle "scienze" che si articolano intorno alla medesima questione. C'è in effetti anche in questo senso un muoversi da parte di Ricœur in quella dinamica mai esauribile tra alterità e medesimezza che costituisce tutto il nucleo intimo del suo filosofare.

Da questo punto di vista la scelta epistemologico-metodologica propria dell'ermeneutica ricœuriana non può non comportare una via lunga, un "lavoro del concetto", parafrasando Hegel, che si pone come momento di completamento ed approfondimento del progetto heideggeriano, evidenziandone al contempo i limiti. Non è un caso, quindi, se a tale proposito lo Jervolino faccia notare che «la critica che Ricœur muove all'ontologia heideggeriana ricorda insomma quella che Hegel muoveva a Schelling, quando lo accusava di voler raggiungere l'assoluto con un "colpo di pistola", col risultato di perdersi in "una notte in cui tutte le vacche sono nere"» (Jervolino, 1993: 82).

Fatte le dovute distinzioni infatti è facile notare come il percorso ricœuriano si articoli secondo modalità che tendono a recuperare, da un punto di vista ovviamente non totalizzante, quel lavoro incessante della riflessione intorno all'uomo che in Heidegger veniva posta tra parentesi, al fine di giungere "immediatamente" nella prossimità del domandare ontologico. Prendere una via lunga, da questo punto di vista, vuol dire senz'altro privilegiare quei momenti "oggettivanti" che devono essere recuperati piuttosto come "figure" di una ricerca di senso, che nel suo manifestarsi richiede pur sempre al questionante la consapevolezza profonda dell'inesauribilità dei propri contenuti:

Il grande contributo heideggeriano alla critica della soggettività apre la strada ad una "ermeneutica dell'io sono", ad una nuova filosofia dell'ego, non più soggetto totalizzante e centro del mondo, ma consapevolmente "decentrato" e radicato nell'essere. Ma per l'elaborazione di tale filosofia è indispensabile assumere il "conflitto delle interpretazioni" e raccogliere la "sfida della semiologia". La questione lasciata aperta dalla ermeneutica heideggeriana è dunque innanzi tutto quella della ripresa del problema critico ed epistemologico dentro la prospettiva ontologica (Jervolino, 1993: 82).

È proprio in questa esigenza di recuperare la dimensione epistemologica che si colloca così l'altra profonda esigenza che mette in relazione Heidegger e Ricœur, ovvero la questione del linguaggio che entrambi assumono come prospettiva dirimente in relazione alla possibilità di esaustività del senso. In particolare i due pensatori si ritrovano, al di là delle vie percorse, in quella dimensione tensionale del linguaggio poetico che costituisce per entrambi il termine di riferimento per quella tensione ontologica insita all'interno del discorso filosofico medesimo, anche se su un fronte differente rispetto a quello poetico.

Per Ricœur, come in Heidegger, non si dà rapporto di dipendenza o di derivazione tra poesia e filosofia, quanto piuttosto, un reciproco rispetto vincolante-liberante che istituisce uno spazio dialettico all'interno del quale possono verificarsi interferenze di senso estremamente interessanti e costruttive. Il mondo si orienta secondo l'"è" e il "non è" della metafora, che mostra il senso della filosofia stessa come dimensione propria dell'essere che si manifesta e si invia nella storia, in cui si presenta sempre la medesima tensione tra "essere" e "non essere". Compito della filosofia è dunque quello di fondare la "verità metaforica" in un vincolo che non ha il compito di avvilire ma di esaltarne semmai

la portata liberatrice in ordine ad un linguaggio che intende porsi come apertura di senso sul mondo.

Quello che Ricœur vuol mettere in evidenza è il valore "tensionale" della verità metaforica. È indubitabile infatti che il lungo percorso che il pensatore articola ne *La metafora viva* è interamente volto a raggiungere la possibilità di poter parlare in modo convincente e sensato del "valore di verità" della metafora. A tale proposito Ricœur parla anche di valore "referenziale" della metafora, riprendendo Frege, il quale faceva riferimento ad un valore logico-matematico della verità. Allo stesso modo Ricœur intende fondare il valore di verità della metafora nella sua dimensione referenziale. Là dove la metafora viene svalutata dal discorso scientifico come opera dell'immaginazione e della fantasia, come un dire che non raggiunge alcuna realtà, al contrario bisogna leggere secondo il Nostro la possibilità di una rivalutazione della portata semantica della metafora. Essa infatti ha una capacità di ridefinizione del reale, tale da introdurre significazioni differenti, ma non per questo meno reali di quelle che si hanno nel linguaggio ordinario. Dire ad esempio che "la natura è un tempio" non è meno "reale" che dire che il bicchiere è sul tavolo, ma semplicemente inserisce, a partire dal linguaggio, una tensione che apre nuovi significati, magari meno immediatamente percepibili, ma non per questo meno efficaci delle proposizioni con cui siamo quotidianamente portati ad esprimerci.

In altre parole si tratta di cogliere a questo livello «la pretesa dell'enunciato metaforico di raggiungere, in un certo senso, la realtà. Per dirlo nella forma più radicale possibile, occorre introdurre la tensione nell'essere, affermato metaforicamente» (Ricœur, 1981: 325). Si tratta quindi di cogliere quella tensione tra "è" e "non è", che si genera all'interno della verità metaforica e che ne costituisce il tema fondamentale che la fa essere e sussistere come un dire non disancorato dalla realtà, quanto piuttosto in costante riferimento ad esso. L'enunciato metaforico è continuamente in una condizione di *conatus* rispetto

al reale, in quanto cerca di mostrarne il senso, tendendosi verso di esso secondo le modalità dell'insolito, piuttosto che secondo quelle dell'abituale. Per dimostrare ciò Ricœur fa ricorso ad un procedimento "dialettico" il cui scopo è propriamente quello di mettere in risalto la tensione insita nell'enunciato metaforico tra "è" e "non è" come veicolo della funzione semantica della metafora medesima⁵.

A tale proposito, significativamente, lo Jervolino parla di una "torsione" che viene sottolineata da Ricœur all'interno del linguaggio metaforico:

Il valore esemplare della metafora consiste appunto nel fatto che essa, con la "torsione" che comporta rispetto al senso abituale del linguaggio ordinario, costituisce un "poema in miniatura", che fa scattare una referenza di secondo grado e offre una visione inedita della realtà (Jervolino, 1993: 89).

Lo specifico della metafora risponde così all'esigenza di mettere in luce quel surplus di senso che appartiene all'essere in quanto tale. L'essere dell'ente è, per utilizzare un'espressione heideggeriana "oltre-misura" (*Übermaß*), è eccedenziale e riconduce da sempre il dire ad un non detto di fondo che ne illumina le possibilità più proprie e profonde. La questione del senso si approfondisce sempre "oltre" le scienze del linguaggio che, tuttavia, rappresentano un momento essenziale della riflessione ricœuriana. La questione inerente la metafora, così, diviene

⁵ Dice Ricœur a proposito: «Per dimostrare questa concezione "tensionale" della verità metaforica, prederò dialetticamente. Innanzitutto mostrerò il carattere inadeguato di una interpretazione che, per il fatto di ignorare il "non è" implicito, finisce in una posizione di ingenuità ontologica nella valutazione della verità metaforica; poi mostrerò come anche l'interpretazione inversa sia inadeguata, per il fatto che non coglie l'è" riducendolo al "come-se" del giudizio riflettente, sotto la pressione critica del "non è". / Dalla convergenza di queste due critiche scaturirà la legittimazione del concetto di verità metaforica, che conserva il "non è" dentro l'è"» (Ricœur, 1981: 327).

una via lunga di approfondimento di quell'eccedenza di senso che è insita nell'essere stesso:

Il problema dell'interpretazione – dice a proposito Jervolino – nasce da un'interrogazione fondamentale sul senso dell'essere, interrogazione itinerante, che attraversa lo spessore della dimensione simbolica, le ambiguità del linguaggio e i conflitti delle interpretazioni, ma che pure contiene in sé la prefigurazione e l'attesa di una risposta, nelle forme della "speranza" e della "promessa" (Jervolino, 1993: 93)⁶.

Tuttavia, a tale proposito, va sempre rimarcato come lo Jervolino colga sempre una certa discontinuità tra la prospettiva heideggeriana e ricœuriana, soprattutto per quanto riguarda la possibilità di accesso alla questione ontologica all'interno della problematica dischiusa dall'innesto della fenomenologia sull'ermeneutica. Il fatto è che per Ricœur il senso è sempre consegnato su di un piano di storicità concreta che risulta sempre essere meno "labile" rispetto a quello heideggeriano. Tale piano costituisce per Ricœur un ambito specifico, in cui si dà un'incidenza radicale del linguaggio nella storia, in una interferenza fondamentale tra la dimensione del senso e quella dell'azione.

Ciò emerge con particolare evidenza soprattutto nel lungo ed intenso confronto con Heidegger portato avanti da Ricœur nella terza

⁶ A questo proposito vale la pena di sottolineare come, in questo contesto della questione del linguaggio, lo Jervolino individui un ambito specifico dello "sfondamento" dei limiti dentro cui accade l'evento del senso: si tratta di quella dimensione dell'ermeneutica del testo sacro che Ricœur recupera e sviluppa parallelamente alla questione ermeneutica del linguaggio metaforico: «L'ermeneutica biblica – sottolinea a tale proposito Jervolino – è, ad un tempo, per Ricœur, un caso particolare rispetto all'ermeneutica generale, e un caso unico, al punto che l'ermeneutica filosofica può apparire, alla fine, come l'*organon* dell'ermeneutica teologica [...]. La fede in quanto "interesse ultimo" dell'uomo trascende ogni atto linguistico ed ogni possibile ermeneutica; essa mostra piuttosto il limite di ogni ermeneutica e l'origine non-ermeneutica della domanda fondamentale sul "senso" dalla quale parte il "movimento senza fine dell'interpretazione"» (Jervolino, 1993: 92-93).

parte di *Tempo e racconto*, in cui il pensatore tedesco viene assunto come la summa delle prospettive "gerarchizzanti" della temporalità. Per Heidegger infatti il tempo è tripartito in una gradazione gerarchica la quale fa sì che, nonostante il tempo stesso sia messo in questione a partire da se stesso e non a partire da ciò che è al di là del tempo, risulti alla fine come solo la temporalità autentica sia il vero fondamento delle altre due forme derivate – e quindi "scadute" – della storicità e dell'intratemoralità. Jervolino, sulla scorta di Ricœur, fa notare in particolare come

se c'è un difetto a monte, tutta la costruzione crolla. Secondo Ricœur il difetto c'è ed è proprio nel fatto che per Heidegger il senso autentico del tempo colto come un tutto sia affidato, com'è noto, alla decisione anticipante dell'essere per la morte, decisione nella quale l'esserci trova il suo poter essere più proprio; Ricœur ci dice che questa analisi lungi dal fondarsi fenomenologicamente sulle cose stesse è il frutto di una opzione esistenziale, personale dell'individuo Heidegger, da un suo certo stoicismo morale (Jervolino, 2006: 218).

Da questo punto di vista, quindi, la problematica heideggeriana della temporalità costituisce senz'altro un punto di svolta nell'orizzonte filosofico, ma allo stesso tempo assume quei connotati della "via breve" che tende ad escludere con una netta cesura – e quale cesura più netta della decisione anticipatrice dell'essere per la morte? – quelle alternative che allo stesso tempo, mostrando il limite, lo ri-velano in una polisemia regolata di più ampio spettro⁷. In questo senso l'articolazione

⁷ È questo un aspetto particolarmente presente in Ricœur sin dal suo primo lavoro dedicato a *Il volontario e l'involontario*, già qui infatti il pensatore francese pensava di muovere verso il limite dell'esistenza umana prescindendo dall'affrontamento del tema della mortalità, preferendogli piuttosto quello della contingenza e della natalità,

del discorso ricœuriano dalla metafora alla dimensione narrativa consentendo di ampliare e di problematizzare ulteriormente la questione del rapporto tra linguaggio ed essere, in una prospettiva che rimane sempre interpretante e militante. Tra Heidegger e Ricœur, infatti,

l'attitudine del viandante è comune, ma diverso è il rapporto con quella che heideggerianamente potremmo chiamare la cosa del pensiero. Heidegger si colloca nel cuore dell'unico pensiero, dell'unica domanda che alimenta il suo interrogare intorno all'essere. Ricœur parla di una ontologia militante e spezzata ed evoca per sé l'immagine di Mosè al quale fu solo concesso di guardare da lontano la terra promessa prima di morire (Jervolino, 2006: 222).

Per questo, per Jervolino, in Ricœur si dà una «rinuncia al senso definitivo» in una maniera ancor più radicale che in Heidegger – il quale aveva già ampiamente rinunciato a sua volta al “potere” del linguaggio rappresentativo della metafisica. Tuttavia non va dimenticato, in questa prospettiva “ascetica” di rinuncia al potere di dire e di rappresentare, che qualcosa sempre rimane sullo sfondo del detto dei pensatori qui presi in esame. Un qualcosa si invia comunque nella storia rendendo sensato – mi si passi il gioco di parole – ogni nostro tentativo storico di dare senso alla storia medesima. Questo aspetto permane anche in Ricœur, anche se sempre in lontananza, nella prospettività di quel mosaismo filosofico che nei passi finali di *Sé come un altro* diviene in ultimo ironia socratica. Si tratta, a mio parere, di quella intimità col senso che parla dalle sponde della differenza ontologica nelle forme alternative della svelatezza o della rivelazione.

in una prospettiva radicalmente alternativa alla temperie esistenzialistica in cui l'opera si era sviluppata.

4. *Gelassenheit* e Poetica della libertà

Uno dei punti di maggiore convergenza tra Heidegger e Ricœur può infatti essere individuato nella prossimità tra la tensione, mai compiuta in Ricœur, ad una poetica della libertà e la dimensione della *Gelassenheit*, culmine del pensiero heideggeriano maturo che accenna ad una apertura non più dominata dal limite della morte, ma dalla speranza di ritrovare un mondo recuperato oltre le macerie dell'oggettivazione rappresentativa. È qui che propriamente il pensatore dell'*In-der-Welt-Sein* e il filosofo militante del cogito "spezzato" si ritrovano in una vicinanza che non lascia mai sovrapporre i rispettivi ed originali percorsi del pensare. Come afferma significativamente Jervolino a tale proposito:

La posizione dell'uomo nel linguaggio ripropone il problema di una esistenza autentica: l'inautenticità dell'analitica esistenziale ha ora come controparte la pretesa dell'uomo di considerare se stesso padrone, dominatore, giudice del proprio linguaggio; l'autenticità diventa capacità di ascoltare, di obbedire e di corrispondere all'*Urdichtung*, al dire originario del linguaggio come rivelazione dell'essere, del quale sono testimoni il pensatore e il poeta. A questo punto, nella continuità della ripetizione del sum, dell'ermeneutica dell'io sono, oltre la "distruzione" della storia della metafisica e la decostruzione del cogito in quanto mero principio epistemologico, la differenza tra il primo e l'ultimo Heidegger sarebbe che l'*Urdichtung* sostituisce la libertà per la morte, come risposta al problema del chi e dell'autenticità del chi (Jervolino, 1993: 54-55).

In questo senso è possibile per Ricœur accostarsi al pensiero heideggeriano nella misura in cui il suo cogito militante trova nella

Gelassenheit la foce del suo muoversi ed agire in direzione del senso, verso una liberazione che è apertura verso quel "di più" insito nelle cose stesse. La *Gelassenheit* è la libertà originaria in cui si istituiscono specularmente tutti i rapporti dell'essere e del pensare, dei divini e dei mortali, del cielo e della terra, uno spazio di libertà in cui lasciarsi donare la misura dell'avvento dell'essere. Giungere nella sua prossimità significa giungere alla coscienzialità piena, in cui tutte le tensioni sono liberate e in cui a parlare è l'essenziale. In questo senso "metafora viva" e "pensare poetante" convergono nella necessità di istituire quella "poetica della libertà" che costituisce la cifra dell'abitare dell'uomo sulla terra.

Ricœur, tuttavia, nel corso della sua opera e della sua meditazione, ha progressivamente deciso di lasciare questo spazio in una sorta di indeterminatezza, mostrando così l'impossibilità, per l'uomo, di insediarsi in questo "luogo", pena la perdita del "luogo" stesso. Allo stesso tempo, non si può ignorare il fatto che è esattamente dal luogo del promanare di questa libertà originaria che il "senso" più profondo della poliedricità dei temi toccati dal pensatore francese trae la sua linfa vitale.

Da questo punto di vista, la fedeltà ricœuriana ad una prospettiva "militante" e ad una concezione del cogito non solo "contemplante", ma anche "agente" e "sofferente", conduce la riflessione sulla tangenza di una possibilità sempre aperta e mai compiuta per colui il quale si trova, nella storia, a mettersi in gioco con le proprie capacità e la propria fallibilità. Ecco il motivo per cui la dimensione poetica del linguaggio viene sempre messa dialetticamente in relazione con quella etica: liberare il linguaggio significa in questo senso liberare, nell'uomo, una rinnovata capacità di agire e di interferire col mondo e con gli altri, anche all'interno di un orizzonte istituzionalizzato che divenga punto di riferimento critico dell'azione "giusta". Questo aspetto diverrà sempre più chiaro a partire dal chiarirsi dei tre tipi di mimesis nello sviluppo di

Tempo e racconto. A tale proposito Jervolino mette in evidenza, proprio alla fine del capitolo dedicato alla "metafora viva" che

nella verità del mondo che si manifesta nei testi e nelle opere del discorso è implicito anche il riferimento alla possibilità di una trasformazione pratica, di una ricreazione effettuale dell'esistente. L'essere che viene poeticamente detto e speculativamente pensato è anche la sostanza di una prassi libera e liberante (Jervolino, 1993: 124)⁸.

Da questo punto di vista la dimensione mimetica della verità diverrà in *Tempo e racconto* quella possibilità di ripensare l'azione oltre la dimensione rappresentativa della verità come adeguazione, al fine di dischiudere anche per l'azione la possibilità di un rinnovamento che vada oltre il recupero della dimensione manifestativa dell'essere.

L'attività mimetica, nella sua capacità di trasfigurare il mondo della prassi, comporta un "lavoro per il pensiero" che non può essere compreso all'interno della concezione della verità come adeguazione. In effetti, nell'attività mimetica il pensiero giunge ad un punto in cui "inventare e trovare non si distinguono più". Ma nemmeno la verità come manifestazione, nel

⁸ Si vuole far notare che il testo in questione è del 1984, quindi di un anno precedente l'uscita del terzo volume di *Tempo e racconto*. In questo senso la questione posta da Jervolino guarda qui già in avanti rispetto alle future esigenze del pensiero ricœuriano. Non è un caso che il passo sopra riportato proceda in un senso interrogativo: «L'esito "pratico" dell'ermeneutica di Paul Ricœur appare come "sospeso" alla conclusione della sua ricerca, non ancora giunta al suo compimento; forse proprio nella prospettiva di tale compimento si nasconde, sotto la cristallina, "cartesiana" limpidezza della scrittura ricœuriana, l'insidia di un qualche più segreto e radicale "conflitto". Quale rapporto tra verità e prassi? Quale prassi corrisponde al lavoro dell'interpretazione? C'è un senso unificante le diverse dimensioni dell'azione? E quale è la relazione tra la volontà libera e le molteplici forme di servitù e alienazione?» (Jervolino, 1993: 222). Cfr. a tale proposito anche Jervolino 1993: 175, dove lo studioso del pensiero ricœuriano registra in una *Postfazione* del 1994 gli esiti del pensiero di Ricœur fino a *Sé come un altro*.

senso di Heidegger, risponde a ciò che la *mimesis* richiede al nostro pensiero (Jervolino, 1993: 146).

È necessario comprendere un concetto plurivoco della verità che connette insieme manifestatività e adeguazione. Si tratta così di riconnettere la dimensione dell'eccedenza di senso con la sua possibilità di presentazione in forme disponibili ad un reinserimento dei livelli di gerarchizzazione della riflessione sul tempo nell'orizzonte di un presente in cui si gioca l'azione e la relazione intersoggettiva, verso un rinnovato connubio tra pensiero e azione. Si tratta in altre parole di quella "dialettica discendente" che Ricœur ricorda più volte nei suoi saggi⁹ e che costituisce uno dei movimenti fondamentali che animano il suo pensiero. L'esperienza gerarchizzante, in un senso verticale, circa la verità del fondamento non può non ricadere sul piano dell'azione. È in questo senso che in *Tempo e racconto* si cerca di riconciliare le due esperienze alternative della temporalità: quella gerarchizzante della temporalità intima e quella "spazializzante" del tempo fisico. Lo scopo è specificamente quello di richiamare l'esigenza di una interferenza in grado di rimettere in comunicazione le sfere più alte dell'essere con la dimensione etica dell'azione che si gioca nel mondo.

Si tratta quindi ancora una volta di riposizionare il cogito in una maniera radicale che Jervolino ritrova specificamente nelle intenzioni

⁹ È questo un aspetto che ritorna frequentemente negli scritti ricœuriani e che costituisce l'oggetto di uno dei rari corsi pubblicati della sua attività di docenza. Si tratta del corso professato a Strasburgo nel 1953-54 e dedicato a *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele* (Ricœur, 2014) e che costituisce uno dei pochi esempi di trattazione di un tema eminentemente ontologico nell'opera ricœuriana. Il corso evidenzia già nel suo tema quell'esigenza di realizzare quella dialettica "discendente" che per Ricœur costituisce la sfida più difficile per la filosofia e che si ritroverà nel suo senso fondamentale nel saggio *Per una fenomenologia ermeneutica*: «Anzi, è solamente sul percorso di ritorno che si realizza la pretesa di considerare le questioni d'esegesi e, in generale, di critica storica, come questioni derivate. Fino a quando non si procede a questa derivazione, il superamento stesso verso le questioni di fondazione resta problematico. Non abbiamo forse imparato da Platone che la dialettica ascendente è la più facile, ma che è sul tragitto della dialettica discendente che si manifesta il vero filosofo?» (Ricœur, 2004: 90).

di *Sé come un altro*: «Nell'ipseità ritroviamo quella soggettività finita, plurale, carnale, quella soggettività altra, insomma, che abbiamo ritenuto nel nostro studio di contrapporre alla concezione, che è stata storicamente egemone nell'età moderna, se soggetto come rappresentazione autocentrata e volontà di potenza» (Jervolino, 1993: 170).

Tra esaltazione e umiliazione del cogito si colloca così la prospettiva itinerante di Ricœur il cui sforzo è propriamente quello di riproporre la possibilità di un recupero della sua dimensione incarnata oltre le astrattezze del discorso epistemologico e metafisico. La movenza del pensiero ricœuriano dà testimonianza della necessità di un ritorno dalle "altezze" dell'esperienza poetica verso la dimensione dell'agire regolato, proprio nella prospettiva di mantenere aperte le possibilità più proprie dell'umano nella sua capacità di accesso ad aperture ulteriori:

Accettare umilmente se stessi, come uno fra tanti, oltre ogni strategia di spossessamento, è l'amore difficile che è la posta in gioco essenziale dell'ermeneutica del sé. Vorremmo aggiungere che un simile amore di sé ha la sua base fenomenologica nel momento del "consenso", che chiudeva l'opera prima (prima dal punto di vista teoretico) del nostro autore, *Le volontaire et l'involontaire* (Jervolino, 1993: 185)¹⁰.

Si tratta in altre parole di giungere, sul limite, ad amare il limite come luogo di ri-velazione di se stessi e degli altri in una prospettiva che non disancora ma, vincolando ancor più fortemente a se stessi, libera in un senso eminente. È in questo punto specifico che destino tragico e cristianesimo si incontrano pur nelle loro abissali differenze a

¹⁰ Da questo punto di vista si vuole qui sottolineare il fatto che Jervolino abbia sempre dato una lettura profondamente unitaria del percorso filosofico di Ricœur (cfr. Jervolino, 2006: 205–206). In questo senso le fondamentali parole scritte da Ricœur sul consentimento ne *Il volontario e l'involontario* e qui ricordate costituiscono un orizzonte interpretativo che può estendersi a tutta l'opera del pensatore francese.

testimonianza che la tragicità dell'essere è possibile nella sua bellezza, perché salvabile e recuperabile in un gesto rivelativo e, proprio per questo, personale¹¹. È questo aspetto che Jervolino mette in evidenza nelle righe finali della sua *Postfazione* quando, giunto sulla soglia mai varcata del pensiero ricœuriano – eppure sempre avvicinata e affiancata dalla pratica esegetica del testo sacro –, non può non proiettarsi spiritualmente in un canto sull'amore:

Mettimi come sigillo sul tuo cuore,
 come sigillo sul tuo braccio;
 perché forte come la morte è l'amore,
 tenace come gli inferi è la passione:
 le sue vampe son vampe di fuoco,
 una fiamma del Signore! [Ct, 8,6] (Jervolino, 1993: 186).

Bibliografia

- Jervolino, D. (1993). *Il cogito e l'ermeneutica*. Genova: Marietti.
 Jervolino, D. (1994). Introduzione. In Ricœur, P. *Filosofia e linguaggio*.
 Tr. it. D. Jervolino. Napoli: Guerini e Associati, XXXVI–XXXVII.

¹¹ Su questo aspetto vale la pena di sottolineare l'aspetto conciliatorio della prospettiva ricœuriana che già si mostrava ne *La simbolica del male*, quando Ricœur accostava il mito tragico dell'accecamento alla vicenda di Giobbe (cfr. Ricœur, 1970: 593 ss.), fino ad affermare che «il *Libro di Giobbe* e i *Frammenti* di Eraclito dicono una sola e medesima cosa» (Ricœur, 2007: 479). La cosa appare ancor più significativa se si pensa che il saggio appena citato si conclude proprio con l'accostamento del tema del consenso con quella *Gelassenheit* heideggeriana che deve costituire il senso ultimo di quel concedersi in cui si genera il senso "poietico" dell'abitare umano sulla terra. A partire da ciò Jervolino paragona significativamente Ricœur a S. Giustino nella sua esigenza di leggere in continuità ecumenica le domande più profonde e radicali del mondo classico e di quello cristiano/biblico (cfr. Jervolino, 1993: 51–55).

Jervolino, D. (1996) Tempo e linguaggio nella fenomenologia ermeneutica: il primo Heidegger e l'ultimo Ricœur. *Annuario della Società di Filosofia del Linguaggio*, 27–41.

Jervolino, D. (2006) Tempo e linguaggio nella fenomenologia ermeneutica: tra Heidegger e Ricœur. *Studi di Estetica*, 205–222.

Ricœur, P. (1967). *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*. Tr. it. E. Renzi. Milano: Il Saggiatore.

Ricœur, P. (1970) *Finitudine e colpa*. Tr. it. V. Melchiorre. Bologna: Il Mulino.

Ricœur, P. (1981) *La metafora viva*. Tr. it. G. Grampa. Milano: Jaca Book.

Ricœur, P. (2004) *Dal testo all'azione*. Tr. it. G. Grampa. Milano: Jaca Book.

Ricœur, P. (2007) Religione, ateismo, fede. In *Il conflitto delle interpretazioni*. Tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo. Milano: Jaca Book.

Ricœur, P. (2014) *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele. Corso professato a Strasburgo nel 1953-54*. Tr. it. L. M. Possati. Milano: Mimesis.

Dal soggetto alla traduzione: il contributo di Domenico Jervolino per una ermeneutica psicoanalitica

(From Subject to Translation: Domenico Jervolino's Contribution to a Psychoanalytic Hermeneutics)

Giuseppe Martini

Abstract

The author examines the most significant texts of Domenico Jervolino, that present references to psychoanalysis, identifying the leitmotif of his work in the passage from the subject matter to the philosophy of translation. If this happens following Ricoeur's thought, however, it is the work of the Neapolitan philosopher to privilege this line of thought, to enrich it with his personal contributions and to emphasize the ethical dimension. Also Domenico Jervolino's most important contribution for a psychoanalytic hermeneutics can be identified in the relationship between subject and translation: a) in the enhancement of a problematic subject, which is constantly in question and is conditioned by alterity, which is in him and outside of him; b) in the emphasis of translation intended as a transformative work of the subject itself and perceived in constant relation with the "hidden face of Language"; and finally c) in the call to the ethics of hospitality, which can also be understood as a fundamental engine of the analytical encounter.

Keywords: translation, psychoanalysis, subject, ethics

Abstract

L'autore ripercorre i testi più significativi di Domenico Jervolino che presentano riferimenti alla psicoanalisi, individuando il filo conduttore della sua opera nel transito dalla questione del soggetto alla filosofia della traduzione. Se questo avviene sulla scia del pensiero di Ricœur, è opera tuttavia del filosofo napoletano privilegiare questa linea di pensiero, arricchirla dei suoi contributi personali e enfatizzarne la dimensione etica. Proprio nel rapporto tra soggetto e traduzione si può ravvisare il contributo più importante di Domenico Jervolino per una ermeneutica psicoanalitica: a) nella valorizzazione di un soggetto problematico, che si mette costantemente in questione ed è condizionato dalla alterità che è in lui e al di fuori di lui; b) nell'enfasi del lavoro di traduzione inteso come lavoro trasformativo del soggetto stesso e vista in costante rapporto con la "faccia nascosta del linguaggio"; e infine c) nel richiamo all'etica dell'ospitalità, che pure può intendersi come motore fondamentale dell'incontro analitico.

Parole chiave: traduzione, psicoanalisi, soggetto, etica

1. Introduzione: l'incontro tra psicoanalisi e ermeneutica, l'incontro con Domenico Jervolino

In quanto processo comprensivo destinato alla produzione del senso (non un senso chiaro ed autoevidente, bensì un senso simbolico, aperto, che "dà da pensare") la psicoanalisi è necessariamente un'ermeneutica. Ciò beninteso a patto di precisare come il simbolo rinvii sempre a un senso affettivo, che traduce emozioni e sensazioni pur nella consapevolezza di un ineludibile scarto¹. Il processo psicoanalitico si configura così nella sua essenza come un interpretare che al fine di

¹ Lo scarto si correla al tema della traduzione e della intraducibilità, che è, come vedremo, fondamentale nell'ultimo Ricœur e in Jervolino stesso.

chiarificare antepone quello di potenziare il fondamento irrepresentabile dell'inconscio vincolandolo nel contempo alla rappresentazione.

Peraltro, già in Schleiermacher l'ermeneutica appare destinata al confronto con l'*estraneità* e con il *linguaggio*: «dovunque chi percepisce trovi qualcosa di estraneo nell'espressione dei pensieri per mezzo del linguaggio, lì c'è un problema che egli può risolvere solo con l'aiuto della nostra teoria» (Schleiermacher, 1829: 133–134).

Ne consegue l'implicito auspicio dell'esercizio, da parte dell'ermeneutica, di una funzione *pontica* che raccordi pensiero e linguaggio.

Per segnalare la variegatura del possibile approccio all'ermeneutica da parte delle discipline della psiche, basterebbe proprio osservare quanto diversa sia stata la sua recezione da un lato sul versante della psichiatria, soprattutto europea, che si è valsa della mediazione della fenomenologia, e dall'altra sul versante della psicoanalisi (specie nordamericana), che ne ha tentato la coniugazione con il narrativismo ed il così detto pensiero "post moderno". Ma davvero l'ermeneutica psicoanalitica è solamente capace di esprimere, o addirittura di esasperare, la "crisi della ragione" (e della metapsicologia) che ne sono in parte alle radici, o può anche farsi portatrice di un nuovo sapere "ricostruttivo", seppure più prudente e accorto?

Ecco allora il rilievo per la psicoanalisi dell'opera complessiva di Ricoeur colta nella sua estensione di oltre mezzo secolo, nella sua ricchezza di sfumature e varianti. Se infatti in *Della Interpretazione* l'ermeneutica veniva intesa come «la teoria delle regole che presiedono a una esegesi, cioè all'interpretazione di un testo unico o di un insieme di segni suscettibile di essere considerato come un testo» (Ricoeur, 1965: 20), stando a un saggio di poco successivo «si ha 'ermeneia' dal momento che l'enunciazione è un cogliere il reale per mezzo di espressioni significanti, e non un estratto di pretese impressioni venute dalle cose stesse» (Ricoeur, 1969: 18). Si vede già in tal modo come l'affinità inizialmente posta con l'esegesi venga poi difformemente declinata.

Queste due definizioni segnano sicuramente una evoluzione del pensiero dell'Autore, ma rappresentano anche due modalità coesistenti. Nell'una è enfatizzato il rigoroso impegno a cogliere le "intenzioni" del testo, nell'altro il lavoro di elaborazione del lettore; dall'una parte la fedeltà, dall'altra la creatività. La seconda, in particolare, ha il merito di evidenziarne l'aspetto che a me pare più essenziale e nel contempo più problematico: la dialettica, l'urto, se si vuole, tra oggettività e soggettività: cogliere *il reale...* per mezzo di *espressioni significanti...* A quest'urto implosivo che ha rischiato di mandare in frantumi il pensiero in ogni momento della sua storia, la filosofia ha spesso risposto ora cancellando l'oggetto, ora cancellando il soggetto... ma l'urto rimane e con esso gli interrogativi enigmatici e inquietanti che ne promanano.

Alle due va affiancata una terza definizione che ritroviamo nell'ultima opera di Ricœur, in cui l'ermeneutica è intesa come «esame dei modi di comprensione impegnati nei saperi a vocazione oggettiva» (Ricœur, 2000: 411 ed. it.). Essa è differenziata in un versante critico, che rimanda alla convalida delle operazioni oggettivanti inerenti l'epistemologia, ed un versante ontologico, che si occupa delle "presupposizioni esistenziali". Queste ultime «concernono, in primo luogo, la condizione storica insuperabile di questo essere» (411-412). Con questa coesistenza del polo *critico* e del polo *ontologico* è di nuovo implicitamente riaffermato il carattere dialettico che lega l'esegesi all'attribuzione di significato, la vocazione storiografica alla vocazione narrativa. In più, è posto con vigore lo statuto duplice dell'ermeneutica, che è insieme attraversamento critico dei saperi umani (soggetto ai processi di verifica ed al rispetto del *metodo* che li informa), e presa d'atto della ineludibile storicità dell'essere (del suo essere situato, condizionato, *gettato* nella storia).

Il punto di forza di un siffatto impianto, proprio di tutto il pensiero ricœuriano, ma soprattutto dell'ultimo Ricœur (spesso trascurato dagli psicoanalisti) è proprio nel tentativo di congiungere dialetticamente

l'ermeneutica metodica e l'ermeneutica ontologica, per pervenire infine a dare rilievo al paradigma della traduzione e condurla così al di là del simbolo e della narrazione.

Come si colloca il contributo di Domenico Jervolino all'interno di questo percorso? Cosa apporta di proprio e cosa enfatizza dell'opera ricœuriana? Come indirizza la nostra riflessione?

*Fu in un'enoteca dalle parti di Torre Argentina che sul finire degli anni Novanta, mentre ero nel vivo di queste riflessioni – non ricordo se subito prima o subito dopo la pubblicazione del mio *Ermeneutica e Narrazione* (1997) – incontrai Domenico Jervolino. Lo avevo sentito poche settimane prima introdurre una conferenza di Paul Ricœur alla Chiesa Valdese e gli avevo chiesto un appuntamento. La nostra amicizia e la nostra collaborazione scientifica iniziò così, dinanzi a un calice di vino, rituale che si ripeterà infinite volte nel corso degli anni, alternandosi a seminari e convegni cui partecipammo assieme – o spesso da lui organizzati, cui io ero generosamente invitato. Collaborazione che trovò infine il suo culmine nell'intervista-dialogo che feci a Paul Ricœur, di cui lui curò l'organizzazione e intorno alla quale si costruì poi un convegno romano di *psicoanalisi ed ermeneutica*² e quindi l'antologia di testi scelti ricœuriani sulla *psicoanalisi*³, da noi congiuntamente curata.*

2. A partire dal soggetto: riferimenti alla psicoanalisi negli scritti di Jervolino degli anni Ottanta - Novanta

Il percorso di Domenico Jervolino di avvicinamento alla psicoanalisi era tuttavia iniziato già molti anni prima (anche grazie ad una sua analisi personale), seppur strettamente intrecciato a quello del suo amico-maestro. Di ciò è possibile trovare traccia nelle sue due prime

² Cfr., Martini, 2006.

³ Cfr., Jervolino, Martini, 2007.

monografie su Ricœur che datano 1984 (edizione ampliata 1993) e 1995. In *Il cogito e l'ermeneutica* (appropriatamente sottotitolato *La questione del soggetto in Ricœur*) la questione è trattata nel paragrafo VI della parte prima, *La "distruzione" delle illusioni della coscienza. La psicoanalisi come teoria del linguaggio*. In realtà più che il *linguaggio*, il filo conduttore che segue Jervolino nel commento agli scritti ricœuriani sulla psicoanalisi degli anni Sessanta – coerentemente con l'impostazione dell'intera monografia – è rappresentato dal *soggetto*. Poche pagine prima del paragrafo in questione l'autore lo aveva anticipato, cogliendo nel terreno del "conflitto", così essenziale per la teoria e la clinica psicoanalitica, il luogo di incontro, scontro e mediazione tra ermeneutica e questione del soggetto:

L'ermeneutica ricœuriana si caratterizza per il tema del 'conflitto' delle interpretazioni, per una sua "tensione" specifica fra stili interpretativi diversi e contrapposti – l'ermeneutica come esercizio del 'sospetto' e l'ermeneutica come meditazione del "senso" – perché già conflittuale, "tensionale", è la concezione del "soggetto" dell'interpretazione: soggetto teso, inquieto, duale, che deve perdersi per ritrovarsi, uscire fuori di sé, aprirsi all'altro, ed è pur sempre tentato di chiudersi in se stesso (Jervolino, 1993: 15).

La tesi è ribadita in modo più argomentato poche pagine dopo, nel paragrafo succitato, ove Jervolino parte col giudicare inseparabili la scelta del filosofo francese per un'ermeneutica metodica – quella appunto che lo induce al confronto con la psicoanalisi – e la sua concezione del soggetto (24). Proprio di qui nasce l'interesse di Ricœur (ma beninteso di Jervolino stesso) per la psicoanalisi freudiana, in quanto «porta il suo attacco al primato del soggetto autocosciente proprio su quello stesso terreno sul quale Cartesio aveva trovato il fondamento

della certezza» (25). Ciò si coniuga con la centralità del conflitto di cui sopra che, come noto, in *Della Interpretazione* si esprime come tensione tra il polo dell'archeologico e del teleologico. Ciò fa dire a Jervolino che la «dualità delle ermeneutiche e dei simboli ripete la dualità d'esistenza, l'antinomia fondamentale che abbiamo visto caratterizzare l'inquieto soggetto ricœuriano, allorché abbiamo affermato che il segreto del conflitto delle ermeneutiche è riposto nell'ermeneutica del conflitto. Solo se si assume sino in fondo tale dualità e la sfida che essa comporta rispetto ad un sapere monologico, si può alla fine affermare che una fenomenologia dello spirito e una archeologia dell'inconscio parlano non di due metà dell'uomo, ma ciascuna di esse dell'uomo tutto intero» (28), per concluderne poi che «l'apporto freudiano si inserisce nello scarto [...] fra l'apoditticità del cogito e l'adeguatezza della conoscenza di sé che la coscienza possiede effettivamente. [...] Il fatto che io sono è una certezza apodittica, indubitabile: ciò che io sono, è invece problematico» (29).

Del resto, sin dalle prime pagine della sua monografia, il nostro aveva notato la reciprocità tra il *cogito* e l'ermeneutica che viene posta nel momento in cui «la riflessione non è intuizione né autotrasparenza, ma appropriazione del nostro sforzo per esistere» e dunque «si deve fare interpretazione perché non è possibile afferrare il nostro atto di esistere in altro luogo che nei segni, opachi, contingenti e ambigui nei quali esso contemporaneamente si esprime e si nasconde» (10–11). Tuttavia, come poi ribadirà, per le stesse ragioni, «l'ermeneutica dell'io sono» trasforma e rinnova la filosofia del *cogito* idealista, soggettivista, solipsista. Conservando il nucleo inespugnabile di apoditticità del soggetto pensante e parlante, essa riesce a coniugare l'affermazione serena «io sono» con la domanda inquietante «cosa sono io?» (38). Il tema è anche ripreso nella postfazione del '93, a nove anni di distanza dalla prima edizione del testo, laddove l'autore ribadisce come con l'ermeneutica del Sé Ricœur tenti di occupare un luogo epistemico

(e ontologico...) che si situa al di là della alternativa del *Cogito* e dell'anti-*Cogito*, al di là del «soggetto esaltato, soggetto umiliato» (170), distanziandosi dall'«immediatezza dell'io sono» e dalla «ambizione di situarlo nella posizione del *fondamento ultimo*», rivendicando per la propria riflessione un carattere *frammentario*, che però non giunge ad una «disseminazione» che «ridurrebbe il discorso al silenzio» rinvenendo una unità tematica nell'idea dell'*agire umano* (173).

Di qui, un'idea di soggetto strettamente legata alla "creatività del senso", aperta ad un movimento di autosuperamento, che alla fine «lascia il campo al "soggetto come questione", alla domanda "chi sono?" in tutta la sua radicalità» (Jervolino, 1996: 71-73).

Basterà, tra i tanti psicoanalisti contemporanei che affrontano il medesimo tema, citarne uno dei più autorevoli, Thomas Ogden, che giusto in quegli stessi anni ci ricordava come il soggetto freudiano sia un soggetto *decentrato*, tale però per cui

lo spostamento freudiano del soggetto dal conscio non rappresenta affatto una semplice trasposizione del soggetto al di là della barriera della rimozione. Il soggetto psicoanalitico non è ricollocato dalla mente conscia a quella inconscia (nel modello topografico), o all'Es (nel modello strutturale). Piuttosto, Freud enfatizzò che il conscio e l'inconscio dovevano essere concepiti quali "qualità coesistenti di ciò che è psichico". Né il conscio né l'inconscio di per sé rappresentano il soggetto della psicoanalisi. Il soggetto per Freud deve esser ricercato nella fenomenologia che corrisponde a ciò che si pone nella relazione *tra* conscio e inconscio (Ogden, 1994: 12).

Una concezione simile informa l'idea di Soggetto in Castoriadis, soggetto «non certo però come sostanza, ma come problema e progetto» (Castoriadis, 1975-90: 97). L'autore, nel criticare i discorsi sulla fine

del soggetto di cui abbondavano tanto la filosofia quanto la psicoanalisi di marca strutturalista degli anni Settanta-Ottanta, ribadisce con forza l'idea del soggetto come *unità da realizzare* (98) e come *progetto psicoanalitico* (99): «questo soggetto non è semplicemente reale, non è dato: è da fare [...] Il fine dell'analisi è precisamente l'avvento del soggetto [...]. Questo soggetto, la *soggettività* umana, è caratterizzato dalla *riflessività* (che non va confusa con il semplice "pensiero") e dalla *volontà* o capacità di azione deliberata nel senso forte del termine» (103).

Risulta immediatamente evidente la sintonia tra questi autori e il pensiero di Domenico Jervolino che non si limita certo a una esegesi "neutrale" dell'opera di Ricœur ma la "spinge" proprio nella direzione del soggetto, rammentandoci implicitamente come l'adesione a una filosofia ermeneutica significa comunque porre in modo forte la questione del soggetto, sebbene ciò non significhi beninteso porre un soggetto forte.

Nella successiva monografia del 1995 su Ricœur, sottotitolata *L'amore difficile*, Jervolino non riprenderà il tema della psicoanalisi, ma di certo quello di un soggetto che oramai è transitato per la psicoanalisi senza possibilità di ritorno, dando valore alla metafora ricœuriana del *cogito blessé*: «È piuttosto una soggettività finita, contingente, carnale, plurale; è un soggetto creativo, senza essere creatore; è un cogito ferito, che riconosce di non avere in se stesso il proprio centro e rinuncia ad ogni ambizione autofondativa» (Jervolino, 1995: 27). Ciò gli consentirà poco più oltre una lettura della riflessione ricœuriana come *Étutta* protesa a superare fin dall'inizio la chiusura della fenomenologia entro un ambito teoreticistico, contrassegnato dal primato della rappresentazione» (50), con ciò non solo individuando un nodo essenziale del pensiero del filosofo francese (che confluirà poi nell'idea di intraducibile), ma anche esprimendo una concordanza con quel passaggio altrettanto essenziale della psicoanalisi da una metapsicologia e da una

concezione dell'inconscio che pure si fondano ambedue sulla rappresentazione alle psicoanalisi dell'irrapresentabile⁴.

3. La psicoanalisi negli scritti degli anni Duemila

Il primo decennio degli anni Duemila – che corrisponde al periodo della nostra più diretta collaborazione – è caratterizzato da due significative occasioni che indubbiamente ravvivano l'interesse teorico di Jervolino nei confronti della psicoanalisi. La prima è rappresentata dalla riedizione nel 2002 della traduzione italiana del *Saggio su Freud* di Ricœur, di cui Jervolino è incaricato di scrivere la prefazione. In essa il nostro ripercorre l'itinerario che ha condotto il filosofo francese a confrontarsi con la psicoanalisi, a partire dalle riflessioni sull'involontario, intese come una prima trattazione del tema dell'inconscio, dal concetto di fallibilità e dall'ermeneutica del simbolo, valorizzandone l'impostazione dialettica: «la dialettica fra archeologia e teleologia diventa una forma di ermeneutica della condizione umana» (Jervolino, 2002: X). Di qui apre attraverso la rilettura dell'opera del '65 a quelli che saranno per il filosofo francese (ma anche per lui stesso) i temi della maturità: «la centralità della questione del soggetto come capacità del soggetto di mettersi in questione», il potere rivelatore del simbolo estetico e religioso, «la concezione dell'umano nella sua duplicità costitutiva di vitale e di spirituale» (XII–XIII), col passaggio dall'uomo fallibile all'*homme capable*. Ma nel testo del '65 Jervolino coglie anche le anticipazioni di quello che sarà l'ultimo paradigma dell'ermeneutica ricœuriana:

Collocandosi al centro, il *Saggio su Freud* si presta a essere anche considerato come il cuore dell'opera di Ricœur, dove si possono scorgere le anticipazioni dei percorsi futuri. Lo stesso concentrarsi sul simbolo di questa prima ermeneutica

⁴ Per una discussione più approfondita, vedi Martini, 2005.

ricœuriana si accompagna, come abbiamo visto, con un confronto con tutto Freud nel suo testo, che anticipa la futura ermeneutica del testo. Così come non manca una sottolineatura del lavoro ermeneutico inteso come traduzione (XIII–XIV).

La seconda occasione, cui sopra si faceva riferimento, è data dalla già citata intervista a Ricœur congiuntamente al convegno e al volume che ne discesero. Nel corso del primo, organizzato a Roma nel 2003 dal Centro di Psicoanalisi Romano, Jervolino tiene una relazione, poi pubblicata con il titolo *Discorrendo di ermeneutica e psicoanalisi: Gadamer, Ricœur, Freud* (2006), ove torna *en passant* sulla tematica del soggetto⁵ per poi esaminare più in dettaglio l'opera del '65. Nel commentarla nuovamente, allargando la prospettiva anche ai lavori successivi di Ricœur, Jervolino da un lato ribadisce il ruolo centrale che la dialettica riveste nell'opera del filosofo francese asserendo che «il cuore del confronto con Freud è, indubbiamente, nella dialettica conclusiva fra archeologia del soggetto e teleologia dello spirito» (Jervolino, 2006: 61), ma fa di essa anche un punto di partenza per approdare a un discorso che si connatura soprattutto come eticamente orientato. A partire infatti dalla affermazione che «la dialettica fra archeologia e teleologia diventa una ermeneutica della condizione umana» (*Ib.*), conclude il suo lavoro con un riferimento al Ricœur degli ultimi anni che pone al centro del suo interesse il Freud di *Ricordare, ripetere e riellaborare* e di *Lutto e melanconia*: «Saper accettare la perdita significa riuscire a consentire [...] alla nostra finitudine. Ma l'accettazione del limite è anche la condizione della possibilità di dare alla nostra esistenza un senso positivo [...] L'uomo vale più delle sue azioni, la

⁵ Per Ricœur, «la tematica del soggetto, indubbiamente centrale, non è mai affermazione di una filosofia soggettivistica, la questione del soggetto è il soggetto che si mette in questione» (Jervolino, 2006: 57).

meraviglia di fronte all'esistere è il sentimento germinale dell'interrogare filosofico» (64). Termina poi accomunando i tre autori di cui ha appena discusso, Freud, Gadamer, Ricœur, «sotto il segno di un magistero di saggezza di cui abbiamo bisogno in modo particolare nel tempo e nel mondo che è nostro» (*Ib.*). Tale prospettiva è ripresa sin dal titolo del suo successivo contributo, *Freud e Ricœur: dal conflitto delle interpretazioni alla saggezza del vivere*, che compare nel volume *Paul Ricœur e la psicoanalisi. Testi scelti*. Qui Jervolino rimarca come l'ultimo Ricœur colga Freud più come maestro di saggezza che maestro del sospetto e nota come «in questo nuovo incontro con Freud assume un rilievo particolare la nozione (e la prassi) del lavoro di memoria e del lavoro di lutto, un tema che trova spazio nella cura analitica, ma che assume un valore molto più generale» (Jervolino, 2007: 24). Questo ha «implicazioni etiche e politiche» (25), ma indubbiamente anche filosofiche (e psicoanalitiche) nella misura in cui apre con decisione al paradigma della traduzione:

Lavoro di memoria e lavoro di lutto sono presenti anche nell'esperienza della *traduzione*, che nell'ultimo Ricœur acquista il senso di un *paradigma*, che io ho ritenuto di poter proporre in numerosi interventi degli ultimi anni come terzo paradigma dell'ermeneutica ricœuriana dopo quelli del simbolo e del testo. Se si dà credito a quest'ipotesi interpretativa, bisogna aggiungere che già nel *Saggio su Freud*, quindi nella prima ermeneutica caratterizzata dalla centralità della nozione di simbolo, il motivo della traduzione affiorava proprio negli accenni alla pratica interpretante dell'analisi. In realtà i temi caratterizzanti dell'ultimo Ricœur non solo non contraddicono, ma sviluppano germi presenti già nelle fasi precedenti (*Ib.*).

4. Il paradigma traduttivo al centro degli ultimi lavori di Jervolino

Quanto Jervolino afferma a proposito del suo maestro ha validità certa anche per lui: l'ultima fase dell'ermeneutica del filosofo napoletano, purtroppo inconclusa, è dedicata proprio alla traduzione.

Essa compendia numerosi lavori pubblicati su riviste italiane e straniere⁶, l'introduzione a quattro brevi scritti di Ricœur ed infine un volume ad essa appositamente dedicato, che rappresenta l'ultimo contributo del filosofo napoletano e ricomprende in forma organica e sistematica i contributi di cui sopra.

Nell'*Introduzione* è possibile cogliere il raccordo tra il tema della traduzione e l'antico filo rosso del soggetto, ora posto a conclusione di un percorso comprensivo e traduttivo (Jervolino, 2001: 25), il cui esito è la conciliazione del proprio e dell'estraneo (33).

Ma è beninteso nel volume del 2008 che il suo interesse per il paradigma traduttivo si dispiega in forma sistematica. In esso non sono presenti riferimenti specifici alla psicoanalisi, eppure la sua rilevanza per tale disciplina è forse maggiore rispetto a quella dei suoi precedenti scritti. Magari sarebbe azzardato dire lo stesso per Ricœur, vista la consistenza dei lavori specificamente dedicati a Freud e alla psicoanalisi, eppure, da un certo vertice, quale quello che cercherò di illustrare, potremmo affermare che sono proprio gli scritti sulla traduzione, tanto dell'uno quanto dell'altro filosofo, quelli che oggi maggiormente "danno da pensare" allo psicoanalista.

Proprio nell'*Introduzione* Domenico Jervolino aveva suggerito la già rammentata «ipotesi di lavoro» che «dopo i paradigmi del simbolo

⁶ Per un elenco dettagliato, si rinvia all'elenco delle *Principali pubblicazioni scientifiche di Domenico Jervolino*, curato da Castagna, Pititto e Venezia (2014: 451-469); in particolare si segnalano i lavori riportati ai nn.: *A-ter*: 8 (2005); *B*:94 (2003), 105 (2005), 107 (2004), 109 (2005), 110 (2003), 111 (2005), 126 (2006; 127 (2006), 129 (2006), 138 (2006), 141 (2006), 143 (2006), 150 (2007), 152 (2007), 155 (2007), 157 (2007), 159 (2011), *C*: 31 (2004), 38 (2006)

e del testo, la traduzione rappresenta il terzo paradigma dell'ermeneutica ricœuriana» (2001: 26–27) e che esso ne suggelli in certo qual modo la conclusione e insieme la ricapitolazione, con una rinnovata apertura ai temi dell'etica (con particolare riferimento al dono e all'ospitalità linguistica) (29). A queste considerazioni il nostro autore fa seguire una notazione, da cui vorrei prendere le mosse per rimarcare l'apparente distanziamento da una prospettiva analitica che tuttavia si risolve, al contrario, in prossimità: «la progressione dei tre paradigmi – simbolo, testo, traduzione – mi sembra obbedire alla logica di un confronto con aspetti del linguaggio, presupposto primo di ogni ermeneutica, che sono per così dire di grandezza crescente» (29)⁷.

Se però presupposto primo della psicoanalisi non è tanto il linguaggio *di per sé*, bensì lo psichico e soprattutto – aggiungeremo sulla scia di Ricœur – proprio lo psichico *in quanto incomunicabile* (Ricœur, 1993: 142), nell'ermeneutica psicoanalitica gli aspetti del linguaggio non appaiono al contrario di grandezza “decescente”? La psicoanalisi non è piuttosto contrassegnata da una vettorialità opposta a quella che attraversa l'ermeneutica ricœuriana, muovendo la prima dalla traduzione al testo (inteso come discorso vivente del paziente) per giungere infine al simbolo?

Il lavoro del 2008 chiarisce in modo soddisfacente proprio questo nodo già a partire dalle prime pagine laddove l'autore ribadisce sì che «solo ciò che viene al linguaggio può essere interpretato» (Jervolino, 2008: 15), ma si premura anche di precisare che «ciò che è linguisticamente mediato è tutto ciò che il linguaggio dice, quindi ciò che è altro

⁷ A conferma di ciò l'autore si appoggia ad una citazione di Ricœur atta a mostrare come la comunicazione attraverso il testo comporti «una messa tra parentesi del vissuto psichico dell'autore e del lettore» (Jervolino, 2001: 30). La citazione di Ricœur infatti segnala come ciò che è comunicabile attraverso il discorso sia soprattutto “la parte intenzionale della vita”, mentre di contro “l'incomunicabile è lo psichico”. Il passo ricœuriano (e la citazione stessa) si concludono con una suggestione molto nota del filosofo francese: «Lo psichico, in breve, è la solitudine della vita, che, a intermittenza, viene soccorsa dal miracolo della comunicazione» (Ricœur, cit. in *Ib.*).

dal linguaggio [...]. Questo *altro dal linguaggio* è la posta in gioco dell'interpretazione» (*Ib.*). Già con questo accento di marca heideggeriana (come esplicitato nella nota al testo a pagina 16⁸) l'apparente distanza tra la psicoanalisi e un'ermeneutica che trova proprio nel linguaggio il suo fondamento è convertita in una concordanza. La ricchezza di una tale prospettiva emerge però nella sua portata solamente ad un secondo passaggio, laddove poco avanti è introdotta la traduzione: «La dimensione inquietante della traduzione richiama quella mancanza costitutiva, il rapporto al non-detto, *alla faccia nascosta del linguaggio*» (78; *corsivo mio*).

Di qui il discorso del nostro assume per gran parte del volume una piega etica che del resto non contraddice il costante, sia pur implicito, riferimento alla psicoanalisi, che continua a essere mediato dai temi dell'altro e del soggetto: «In un modo o nell'altro la traduzione ci mette di fronte all'estraneo, all'altro che è fuori di noi, ma anche più profondamente all'altro che è in noi» (199). Di qui anche un riferimento, finalmente esplicito, alla psicoanalisi:

Ma la psicoanalisi ha un rapporto ancor più profondo con la traduzione, poiché nella pulsione a tradurre entrano in gioco tutti i rapporti che il traduttore e la comunità che egli rappresenta ha con le opere del passato, mentre queste, proprio per la loro problematica traducibilità, comportano una dimensione nascosta, una mancanza cui la traduzione intende supplire (71).

5. Una nota conclusiva su psicoanalisi e traduzione

⁸ Senza dimenticare non di meno la distanza che persiste dal filosofo tedesco, nella misura in cui per Jervolino «il linguaggio è la dimora dell'uomo e non dell'Essere, noi non siamo i "sommi sacerdoti" del linguaggio, l'uomo parla, non è la lingua che parla in noi» (Jervolino, 2008: 137).

Occorre allora tornare al rapporto tra la *faccia nascosta del linguaggio* e la *dimensione inquietante della traduzione* per coglierne il raccordo e insieme il debito con l'idea dell'intraducibile, come proposta dal suo maestro: «vi è un intraducibile dinanzi alla traduzione e un intraducibile generato e prodotto dalla traduzione stessa» (Ricœur, 2007). Del resto, è proprio il discorso in merito all'etica della traduzione a rivelarsi strettamente vincolato a quello intorno alla dimensione segreta e enigmatica, prima ancora che comunicativa, del linguaggio (Steiner, 1992: 75, 156, 559; Ricœur 2001: 72–73 e 2007: 164). Per tale ragione è auspicabile convertire l'alternativa (teorica) traducibile/intraducibile in quella (pratica) fedeltà *versus* tradimento: è questo che rende «effettivamente praticabile» un'operazione quale la traduzione che, a rigori, sarebbe «teoricamente incomprensibile» (Ricœur 2001: 54–55). Ciò porta anche a chiarire come la fedeltà cui mira la traduzione (questa sorta di «equivalenza senza identità» [65]) sia in primo luogo «fedeltà alla capacità del linguaggio di mantenere il segreto rispetto alla sua tendenza a tradirlo» (73), che è anche una "fedeltà" – per quanto concerne la psicoanalisi – alla dimensione enigmatica e irrapresentabile dell'inconscio.

Sebbene, curiosamente, il termine "traduzione" non sia presente nell'elenco analitico delle *Opere* di Freud, esso ricorre reiterativamente dai suoi primi agli ultimi lavori, tanto da far parlare del padre della psicoanalisi come di uno dei "principali teorici e innovatori della traduzione" (Mahony, 2001). Significativo, ad es., il riferimento nella "Premessa" a *L'inconscio*.

Come possiamo arrivare a conoscere l'inconscio? Naturalmente lo conosciamo soltanto in forma conscia, dopo che si è trasformato o tradotto in qualcosa di conscio. Il lavoro psicoanalitico ci fa sperimentare ogni giorno che una traduzione del genere è possibile (Freud, 1915: 49).

A margine si potrebbe forse notare l'eccessivo ottimismo di tale affermazione, specie qualora si dia pieno valore e si porti alle sue estreme ma coerenti conseguenze quanto viene asserito proprio nel capoverso che precede la citazione: «il rimosso non esaurisce tutta intera la sfera dell'inconscio. L'inconscio ha un'estensione più ampia» (*Ib.*). Il problema della possibilità della traduzione verrebbe allora ad interconnettersi, *ab initio*, con quello dell'intraducibile. In diversi contesti è stata peraltro segnalata l'affinità tra il lavoro dello psicoanalista e quello del traduttore (Priel, 2003; Birksted-Breen, 2010): in particolare Beatriz Priel, rifacendosi a Borges, valorizza il ruolo attivo del lettore proprio nella elaborazione di significati intraducibili, e l'idea che il lavoro di traduzione si svolga sempre *contro* un precedente traduttore, concludendone, in consonanza con lo scrittore argentino, come la traduzione non sia finalizzata a una sorta di effetto di realtà, bensì a creare uno scenario e una dimensione esperienziale. Analoghe peculiarità avevano già indotto Laplanche (1989, 1991) a definire l'inconscio come un "*da tradurre*" *primordiale* (Laplanche, 1989: 424) e a concettualizzare la psicoanalisi piuttosto come una *de*-traduzione: «l'interpretazione *analitica* consiste nel disfare una traduzione esistente, spontanea, eventualmente sintomatica» (421), intesa piuttosto come "molla della rimozione" (Laplanche, 1998: 11). Ciò non toglie che alla *de*-traduzione faccia di norma seguito, a carico dell'analista o dell'analizzando, o di ambedue, una (o molteplici) *ri*-traduzioni. Sempre questo autore ha anche evidenziato, rifacendosi al modello tripartito di Jakobson, come sia in gioco una (de)traduzione *intersemiotica* piuttosto che *interlinguistica* o *intralinguistica*⁹, e soprattutto ha segnalato come il fondo

⁹ La traduzione interlinguistica fa riferimento, come nella più comune accezione, al trasferimento da una lingua all'altra, quella intralinguistica ad una diversa versione del testo ma all'interno della stessa lingua, infine quella intersemiotica al passaggio da un sistema di segni all'altro. La traduzione dal sistema segnico dell'inconscio al sistema segnico del linguaggio viene così a situarsi su questo terzo piano.

inesauribile alla cui traduzione ogni essere umano è incessantemente impegnato nel corso della sua esistenza è «questo intraducibile che chiamiamo inconscio, *intraducibile ma ritradotto incessantemente*» (Laplanche, 1989: 425; *corsivo mio*).

Da parte mia, propongo di differenziare, sulla falsariga dei *quattro tempi* della traduzione di Steiner¹⁰, tre diverse fasi della traduzione psicoanalitica, l'ultima delle quali destinata a innestare un ciclo successivo. La *prima*, che si caratterizza in modo vistoso per l'aspetto intersemiotico (dal codice dell'inconscio al codice del linguaggio), pertiene al paziente e si realizza nel momento in cui egli mette in parole, narra e comunica un suo vissuto, un suo sogno o anche un suo delirio (il delirio esalta infatti l'aspetto traduttivo della trasformazione di una dimensione sensoriale informe in narrazione).

La *seconda fase* è più complessa: consistendo nella traduzione dalla comunicazione dell'analizzando all'interpretazione (o narrazione) dell'analista, verrebbe a configurarsi come una traduzione intralinguistica. In realtà questo movimento, *all'apparenza* unico, è composto a sua volta di due fasi, ambedue con i caratteri dell'intersemioticità: dalla parola dell'analizzando all'inconscio dell'analista e dall'inconscio dell'analista al suo messaggio verbale. Questo complesso processo fa sì che nella traduzione finale vengano a pesare fenomeni quali la *rêverie* (Ogden, 1997), il controtransfert concordante e complementare (Racker, 1968), le identificazioni molteplici, proiettive e non (che depongono tutti per la prevalenza dell'aspetto intersemiotico).

¹⁰ La traduzione, suggerisce Steiner, parte da un movimento di *fiducia* (nella significatività del testo che abbiamo dinanzi) e da una *spinta iniziale* al suo approfondimento (primo tempo). A questa segue un'*aggressione* (secondo tempo) consistente in «un atto di incursione e di estrazione» (Steiner, 1992: 355): «il traduttore invade, estrae e porta a casa» (356). Di qui (terzo tempo) si assiste ad una *mossa incorporativa*: l'importazione del significato e della forma in un campo semantico preesistente (356–357). Il quarto stadio è il più importante: la *reciprocità o restituzione*. Con esso la vera traduzione potrebbe addirittura superare l'originale e in tal modo evidenziare come «il testo-fonte possieda potenzialità e risorse fondamentali che non ha ancora realizzato» (360).

Ma è alla *terza fase*, che vede l'*analizzando come traduttore dell'analista*, che vorrei volgere la mia attenzione, forse la più importante, sebbene tendenzialmente sottovalutata. Come la seconda spetta all'analista, quest'ultima è di piena pertinenza dell'analizzando, il quale dovrà in prima istanza comprendere il nostro messaggio (*comprendre c'est traduire...*) e successivamente "trasformarlo" in materia emozionale. Gli "errori" e le "libertà" di traduzione che possono venirsi a creare in questa fase sono essenziali per la riuscita del percorso e ci rendono ragione (su di un piano epistemologico, ma anche clinico) di quanto la coerenza dei nostri modelli (o anche, al contrario, l'ecllettismo incoerente) possano essere sovvertiti da questa operazione difficilmente controllabile, di pertinenza del paziente e dei suoi dinamismi inconsci.

Se le nostre interpretazioni possono intendersi come traduzioni intersemiotiche dei vissuti, degli agiti e soprattutto dell'inconscio dell'analizzando, non è evidentemente a questo livello che può arrestarsi il processo analitico. Quanto lo viene a completare (e nel contempo anche a sconvolgere, relativizzando la verità, la pertinenza e la coerenza dell'interpretazione e della teoria) è l'operazione di traduzione che su di esse esercita l'analizzando stesso, di nuovo adottando una procedura che apparentemente si limita all'intralinguistico, per sconfinare nell'intersemiotico. Da una parte infatti l'analizzando cerca di comprendere il nostro discorso e compie uno sforzo traduttivo prevalentemente intralinguistico per integrarlo nel suo modo di intendersi e comprendersi. Dall'altra parte tuttavia la *sua* traduzione (che si fa in tal modo intersemiotica) dovrebbe esitare in una trasformazione affettiva (inconscia), senza la quale il lavoro analitico rimarrebbe inerte. Da questo punto di vista, la chiarezza del linguaggio (sebbene utile alla comprensione cognitiva) può risultare ostacolante e l'interpretazione, pur esatta e puntuale ma troppo assertiva, può "chiudere" anziché "aprire" la trasformazione simbolica e affettiva. Il punto che vorrei evidenziare (questione rilevante anche dal punto di vista dell'etica) è che

non possiamo comunque avere il controllo di questa fase così *decisiva* del processo psicoanalitico. Questo ci appare in tutta la sua evidenza quando un paziente, dopo un po', riprende quanto gli abbiamo detto in modo totalmente nuovo e (per noi) sorprendente, tanto che il primo impulso sarebbe quello di interromperlo per precisare: "non è quanto intendevo, temo che lei abbia frainteso". Ma è davvero così? *Davvero* il paziente ci ha frainteso? su un piano intralinguistico, certamente!... ma su quello intersemiotico? E comunque: tale "fraintendimento" comporterà un rallentamento, o piuttosto favorirà l'emergere di nuove direzioni del processo analitico? Naturalmente non c'è una risposta univoca che prescinda dalle resistenze messe in gioco... ma anche dalla qualità dei nuovi campi emozionali che il *misunderstanding* può aver generato.

Ecco dunque dispiegato il ricongiungimento tra ermeneutica e psicoanalisi cui sopra avevo accennato come terza fase di un processo dialettico. Se all'inizio il simbolo è unificante, e successivamente il linguaggio *assunto come punto di partenza* è distanziante (ma non l'aveva forse già intuito Ricœur con la sua diffidenza nei confronti dello strutturalismo e di Lacan?), in una terza fase in quanto punto d'arrivo d'una *doppia* traduzione intersemiotica (dal linguaggio agli affetti e alla sensorialità e di qui di nuovo all'espressione del vissuto mediante la parola) proprio il linguaggio torna a assumere la funzione di punto di ricongiungimento delle due discipline.

Ma il ricongiungimento non è solo qui, bensì anche nella vocazione etica cui il paradigma della traduzione dispone tanto l'ermeneutica quanto la psicoanalisi. Torna allora la centratura del discorso di Domenico Jervolino su l'ospite e lo straniero, il proprio e l'estraneo:

La soluzione ricœuriana passa per la rinuncia al sogno della traduzione perfetta, purificando il desiderio di traduzione dell'estraneo nel proprio dai suoi connotati di inconfessata

volontà di dominio e di assimilazione, passa per lo sforzo di dar corpo al desiderio di tradurre attraverso un lavoro di ritraduzione che, mentre presuppone il carattere infinito e imperfetto del nostro tradurre, ne mette alla prova la fedeltà e l'adeguatezza, e si conclude infine con la proposta di un'etica dell'ospitalità linguistica dove il proprio e l'estraneo trovino una loro conciliazione (Jervolino, 2001: 32–33).

Questo sarà ribadito in più punti e a più riprese nell'opera del 2008:

- laddove la traduzione è colta come lavoro ermeneutico: «l'idea stessa di un lavoro ermeneutico comporta una scelta di campo; l'interpretare è un'attività costitutiva dell'essere umano [...]. Si delinea quindi un circolo virtuoso tra teoria e prassi: da una parte il dono del linguaggio e delle lingue che fonda ed esige la traduzione, dall'altro la traduzione e le diverse pratiche che ad essa si ispirano» (Jervolino, 2008: 141–142);
- laddove la traduzione è colta come incontro: «traduzione tra lingue diverse che diventa poi modello – grazie all'ospitalità linguistica – di ogni altro incontro interumano» (156);
- laddove la traduzione è colta in un contesto relazionale: «la significazione non è né il voler dire che appartiene a un soggetto privo di relazioni né l'accesso a un mondo di essenze separate: è al contrario lo spazio aperto dalla traduzione per confrontare e far comunicare le nostre prospettive sul mondo con quelle di altre lingue, altre culture, altre concezioni globali» (158);
- laddove infine la traduzione è colta nel suo rapporto con l'estraneità: «in un modo o nell'altro la traduzione ci mette di fronte all'estraneo, all'altro che è fuori di noi, ma anche più profondamente all'altro che è in noi» (199).

Ne deriva che non è improprio affermare che il contributo di Domenico Jervolino a una riflessione di parte filosofica sulla psicoanalisi

che più occorre valorizzare è da cogliersi – attraverso la mediazione della traduzione – sul piano dell’etica, in conformità con un percorso di pensiero e di vita che ha visto congiungersi e risolversi proprio sul piano etico le scelte per la filosofia e la polis che hanno guidato la sua esistenza.

Bibliografia

Birksted-Breen D. (2010). Is Translation Possible? *Int. J. Psycho-Anal.*, 91, 687–694.

Castagna M., Pititto R., Venezia S. (2014). *I dialoghi dell’interpretazione. Studi in onore di Domenico Jervolino*. Pomigliano D’Arco: Diogene Edizioni.

Castoriadis C. (1975-1990). *L’enigma del soggetto*. Bari: Dedalo, 1998.

Freud S. (1915), L’inconscio. In *Metapsicologia*, O.S.F. vol. 8. Torino: Boringhieri 1976.

Jervolino D. (1993). *Il cogito e l’ermeneutica. La questione del soggetto*. Genova: Marietti.

Jervolino D. (1995). *Ricœur. L’amore difficile*. Roma: Studium.

Jervolino D. (2001). Introduzione. In P. Ricœur, *La traduzione. Una sfida etica*. Brescia: Morcelliana.

Jervolino D. (2002) Introduzione. In P. Ricœur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*. Milano: il Saggiatore.

Jervolino D., (2006). Discorrendo di ermeneutica e psicoanalisi: Gadamer, Ricœur, Freud. In G. Martini, *Psicoanalisi ed ermeneutica. Prospettive continentali*. Milano: Angeli.

Jervolino D. (2007). Freud e Ricœur: dal conflitto delle interpretazioni alla saggezza del vivere. In D. Jervolino e G. Martini (a cura di), *Paul Ricœur e la psicoanalisi. Testi scelti*. Milano: Angeli.

- Jervolino D. (2008). *Per una filosofia della traduzione*. Brescia: Morcelliana.
- Jervolino D., Martini G. (a cura di) (2007). *Paul Ricœur e la psicoanalisi. Testi scelti*, cit.
- Laplanche J. (1989). Temporalità e traduzione. Per rimettere al lavoro la filosofia del tempo. In J. L. (1992), *Il primato dell'altro in psicoanalisi*. Roma: La Biblioteca, 2000.
- Laplanche J. (1991). L'interpretazione tra determinismo ed ermeneutica. Una nuova posizione della questione. In Laplanche J. (1992), *Il primato dell'altro in psicoanalisi*. Roma: La Biblioteca 2000.
- Laplanche J. (1998). Narratività ed ermeneutica, *Ricerca psicoanalitica*, 11(1), 7 (2000).
- Mahony P.J. (2001). Freud and Translation. *Imago*, 58, 837–840.
- Martini G. (1998). *Ermeneutica e narrazione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Martini G. (2005). *La sfida dell'irrapresentabile. La prospettiva ermeneutica nella psicoanalisi clinica*. Milano: Franco Angeli.
- Martini G. (a cura di) (2006). *Psicoanalisi ed ermeneutica. Prospettive continentali*. Milano: Angeli.
- Ogden T. H. (1997). *Rêverie e interpretazione*. Roma: Astrolabio, 1999.
- Ogden T. H. (1994). *Soggetti dell'analisi*. Milano: Masson Dunod, 1999.
- Priel B. (2003). Psychoanalytic interpretations: Word-music and translation. *Int. J. Psycho-Anal.*, 84, 131–142.
- Racker H. (1968). *Studi sulla tecnica psicoanalitica*. Roma: Armando, 1970.
- Ricœur P. (1965). *Della interpretazione. Saggio su Freud*. Milano: Il Saggiatore, 2002.
- Ricœur P. (1969). *Il conflitto delle interpretazioni*. Milano: Jaca Book, 1977.
- Ricœur P. (1993). *Filosofia e linguaggio*. Milano: Guerini.

Ricoeur P. (2000). *La memoria, la storia, l'oblio*. Milano: Cortina, 2003.

Ricoeur P. (2001). *La traduzione. Una sfida etica*, cit.

Ricoeur P. (2007). Conversazione sulla psicoanalisi. In D. Jervolino e G. Martini (a cura di), *Paul Ricoeur e la psicoanalisi. Testi scelti*, cit.

Schleiermacher F. D. E. (1829). *I discorsi accademici del 1829*. In M. Ravera (a cura di) *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*. Genova: Marietti, 1986.

Steiner G. (1992). *Dopo Babele*. Milano: Garzanti, 1994.

Per un'ermeneutica dell'incompletezza. Ricoeur e Jervolino in dialogo

*(For a Hermeneutics of Incompleteness:
Ricoeur and Jervolino in Dialogue*

Pierluigi Valenza

Abstract

The essay deals with two texts within Jervolino's wide scientific production consecrated to Ricoeur's work. The first one, Ricoeur. L'amore difficile (1994), reflecting on the results of Ricoeur's work Soi-même comme un autre looks for a philosophical hermeneutics of the biblical faith as fulfilment of ricœurian project. In his Preface to this book Ricoeur acknowledges such hermeneutics as lacking. The second one, an article published in 2004 in the review «Archives de Philosophie», point out the topic of translation as a possible paradigm of ricœurian thinking looking at his last main book, La mémoire, l'histoire, l'oubli. In this article Jervolino seems to accept the openness of life and therefore the incompleteness at the end of Ricoeur's work. In the last paragraph of the essay these topics are connected to Ricoeur's idea of phenomenology of religion in which translation as paradigm plays an important role and its link to forgiveness is cleared.

Keywords: Ricoeur, Jervolino, love, forgiveness, translation

Abstract

Il saggio si occupa di due testi di Jervolino all'interno della sua vasta produzione scientifica dedicata all'opera di Ricoeur. Il primo, Ricoeur.

L'amore difficile (1994), riflettendo sugli esiti dell'opera di Ricœur Soi-même comme un autre, va alla ricerca di un'ermeneutica filosofica della fede biblica come compimento del progetto ricœuriano. Nella Prefazione al libro Ricœur stesso riconosce la mancanza di tale ermeneutica. Il secondo testo, un articolo pubblicato nel 2004 sulla rivista «Archives de Philosophie», mette in luce il tema della traduzione come possibile paradigma del pensiero ricœuriano, sulla scorta della sua ultima grande opera, La mémoire, l'histoire, l'oubli. In esso Jervolino sembra prendere atto dell'apertura della vita e quindi dell'incompletezza come esito dell'opera di Ricœur. Nell'ultimo paragrafo del saggio questi temi sono connessi all'idea ricœuriana di fenomenologia della religione in cui la traduzione gioca un ruolo importante e ne è chiarito il legame con il perdono.

Parole chiave: Ricœur, Jervolino, amore, perdono, traduzione

In uno dei suoi tanti lavori dedicati a Paul Ricœur, *Ricœur. L'amore difficile*, monografia contenente la traduzione di alcuni saggi ricœuriani, Domenico Jervolino si mostra come interlocutore quasi impaziente del suo autore, in un lavoro di bilancio che al tempo stesso, presentando un filosofo ancora vivente e reduce da uno dei suoi lavori teoretici più impegnativi, *Soi-même comme un autre*, prova anche a delineare una prospettiva, per l'interprete e per Ricœur stesso. Di questa natura pensante della monografia è consapevole lo stesso Ricœur nelle pagine di prefazione premesse al volume. Partendo da questo dialogo nello stesso volume tra interpretato ed interprete, vorremmo sottolineare alcuni punti cruciali che in modo a prima vista singolare Jervolino coglie in questo volume e confrontarli con un successivo bilancio che Jervolino

tira in uno dei suoi ultimi scritti sulla parabola intellettuale di Ricœur¹, verificando questi momenti alla luce di fuochi prospettici ricorrenti nelle ultime monografie ricœuriane.

1. L'amore difficile: la difficoltà di amarsi, la difficoltà di perdonare

L'insoddisfazione che Jervolino manifesta in un primo momento di bilancio, nel primo capitolo di *Ricœur. L'amore difficile*, nasce dalle mancate risposte che vengono in *Soi-même comme un autre*, ma che richiamano altrettante conclusioni sfuggenti in opere di Ricœur. Il nodo è quello dell'alterità che appare profilarsi nella voce della coscienza morale, e che però non viene e non può venire ulteriormente precisata². Questo luogo nella sua natura teologica o quanto meno filosofico-religiosa viene ribadito poco più avanti, dove di nuovo Jervolino si interroga sulle ragioni della delusione del lettore di Ricœur per delle mancate conclusioni e se queste non debbano essere rinvenute nel fatto che «in tale mancanza si intravede un "posto vuoto" nel santuario della coscienza, là dove la nostra cultura, la nostra storia filosofico-religiosa, la nostra eredità cristiana avevano collocato il posto di Dio» (Jervolino, 1995: 42). In questo luogo d'altra parte convergono le terre promesse dei percorsi ricœuriani, l'ontologia frammentaria ed interrogativa che Jervolino vede alla conclusione di *Soi-même comme un autre* ma che già rappresentava la frontiera dell'intera costruzione de *Il conflitto delle interpretazioni*, e la poetica della volontà del primo progetto di una filosofia della volontà (cfr., 35–36). Ontologia e poetica

¹ Ci riferiremo a: Jervolino, 2004.

² «La voce della coscienza, suprema manifestazione dell'alterità che ci comanda quel dovere di cui l'attestazione del nostro sapere ci rende consapevoli, non è qualificabile o caratterizzabile ulteriormente. Il tentativo di darle un volto o un nome, di riconoscerla come voce di Dio (o di ridurla a patrimonio della specie, a voce ancestrale interiorizzata), di assumerla insomma come dato da spiegare ulteriormente in una teoria speculativa della coscienza morale, sono destinati al fallimento» (Jervolino, 1995: 34).

rappresentano i termini, anche qui non attinti e non attingibili, ma pazientemente approssimabili, sullo sfondo dei quali Ricœur prova a teorizzare una filosofia della religione nell'età del pluralismo religioso³. A partire da questa teorizzazione proveremo ad interrogare i diversi bilanci tentati da Jervolino in momenti diversi della produzione di Ricœur, e già qui a metà degli anni Novanta Jervolino appare inquadrare come risposta alle apparenti mancanze messe in rilievo una filosofia della religione come possibilità di un'ermeneutica filosofica della fede cristiana, come «meta-discorso filosofico-ermeneutico» sulla fede biblico-cristiana rispettoso dell'istanza metodologica di non mescolare i generi⁴.

Ci si poteva aspettare allora che egli muovesse verso i saggi soprattutto di *Lectures 3* di questi stessi anni capaci di sostanziare questa prospettiva in continuità con lavori precedenti, come alcuni contenuti in *Il conflitto delle interpretazioni*. È invece per molti versi spiazzante la scelta, nel secondo saggio della prima parte di *Ricœur. L'amore difficile*, di dar spazio ad una lettura di alcune pagine del *Diario di un curato di campagna* di Georges Bernanos. Si tratta di una scelta non arbitraria: essa trae spunto dalla predilezione di Ricœur per questo testo, menzionato in modo significativo in una nota della Prefazione di *Soi-même comme un autre*⁵, proprio a mettere a fuoco il tema

³ In questo senso proveremo a leggere la teorizzazione di una fenomenologia della religione nell'orizzonte del pluralismo religioso, i cui lineamenti in modo più chiaro sono offerti in *Phénoménologie de la religion*, testo presentato nella cornice delle Gifford Lectures e pubblicato poi in *Lectures 3*: cfr. Ricœur, 1994: 263–271.

⁴ «La filosofia è, perciò, totalmente impotente a produrre il benché minimo atto di fede, ma non può fare a meno di interrogarsi sul senso di qualsiasi atto di fede (posto che ce ne sia almeno uno). Una ermeneutica filosofica della fede cristiana è quindi possibile; di più, essendo la fede cristiana fondata sull'ascolto della Parola e sulla lettura del Libro, il filosofo può interrogarsi da filosofo sul senso di quell'ascoltare e di quel leggere e delle cose ascoltate e lette, in quanto esse appartengono alla dimensione dell'ascolto e della lettura. Queste considerazioni vogliono prospettare la possibilità di un meta-discorso filosofico-ermeneutico che verta intorno al discorso della fede biblico-cristiana e la sua compatibilità con le prescrizioni di non mescolare i generi che è propria ad una "filosofia senza assoluto"» (Jervolino 1995: 58–59).

⁵ «Non nascondo la sorta di incantamento nel quale mi tiene questa citazione di Bernanos, che figura alla fine del *Diario di un curato di campagna*: "Odiarsi è più facile

dell'amore difficile a partire dall'esperienza, più comune di quanto si sarebbe portati a pensare, dell'odio per se stessi. Metodologicamente poi questa scelta è motivata dalla capacità evocativa dei testi letterari rispetto all'analisi fenomenologica ed all'indebolirsi, nell'età della secolarizzazione, della distinzione tra scritture sacre e profane. Contenutisticamente essa trova il suo centro nella frase cardine «l'inferno è non amare più», l'inferno come impossibilità di amare (cfr. Jervolino 1995: 75, 78). Il contesto è quello della mediocrità della figura del curato in un contesto anch'esso mediocre e trascurabile di una parrocchia di campagna. La noia e la malattia fisica e spirituale che connotano l'atmosfera di un racconto quasi senza trama trovano il loro riscatto proprio nelle pagine in cui il quotidiano nel suo intreccio di dolori viene accettato e trasvalutato: un incontro di routine nell'esercizio delle sue funzioni del curato con la contessa, membro della famiglia più in vista del villaggio, diventa un momento liberatorio per la donna, in cui il curato, con parole di cui lui stesso si stupisce per l'efficacia, la libera da un dolore a lungo tenuto nascosto per la perdita di un figlio, quel dolore che è all'origine dell'impossibilità di amare sintetizzata nella frase chiave prima citata. L'invito del curato, a fronte dell'efficacia liberatoria delle sue parole, di dare a Dio tutta la propria vita, incluso il proprio residuo orgoglio, in quanto Dio si fa carico delle pene dell'uomo, spinge la contessa al proposito di una confessione liberatoria, vanificato dalla sua morte improvvisa in quello stesso giorno, giorno di una liberazione esperita anche se poi, dal punto di vista sacramentale, incompiuta. Vicenda che ha il suo parallelo in quella del curato, della sua malattia e di una morte anche in questo caso senza i conforti religiosi, ma nella quale è già stata esperita la liberazione interiore

di quanto si creda. La grazia consiste nel dimenticarsi. Ma se in noi fosse morto ogni orgoglio, la grazia delle grazie sarebbe di amare umilmente se stessi, allo stesso modo di qualunque altro membro sofferente di Gesù Cristo"» (Ricœur, 1990: 100-101).

nell'espressione «Tutto è grazia» che chiude la vita terrena del curato, del tutto simile a quella che aveva affascinato Ricoeur⁶.

Il senso di questa lunga escursione in Bernanos appare essere quello di attingere ad una poetica che la filosofia non può produrre, cui può al più alludere, come una sorta di luogo ulteriore al modo del mito platonico per dire ciò che non può essere scritto in forma filosofica⁷. Luogo al tempo stesso da far operare retrospettivamente per gettare luce su chiavi di lettura via via toccate, dal tema del tragico al rapporto problematico e ineludibile di amore e giustizia. Il «tutto è grazia» farebbe pensare al primato della donazione totale, della dismisura dell'amore, ma la difficoltà dell'amare avverte che la cosa è più complicata di come potrebbe apparire a prima vista: amarsi e cercare il perdono, gli atti che si intrecciano nei punti topici ricordati del *Diario di un curato di campagna*, comportano un accettarsi che è decentrarsi, riconoscere la donazione originaria di quel Dio esperito prima e più che conosciuto, posto vuoto in quanto non ancora qualificato o negletto, come per il cuore indurito della contessa, e tuttavia operante almeno come termine di relazione e riferimento di un essere finito che rinuncia a farsi centro del mondo, nel qual caso viceversa l'odio fa tutt'uno con l'egoismo. Riuscire ad amarsi è in questo senso un atto di giustizia verso la fonte primaria del dono, verso Dio, al di là di come ce lo si rappresenti, uscire dalla rivendicazione sterile di un soggetto autocentrato, ma richiede anche un movimento di giustizia verso se stessi, di presa di distanza e di capacità di giudicare la propria condizione, la voce della coscienza anche questa frutto di relazione che Jervolino evocava nella ricerca di un'ontologia e di una poetica.

⁶ Cfr. per tutta questa sintesi: Jervolino 1995: 74–80.

⁷ Jervolino sintetizza il senso in questo contesto dell'utilizzazione di Bernanos come «sorgente di fascinazione», «visione poetica della grazia», «potenza illuminante o prefigurante una finale illuminazione» (cfr., 81).

Negli stessi termini anche il perdono è difficile, difficile da chiedere e difficile da dare: perché la generosità richiesta o offerta, mai esigibile, di nuovo si scontra con l'istanza di giustizia irrinunciabile, innescando una logica conflittuale che appare ineludibile ed ingovernabile. L'interlocuzione qui è soprattutto con il saggio ricœuriano tradotto nella selezione presentata nel volume di Jervolino su *Giustizia e amore: l'economia del dono*⁸. Confermando una sproporzione non sanabile Ricœur propone come possibile equilibrio una prima via consistente «nel fare dell'amore il motivo profondo della giustizia, e della giustizia il braccio efficace dell'amore» (cfr. Ricœur 1995: 147), ed una seconda nella quale viene salvaguardato il carattere «sovversivo» dell'amore per orientare la giustizia in una direzione che non sia puro equilibrio di interessi (cfr., 148–150). Le due vie nella loro diversità non sono in opposizione, la seconda nel marcare il carattere rivoluzionario dell'amore, appare poter alimentare e rendere efficace la giustizia, dal precetto dell'amare i propri nemici fino alla proclamazione paolina dell'uscita dalla condizione di schiavitù ed a figure emblematiche di questa sovversione nel corso della storia, Francesco d'Assisi, Gandhi, Martin Luther King. E Ricœur conclude evocando esperienze eccezionali di riconciliazione sulle quali tornerà nelle sue ultime opere:

Citerei ancora, sul piano dei rapporti internazionali, dei gesti simbolici che rivelano chiaramente l'economia del dono, quale il gesto del cancelliere Brandt che si inginocchia a Varsavia, o di Vaclav Havel che chiede perdono ai tedeschi per le esazioni seguite alla guerra contro i Sudeti, o di Juan Carlos, che chiede perdono agli ebrei per l'espulsione della Spagna di

⁸ Cfr. Ricœur, 1995, in Jervolino 1995, 135–153: il testo, si ricorda in nota (cfr. Ricœur 1995: 135), fu proposto a Roma in una conferenza alla Facoltà Valdese il 21 aprile 1993 e pubblicato su «Protestantesimo» nel 1994.

cinquecento anni fa, o infine dei tedeschi stessi che chiedono perdono ai sopravvissuti di Auschwitz (153).

Proprio il fatto che questa tematica compaia in modo cruciale e conclusivo nelle ultime opere di Ricœur sorregge l'impressione che le questioni poste da Jervolino oltre che cogliere punti centrali ed irrisolti della produzione ricœuriana individuino perspicacemente una via mostratasi sempre più centrale nel successivo iter del filosofo francese.

2. Ricœur interprete di Jervolino

Nelle brevi e dense pagine in francese della prefazione al libro di Jervolino Ricœur al tempo stesso sintetizza e stilizza il percorso interpretativo compiuto dall'autore ed entra in discussione con esso. Il punto di partenza è l'insoddisfazione del lettore di Ricœur da cui si è preso le mosse anche qui e il punto d'arresto trasformato in problema filosofico da sviluppare (cfr., Jervolino 1995: 9). Il tentativo di Jervolino Ricœur lo riassume in tre assunti soggiacenti ai tre saggi proposti nel volume. Il primo assunto sarebbe quello di una «filosofia senza assoluto», che però sa di avere un Altro fuori di sé, espresso nella narrazione biblica: tale filosofia «sait qu'elle a hors d'elle-même son Autre dans la pensée biblique ... mais cet Autre lui reste extérieur» (10). Il secondo assunto consisterebbe nell'ammissione della possibilità di nominare filosoficamente questo Altro attraverso alcune tematiche rilevanti – quelle, si può supporre, fatte presenti ad es. attraverso il tema dell'amore difficile – senza deflettere dall'agnosticismo. Il terzo assunto avanza la possibilità di un'ermeneutica filosofica della fede cristiana, fermo però il principio per Ricœur che «cette herméneutique de la philosophie et de son Autre devrait rester compatible avec la prescription, issue de l'ascèse philosophique, de ne jamais mêler les genres et de rien concéder à l'amalgame onto-théologique» (*Ib.*).

Ora, rispetto alla scelta inusuale di Jervolino di porre attenzione al curato di Bernanos, Ricœur ne coglie la funzione di cerniera, di ponte tra la filosofia e il suo Altro fuori di lei in fase di costruzione della proposta interpretativa di Jervolino. L'individuazione della grazia più grande nell'amore umile di sé in Cristo, «proclamation magnifique du jeune curé» la definisce Ricœur, «suffit – continua Ricœur – à révéler l'ampleur de l'intervalle qui sépare l'attestation purement réflexive du Soi humain concernant sa puissance d'exister, et la confession du fidèle chrétien qui ne se connaît plus seulement comme unique et insubstituable à tout autre, mais comme redevenu l'un quelconque, n'importe lequel» (11). L'apertura di questa forma extrafilosofica di poetica porta ad una serie di passi, nel secondo dei saggi di Jervolino, che hanno il loro punto di caduta nella questione del male: verrebbe da dire che il risentimento verso Dio per il male sopportato è questione più profonda del mero peccato di egoismo, e nella figura che in modo più alto ed emblematico ha incarnato questa condizione, Giobbe, porta al più alto livello la sfida alla comprensione per la filosofia e la teologia, accomunate nella disfatta rappresentata dalla teodicea⁹. Qui la via d'uscita, nell'interpretazione offerta da Ricœur del percorso di Jervolino, è anzitutto nell'esito del dolore nel lamento: il lamento travalica la singola condizione, come lamento sulla giustizia opera un distacco da sé che si ricongiunge all'invito ad amarsi come un qualunque fedele del curato di Bernanos. E Ricœur punta la sua attenzione sulla chiusa di questo saggio, sull'evocazione del *Cantico dei cantici* e del comandamento dell'amore. È questo tema biblico, caro a Ricœur nell'interpretazione offertane da Franz Rosenzweig ne *La stella della redenzione* e ricorrente nelle ultime opere ricœuriane, a dare la chiave della

⁹ «Il devient ainsi de la plus grande importance, pour une réflexion portant sur le rapport entre pensée philosophique et pensée biblique, que le mal se dresse comme un défi lancé à la fois à la philosophie et à la théologie. En ce sens, leur rencontre majeure consiste dans leur commune défaite de leur mixte, la théodicée, première figure de l'onto-théologie» (Jervolino 1995: 13).

possibile saldatura tra il lamento e la lode: il primato dell'amore che invita alla replica, alla riproduzione somigliante e somigliante anche in tutta la difficoltà del rischio e dell'incognita cui l'amore si apre, legittima l'audace saldatura tra il lamento di Giobbe e il canto d'amore del testo biblico. Tutte risorse, osserva però Ricœur, anche queste extrafilosofiche¹⁰.

Il tentativo di dar corpo in positivo ad un'ermeneutica filosofica nel terzo saggio di Jervolino, sul quale qui non ci si è soffermati, pare per Ricœur indicare una via possibile, ma per la quale Ricœur non sembra ritenere di poter ripercorrere i passi dei suoi stessi trascorsi filosofici cui Jervolino lo riporta, da Jaspers a Kierkegaard: «cette herméneutique, – commenta conclusivamente Ricœur – ... reste à faire» (16), e questo nella consapevolezza che c'è un pensiero altro e irriducibile alla filosofia, nelle tradizioni altre che la civiltà occidentale, come nel buddismo, così come nella tradizione biblica.

Questa problematizzazione del riempimento filosofico di quell'ulteriorità di cui Jervolino coglieva la mancanza, appare avere degli agganci con la concezione coeva della fenomenologia della religione formulata in *Lectures 3*, e si raccorda, come vedremo subito, con l'ultima proposta interpretativa di Jervolino, che ritorna su piste del Ricœur della metà degli anni Novanta pur avendo colto punti cruciali di tutto il lavoro ricœuriano successivo. Questa polifonia tematica illustra una continuità per irradiazione di cui si proverà a dar conto negli ultimi due paragrafi di questo saggio.

3. Un'ulteriore momento di bilancio: la traduzione come chiave del pensiero ricœuriano

¹⁰ «Mais c'est la pensée biblique – conclude le sue considerazioni su questo Ricœur – qui est alors conduite à la rencontre de la pensée philosophique» (14).

In modo in certa misura sorprendente rispetto ai presupposti qui considerati, nell'articolo del 2004 citato in apertura, esplicitamente di bilancio dell'opera di Ricœur quasi un decennio dopo, Jervolino non mette l'accento sul saldarsi nel tema del perdono difficile di ontologia e poetica e questo anche se il testo più al centro dell'attenzione è *La mémoire, l'histoire, l'oubli* di qualche anno prima¹¹. Riferendosi al filo conduttore nel frattempo indicato da Ricœur nella prefazione al saggio di Fabrizio Turoldo *Verità del metodo* nel tema dell'uomo capace¹², Jervolino, connettendolo alla sua altra monografia ricœuriana *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, non disconosce questo filo, ma appunto nell'idea di un'opera che cresce su se stessa lo rileva come espressione di un'antropologia via via più articolata e che soprattutto assume il linguaggio come suo luogo proprio, tanto da proporre non tanto una filosofia del linguaggio, quanto una filosofia attraverso il linguaggio (cfr. Jervolino 2004: 663). In questo senso l'individuazione del tema dell'uomo capace è corretta, ma anche troppo semplice. Rispetto ad essa Jervolino formula a sua volta l'ipotesi di un triplice paradigma, del quale soltanto i primi due elementi sono esplicitati in Ricœur, mentre il terzo è oggetto della sua breve analisi:

Mon hypothèse de travail est qu'on pourrait retrouver dans cette traversée du langage la succession à la fois historique (selon l'ordre de la découverte) et théorique (selon un certain ordre herméneutique) de trois paradigmes: symbole, texte, traduction, qui donnent une sorte de boussole pour s'orienter au cours du long voyage (*Ib.*).

¹¹ È infatti l'opera che più chiaramente compare come presente in questo breve bilancio tratto da Jervolino, che la avvicina, secondo un movimento ricorsivo letto come un movimento a spirale, a *Histoire et vérité* ed a *Philosophie de la volonté* (cfr. Jervolino 2004: 660-663). L'ultima opera di Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, viene menzionata come pubblicata ad articolo ormai chiuso e inviato alla rivista (cfr. Jervolino 2004: 668).

¹² Cfr. Jervolino 2004: 659-660, che rimanda a Turoldo, 2000: 15-16.

Ciò che Jervolino qui assume in proprio non è tanto il porre ad oggetto la traduzione, ed anzi egli stesso rinvia al tema della traduzione come paradigma in quanto trattato da Ricoeur, quanto l'assunzione della traduzione come paradigma dell'opera ricœuriana e tale da ricapitolare anche gli altri due¹³.

Questa maggiore comprensività si intende anzitutto tenendo conto di come il paradigma della traduzione rispetto a simboli e testi ponga il problema della pluralità, quindi dell'incontro e della comprensione tra culture diverse, e del sedimento storico che c'è dietro tutto questo. Essa ha però uno spettro decisamente più vasto che interviene in quella che Jervolino definisce traduzione «*au sens ample de ce mot*» (666)¹⁴: riguarda l'intreccio di piani del soggetto colto non solo come soggetto sintattico, ma come soggetto nell'attestazione, quindi come soggetto agente-parlante che si apre all'incontro con gli altri, altri anche da storie e culture differenti, e soprattutto come soggetto che agisce e che soffre. Per questo – ed è l'ampliamento più radicale del paradigma della traduzione – l'attestazione approssima l'ambito della testimonianza e della fiducia: «l'attestation – scrive Jervolino – est une sorte de certitude sans garanties d'ordre métaphysique ... Elle est proche de l'ordre du témoignage et – comme celui-ci – elle se fonde sur la *confiance-en*» (*Ib.*). In questo modo essa si iscrive in un processo aperto, in cui l'apertura dell'interpretazione incontra l'apertura dell'attestazione come affidabilità, testimonianza verace, secondo quell'allargamento dei paradigmi che dai simboli de *Il conflitto delle interpretazioni* portava alla pragmatica de *Du texte à l'action*, fino al culminare di *La mémoire*,

¹³ «Ce qui est nouveau et fait l'objet de mon hypothèse, c'est l'indication de la traduction en tant que troisième paradigme de son herméneutique et l'essai d'articuler de façon systématique ces trois paradigmes» (Jervolino 2004: 663). Per la trattazione da parte di Ricoeur della traduzione in termini di paradigma Jervolino rinvia al saggio *Le paradigme de la traduction*, apparso nel 1999 sulla rivista «Esprit».

¹⁴ Se non diversamente segnalato i corsivi sono nelle fonti citate.

l'histoire, l'oubli nel tema del perdono e del perdono difficile, tema comprensibile alla luce della disamina della memoria e dell'oblio, meno immediatamente legato, almeno all'apparenza, al paradigma della traduzione, non esplicitamente fatto oggetto di trattazione nell'opera, riconosce Jervolino, anche se tutte le implicazioni di un'etica dell'ospitalità linguistica, aveva già osservato poco sopra, orientano verso la richiesta di riconciliazione¹⁵. Vedremo meglio perché nell'ultimo paragrafo del nostro testo.

In vari sensi quest'esito del bilancio di Jervolino, sia pure per vie eccentriche, si raccorda a quello precedente: anzitutto il tema del perdono, incontrato per una via apparentemente non proprio maestra come quella del paradigma della traduzione, evidentemente incrocia, come sottolinea lo stesso Jervolino¹⁶, il tema dell'amore difficile, riferimento giustificato del resto dallo stesso Ricœur nel rimandare per il titolo dell'epilogo di *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, «Il perdono difficile», alla monografia di Jervolino¹⁷.

Poi, ancora, quest'esito appare in qualche modo pacificare l'insoddisfazione che connotava la lettura in *Ricœur. L'amore difficile*. Come lo stesso Jervolino ha osservato, l'attestazione non può contare sul sostegno di un'ontologia, per ragioni che vedremo meglio nel paragrafo conclusivo: se la religione, da *Il conflitto delle interpretazioni* in avanti, è stata indicata da Ricœur come risposta alla crisi dell'attestazione nel senso di risposta al problema del male, sulla scia della collocazione

¹⁵ «Ce travail, en supposant le caractère fini et imparfait de notre traduire, met à l'épreuve la fidélité et l'adéquation et propose, enfin, une éthique de l'hospitalité linguistique dans laquelle le propre et l'étranger trouvent une conciliation» (Jervolino 2004: 665).

¹⁶ «La traduction a certes un lien secret et profond avec le thème du *pardon difficile* qui conclut l'herméneutique de la condition humaine: ce thème garde à son tour une parenté qui n'est pas seulement verbale avec celui de *l'amour difficile*, titre de mon livre que Ricœur a eu la générosité de citer, c'est-à-dire au thème du juste amour de soi-même au-delà de tout narcissisme et de tout égotisme. Il est bien difficile pour une conscience exigeante de se pardonner» (667).

¹⁷ Cfr. Ricœur, 2000: 593, cui fa riferimento Jervolino nel brano citato alla nota precedente.

kantiana della religione come risposta alla domanda «che cosa posso sperare?», questa risposta non poggia su un presupposto ontologico¹⁸. Il rinvio ad un'ontologia attesa, differita, conclusiva de *Il conflitto delle interpretazioni* trova riscontro nell'«altezza» fonte del perdono in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* che in nessun modo va immediatamente tradotta in un Dio-soggetto o un Dio-persona¹⁹. Queste nostre considerazioni si offrono quindi a conforto della rinuncia ad un'ontologia previa rilevata da Jervolino. Ma soprattutto l'apertura dell'attestazione verso una testimonianza ed una traduzione, nel senso ampio detto, di volta in volta più affidabile, dice che la stessa poetica della volontà, al di là delle vie aperte dai testi letterari o dalle stesse narrazioni fondative delle religioni, si iscrive nel flusso della vita in cui ci è dato ringraziare e sperare. Gli elementi di ciò che Ricœur chiama nei suoi ultimi testi il «festivo», compongono una poetica che è esperienza di vita, cui anche i testi letterari possono semplicemente alludere: l'inno come rendere grazie al darsi stesso del perdono, senza far luce su origine e destinatario, l'eccezionalità del perdono come non istituzionalizzabile che ripropone momenti storici assolutamente inaspettati come la richiesta di perdono del cancelliere tedesco Brandt a Varsavia, l'ottativo come attesa e speranza della conversione del nemico in amico, formano appunto un'allusione alla poetica, al festivo della vita, che è radice della speranza ed anche della dignità rivendicata, mai conquista teorica o pratica da acquisire definitivamente²⁰. In questo senso Jervolino osserva, ormai verso la conclusione del suo saggio:

¹⁸ Per questa linea interpretativa cfr., Ricœur 1969: 393–415 (il saggio *La liberté selon l'espérance*), ed anche, successivamente, Ricœur 1996: 19–34 (*Le destinataire de la religion: l'homme capable*).

¹⁹ Il riferimento è a quei passaggi di *La mémoire, l'histoire, l'oubli* nei quali Ricœur avvicinando il mero e stupefacente esserci del perdono all'illeità levinasiana in termini di pura sproporzione, «altezza» appunto, richiede di non riportarla ad un soggetto, anche se certamente può essere intesa come fonte di personalizzazione, cioè costitutiva dell'essere persona (cfr. Ricœur 2000: 604).

²⁰ Tutti questi elementi del «festivo» sono affrontati nell'epilogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ma costituiscono anche lo sfondo degli stati di pace ricercati in *Parcours*

Humanité réelle qui demande à être reconnue dans la simple magnificence d'être hommes, là où il n'y a plus le souci du travail mais la simplicité d'une reconnaissance qui est aussi gratitude, dans l'inachèvement qui est le destin de chaque vie humaine et sur lequel se termine l'ouvrage de Ricœur (Jervolino 2004: 667).

La conclusione del saggio di Jervolino con le ultime parole dell'esergo conclusivo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, «Mais écrire la vie est une autre histoire. Inachèvement»²¹, dice forse della presa d'atto riappacificata di un'ermeneutica dell'ulteriorità, nella quale anche l'ermeneutica filosofica ancora da fare di cui parlava Ricœur nella Prefazione a Jervolino, si riconosce perennemente in itinere, cifra dell'*homo viator* che noi siamo.

4. La traduzione come paradigma della filosofia della religione: le conseguenze esigenti dell'ospitalità linguistica e culturale

Per un raccordo più organico tra i diversi centri di gravità individuati da Jervolino, sempre seguendo il filo della traduzione in senso ampio come paradigma, ritornerei alla produzione ricœuriana degli anni Novanta e al saggio già menzionato *Phénoménologie de la religion*, proposto in *Lectures 3*. Qui Ricœur propone il pluralismo religioso come sfida per la fenomenologia della religione contemporanea. La risposta a questa sfida comporta anzitutto per Ricœur la rinuncia a definire un'essenza o un modello universale di religione²². Una volta che si accetta l'irriducibilità di orizzonti plurali, l'approccio di conseguenza sarà un

de la reconnaissance come motore stesso della ricerca di riconoscimento. Per un'analisi più di dettaglio sulla natura di questi elementi cfr., Valenza, 2013: 11–26.

²¹ Cfr. Jervolino, 2004: 668 che riprende Ricœur, 2000: 657.

²² «il faut renoncer à composer une phénoménologie du phénomène religieux pris dans son universalité indivisible» (Ricœur, 1994: 267).

procedimento di traduzione per prossimità che richiede e pratica la sospensione fenomenologica delle proprie convinzioni religiose per mettersi in attitudine di ascolto sorretto da immaginazione e simpatia. Sul contenuto di questa sospensione torneremo subito. La fenomenologia della religione diviene così una sorta di idea regolativa, efficace però nell'orientare il lavoro di ospitalità e traduzione interculturale, e quest'ospitalità è caratterizzata come un lavoro di traduzione: «le vœu d'une hospitalité interconfessionnelle, inter-religieuse, comparable à l'hospitalité langagière qui preside au travail de la traduction d'une langue dans une autre»²³.

La richiesta di sospensione delle proprie convinzioni di fede nella forma della sospensione fenomenologica appare una fondamentale preconditione per un'apertura all'esplicazione della fede altrui ed anche, per quanto paradossalmente, per l'illustrazione della propria²⁴. Per quanto Ricœur sostiene in questo saggio, essa non implica una sorta di neutralizzazione dello sguardo, che non potrebbe che ricadere in un modello universale, quello del sapere o della scienza della religione, deprivato di qualsiasi appartenenza, mantiene viceversa tutte le attitudini del soggetto credente, dal sentimento di dipendenza all'esperienza dell'essere debitore o destinatario di un dono al primato di un'esistenza o di un'esistenza amante²⁵. Ed il carattere situato dell'indagine rimane in quanto il procedere del dialogo muove dall'ermeneutica dei propri testi e narrazioni fondative, com'è chiaro programmaticamente e poi dalla seconda breve parte del saggio che affronta i circoli ermeneutici implicati dalle Sacre Scritture ebraico-cristiane, consentendo di raccordare questa parte metodico-programmatica a tutti i

²³ Ricœur, 1994: 268.

²⁴ Ricœur parla in queste pagine di «suspens de l'engagement de foi» (Ricœur, 1994: 267) e di «suspens phénoménologique pratiqué à l'égard de mes propres convictions» (268).

²⁵ In avvio del saggio Ricœur esclude che non si possano definire degli atteggiamenti appartenenti all'ambito religioso e questa definizione non costituisce una difficoltà nel procedere ad una fenomenologia della religione (cfr., 263).

saggi di ermeneutica biblica contenuti in questa come in altre raccolte ricœuriane. Da tutto questo emerge che la sospensione è eminentemente ontologica, ovvero sospende la qualificazione del riferimento delle attitudini soggettive, com'è evidente dalle domande che inquadrano altrettante difficoltà quando si vuole precisare la natura dell'«altezza (*Hauteur*)» da cui si dipende, se immanente o trascendente, anonima o personale ecc²⁶.

Se questa richiesta, applicata alle convinzioni di fede, appare esigente, anche se corrispondente alla posizione metodica di Ricœur rispetto all'ontologia, l'ospitalità interconfessionale e interreligiosa reclamata metodicamente da Ricœur ha, sempre in chiave di traduzione intesa in senso ampio, dei tratti ancora più esigenti. L'ospitalità culturale, come mostra chiaramente una riflessione sulla traduzione in chiave etico-politica quale quella contenuta in *Quel éthos nouveau pour l'Europe?* (cfr. Ricœur, 1992), riflessione che per il suo esito teologico-politico può essere posta in stretta continuità con il piano di costruzione di una fenomenologia della religione di fronte al pluralismo religioso²⁷, comporta la condivisione delle memorie, la consapevolezza del loro confliggere e della trama di vincitori e vinti, di persecutori e vittime, di cui è intessuta la nostra storia comune. Non sorprende che per questa via si approdi di nuovo al perdono come parte di un'economia del dono e quindi nucleo di quella che Ricœur definisce «la "poétique" de la vie morale», senza nascondersi tutte le difficoltà tra uso e abuso della memoria, tra natura eccezionale e natura politica del perdono, tra versante pubblico e versante privato, che troveranno ampio svolgimento in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. La scansione in questo saggio di

²⁶ Cfr. Ricœur 1994: 267: si noterà lo stesso termine, «altezza», e lo stesso atteggiamento che interviene nella riflessione sul perdono in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ricordata poc'anzi.

²⁷ Cfr. Ricœur 1992: 116, dove Ricœur contrappone un modello teologico-politico orientato al dominio ad un altro centrato sulla fraternità parlando in conclusione di un «projet d'une nouvelle évangélisation de l'Europe» come parte della costruzione di un ethos europeo.

«modello della traduzione», «modello dello scambio di memorie» e «modello del perdono» stabilisce esemplarmente quel legame tra paradigma della traduzione e riconciliazione che Jervolino vedeva implicito ne *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Se poi ci si chiede in che cosa propriamente consista il dialogo e l'incontro tra credenti in religioni diverse in cui questa fenomenologia consisterebbe, risulta chiaro, dal saggio ricœuriano preso a guida in *Lectures 3* e da diversi altri suoi scritti in questa stessa raccolta e in altre di poco precedenti, come ad es. in *Du texte à l'action*, che la poetica della vita morale non si sostituisce all'ermeneutica filosofica ancora da realizzare su cui Ricœur concludeva la sua Prefazione a Jervolino. I presupposti richiesti da un processo di ospitalità culturale comportano una sorta di decostruzione e ricostruzione delle nostre lenti di lettura: tra gli esempi si possono addurre il leggere la presenza delle culture circostanti entro l'Antico Testamento, quindi fuori da una logica strettamente identitaria (cfr. Ricœur 1994: 269–270), o la rilettura del Dio risultato dell'argomento anselmiano alla luce dell'analisi filologica di *Esodo 3,14* (cfr., 327–354). D'altra parte abbiamo ricordato che nella Prefazione a Jervolino Ricœur indicava culture altre e lo stesso pensiero biblico come altro rispetto all'ermeneutica filosofica come ermeneutica della fede biblico-cristiana, di cui Jervolino andava in cerca nella sua interpretazione di metà anni Novanta: tale ermeneutica nell'orizzonte del pluralismo religioso appare un apprendere per sé e per gli altri la propria tradizione, riformulare un'ontologia in divenire, colta come prodotto plurale e costruita come contesto dialogico. Se il paradigma della traduzione appare alla luce di questa lettura inclusivo, lo è però retroagendo su simbolo e testo che a loro volta possono contribuire alla poetica come umanità capace in modo crescente di capirsi e riconciliarsi con se stessa.

Bibliografia

- Jervolino, D. (1995). *Ricœur. L'amore difficile*. Roma: Studium
- Jervolino, D. (2004). La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. La paradigme de la traduction. *Archives de Philosophie*, 67(4), 659-668
- Ricœur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil
- Ricœur, P. (1992). Quel éthos nouveau pour l'Europe? In Koslowski, P. (sous la direction de), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*. Paris: Cerf, 107-116
- Ricœur, P. (1993). *Sé come un altro*. Trad. a cura di D. Iannotta. Milano: Jaca Book
- Ricœur, P. (1994). *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil
- Ricœur, P. (1995). Giustizia e amore: l'economia del dono. In Jervolino 1995: 135-153
- Ricœur, P. (1996). Le destinataire de la religion: l'homme capable. *Archivio di Filosofia*, 64(1-3), 19-34
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil
- Ricœur, P. (2005). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Gallimard.
- Turoldo, F. (2000). *Verità e metodo. Indagini su Paul Ricœur*. Padova: Il Poligrafo.
- Valenza, P. (2013). Asimmetria e reciprocità del riconoscimento in Ricœur. *Archivio di filosofia*, 81(1-2), 11-26.

[*postilla / apostille*]

Domenico Jervolino, ovvero la scomparsa di un amico

(Domenico Jervolino, or the Disappearance of a Friend)

Daniella Iannotta

La scomparsa di un amico, Domenico Jervolino, apre per noi il tempo della memoria, affidandoci il compito di saggiare l'enigmatico rapporto di assenza/presenza della persona cara. Presenza dell'opera, in questo caso, con cui ci è dato di continuare a dialogare nell'atto della lettura. Presenza dei ricordi che ci legano all'amico, consentendoci di ripetere quasi – *in immaginazione e simpatia* – le vicende vissute insieme in una incessante e feconda operazione di riscrittura del loro senso.

Personalmente, ho conosciuto Domenico nel 1983 sul treno per Parigi, dove entrambi ci recavamo per partecipare al convegno organizzato alla Sorbona in onore di Paul Ricœur, che si apprestava a concludere la sua istituzionale docenza universitaria. E, mentre io mi recavo a Parigi per rendere omaggio al filosofo – punto focale dei miei interessi teoretici fin dal lavoro di tesi – divenuto ormai amico di famiglia con la sua famiglia – secondo quella *reciprocità fra ineguali* che è come il cuore dell'etica ricœuriana; Domenico era spinto anche dall'esigenza di rivolgere a Ricœur una richiesta e una proposta. La richiesta di tenere un corso settimanale su temi a sua scelta; la proposta di svolgere il corso a Napoli presso l'Istituto Italiano di Studi Filosofici, voluto sostenuto e animato dall'avvocato Gerardo Marotta. Richiesta e

proposta che Ricœur accettò di buon grado, dando così inizio a una collaborazione, che sarebbe sfociata poi nel conferimento della cittadinanza onoraria al pensatore il quale, negli anni, aveva saputo osservare, comprendere e apprezzare l'anima napoletana nella polifonia delle sue manifestazioni.

A Napoli si strinse e consolidò tra Ricœur e Domenico un legame di amicizia, che maturò nel tempo anche tra noi permettendoci di imparare a condividere momenti preziosi di impegno, di confronto, di svago. E proprio in questo rapporto mano a mano comprendevamo di dover arrivare a sciogliere i nodi delle differenze che ognuno di noi recava in sé, portandoci a coglierle come doni di quel "pensare altrimenti", che è la posta in gioco privilegiata dell'ermeneutica ricœuriana. Lo svago, allora, diventava il necessario epilogo di uno spirito profondamente vissuto in sintonia con il Maestro, che di sé diceva di voler esser ricordato come un "tipo molto gaio" e non soltanto come un "austero professore". In proposito, tanti aneddoti ritornano alla mente, capaci ancora di generare in me un sorriso affettuoso e divertito. Ne citerò uno a mo' di esempio. Arrivati a Napoli la prima volta, Domenico ci accompagnò in albergo con un taxi che certo non rispettava le comuni "banali" regole del codice stradale. Paul e la sua sposa erano tesi e sconvolti mentre Domenico cercava di spiegare con un sorriso come, nel caos del traffico, non fosse agevole districarsi se non inventando soluzioni alternative. Nel corso degli anni la rigidità dei passeggeri francesi si trasformò in fiduciosa abitudine fino a quando una volta, essendosi il tassista fermato davanti al semaforo rosso, Ricœur chiese la ragione di quell'arresto per concludere che, in fondo, il rosso non fosse altro che "un consiglio" da accettare oppure no! Forse significa osare troppo, ma quell'atteggiamento mi pare quasi fosse suggerito da una *saggezza in situazione* spicciola – se così possiamo dire – capace di comprendere la diversità delle visioni umane con la loro conseguente ricaduta sul piano comportamentale. Domenico, da parte sua,

apprezzava divertito e ammirato per quella capacità di entrare in contatto con le diversità culturali che il nostro Maestro incessantemente testimoniava.

Paul Ricœur, insomma, era diventato per noi un *trait d'union*, nella misura in cui alimentava la nostra riflessione e il nostro impegno accademico, sociale, politico, religioso sia pur nella variopinta e differenziata trama dei nostri percorsi personali. Domenico ed io ci siamo così ritrovati, volta a volta, attorno al Maestro per dialogare con lui, per pensare con lui e per condividere il privilegio dell'amicizia nella gaiezza delle situazioni ludiche cui Ricœur non si sottraeva amando viverle in tutta la loro pienezza.

Tanti, dunque, sono gli spunti di riflessione che si affollano nella mente ripensando al mio incontro con Domenico. Entrambi alla ricerca di un pensiero "incarnato", dove lo spazio di umiltà – che è verità – del sé ricœuriano poteva soddisfare alle nostre prese di posizione nei confronti di un pensiero forte, quale quello della soggettività autoponentesi e autofondantesi. Presa di posizione per un pensiero ermeneutico non nihilistico, in ascolto – mi piacerebbe dire – delle domande che scaturiscono dalla situazionalità incircoscivibile della nostra condizione umana – storica – e dunque, perciò stesso, ermeneutica – *in medias res*. Ne scaturisce il privilegio di un interesse per il linguaggio, che è il luogo teoretico che più mi avvicina a Domenico. Il linguaggio con le sue luci e le sue ombre, con la sua chiarezza e la sua opacità, con le sue espressioni univoche e con la feconda abbondanza delle sue manifestazioni polisemiche. Un nodo particolarmente intricante per entrambi è quello per le "sfide" della traduzione, punto forte degli ultimi interessi di Domenico, croce del mio impegno di traduttrice di alcune grandi opere ricœuriane – luogo ermeneutico per eccellenza nella misura in cui il rischio del tradimento non può che accompagnare la produzione del senso al di là della sua sterile – e impossibile – letteralità. E, tra le altre sue opere, ben lo evidenzia Domenico nella sua

Introduzione a Ricœur, dove, ricordando che il rimedio a una traduzione inefficace per il pensatore francese non può che essere quello di una nuova traduzione, sottolinea il «valore etico» di una impresa siffatta tutta intenta al «rispetto delle differenze» – se è vero che nello stesso modo in cui «il linguaggio, inteso come fenomeno universale, esiste solo nella pluralità delle lingue [...] anche l'umanità esiste solo nella pluralità delle culture»¹.

Linguaggio e parola venivano dunque a configurarsi come prassi etico-politica in Domenico Jervolino; come prassi etico-religiosa per me; per entrambi come scaturigine di azione di impegno di performatività – mi piacerebbe dire ripensando all'insistenza di Ricœur su questo inviluppo. Prassi, comunque, cioè azione sociale che si spende nel quotidiano degli impegni e delle scelte sul piano del lavoro, dei legami familiari e amicali, del volontariato e dello svago. Prassi tenace, vorrei ripetere con forza, giacché entrambi guidati da una idea del nostro lavoro che, se ci faceva soffrire delle stranezze dell'accademia, non ci impediva di guardare all'essenziale senza lasciarci distrarre dagli accidenti – come amava ripetere Enrico Nicoletti, un altro grande Maestro con cui ho avuto l'onore di collaborare.

Piani dell'agire, dunque, che ho condiviso con Domenico e non soltanto nel privilegiato scenario napoletano ma anche in quello romano – sede del mio percorso universitario. Piani ermeneutici in senso forte – vorrei sottolineare – nella misura in cui ogni iniziativa di docenza ci ha visto poi aperti al livello dell'incontro con l'altro – nel nostro caso nella figura speciale degli studenti. A Napoli e a Roma abbiamo così avuto occasione di vivere insieme molti dei momenti intensi di quell'extracurricolare, che ci vedeva impegnati nell'organizzare seminari incontri cene... Con Domenico e i suoi studenti ho conosciuto il localino dove è nata la famosa "pizza Margherita" mentre a Roma più volte è stato

¹ Jervolino, D. (2003). *Introduzione a Ricœur*. Brescia: Morcelliana, 71.

ospite dei miei studenti in occasione dei seminari domenicali che, in mancanza di una sede istituzionale nel giorno di domenica, organizzavo presso il convento delle Suore Canossiane. E come non ricordare quando coinvolgemmo Ricoeur in due eventi strani/straordinari? Una volta Domenico lo invitò presso la Facoltà Valdese di Teologia di Roma per un "incontro/dibattito". Normale. Soltanto che il filosofo non mancò di notare che non aveva mai tenuto una conferenza tanto lunga, visto che l'orario previsto recitava: ore 10-20! Un'altra volta fui io a rivolgere al Maestro la preghiera di incontrare i miei studenti presso la LUMSA il primo maggio. Data strana, che anche stavolta Ricoeur non mancò di stigmatizzare così: "È la prima volta, nella mia vita, che lavoro il primo maggio!" – e cioè durante la *Festa dei Lavoratori*.

Piccoli ricordi di una grande memoria – felice – perché tracce di una vita che, aristotelicamente con Ricoeur, chiamerei felice perché buona, qualitativamente buona, al di là degli accidenti della quotidianità, volta all'Essenziale – vorrei ripetere qui con il Ricoeur di *Vivo fino alla morte* – al di là delle manifestazioni parziali e frammentarie della nostra finitudine umana.

Di Domenico, insomma, vorrei dire che si è attestato come un "uomo capace di" e ripetere di lui quanto egli disse del nostro Maestro Paul Ricoeur: «Se questo 'filo sottile' che regge l'intera ricerca del nostro autore è costituito dall'uomo capace di... (*l'homme capable*), bisogna allora affermare che egli è restato fedele in tutta la sua vita all'idea di una filosofia che non si chiude in sé stessa ma che diventa un'attività per pensare e promuovere nelle sue forme molteplici l'umanità dell'uomo»².

² *Ibidem*.

VARIA

[RECENSIONE]

Deiana, S. (2017). *Un'ermeneutica della formazione umana. Il pensiero di Hans Georg Gadamer come discorso pedagogico*. Cagliari: CUEC.

Giulia Quercetti

Il proposito che sin dal titolo *Un'ermeneutica della formazione umana. Il pensiero di Hans Georg Gadamer come discorso pedagogico* si presenta come linea guida di questo lavoro di Salvatore Deiana è quello di attraversare la ricca e composita produzione gadameriana evidenziandone la portata pedagogica che, seppur spesso implicita, costituisce l'orizzonte fondamentale di un pensiero che si presenta come indissociabile dalla pratica. Questo significa in primo luogo confrontarsi con un autore che nella sua lunga vita ha dovuto tirare le somme di un intero secolo caratterizzato dalla dissoluzione dei precedenti punti di riferimento: dalla distruzione del concetto di soggettività delle scienze metodiche come perno di una conoscenza completa e salda di sé e del mondo, operata dall'avvento della coscienza storica; fino alla registrazione dello scacco di un'intelligenza incapace di confermare il proprio ruolo di guida all'interno di una società in cui gli standard di produttività ed efficienza hanno rilanciato il tema della qualità della vita dimenticandosi dell'individuo e delle sue necessità spirituali. A questo si affianca la necessaria revisione della distinzione, ormai consolidatasi a livello accademico, fra le diverse discipline

umanistiche attraverso un nuovo focus sulla vita dell'uomo come processo di perenne formazione. L'attitudine panpedagogista qui assunta trova un fondamento nelle parole di Gadamer che, rivolgendosi ad Aristotele, definisce l'uomo come quell'essere che «non è per natura ciò che deve essere» (Gadamer, H. G. [1986]. Verità e metodo. Milano, Bompiani, 34) e che vive quindi la propria realizzazione come un compito da perseguire nella difficile eppure necessaria ricomposizione di particolare e generale.

Proprio questo, l'individuazione di un equilibrio fra l'imprescindibilità della scelta al singolare e l'altrettanto insuperabile riferimento al noi della comunità innanzitutto linguistica cui già da sempre si appartiene, rappresenta il principale compito di una filosofia che si sa progetto gettato al pari dell'oggetto che intenziona e con cui di conseguenza costituisce un'unità d'esistenza. La consapevolezza di tale gettatezza fa dell'ermeneutica non un semplice metodo di indagine, ma modo di essere al mondo, processo inconcludibile di approssimazione alla realtà e manifestazione di un orizzonte che si espande nel momento stesso in cui lo si prende di mira. Su questo terreno si compie anche la rivalutazione gadameriana del pregiudizio: contrariamente a quanto immaginato dall'altrettanto pregiudizievole anelito illuminista di costruzione di un sapere assoluto per mezzo della pura ragione, il pregiudizio va riconosciuto come linea orientativa provvisoria per l'individuazione di un senso da parte di un esserci che, in quanto finito e situato, si inserisce necessariamente sulla scia di una precomprensione, in una «condizione di medietà fra familiarità e tradizione» (Deiana, 2017: 73). La struttura che Gadamer prende in considerazione per descrivere la dinamica circolare eppure mai conclusa del nostro rapportarci al mondo è quella del gioco in cui i partecipanti vengono determinati dalle regole del gioco stesso che si pone in relazione alle singole soggettività come un che di trascendente, ma che allo stesso tempo non potrebbe

dirsi esistente senza qualcuno che lo attualizza partecipandovi. La paradossale dialettica che Gadamer qui descrive, salvo poi slittare nel corso della sua opera verso quella totalità trascendente descritta come in fondo indipendente dalle singole personalità in gioco, ci introduce ad un'altra parola chiave della riflessione gadameriana: il *medium*. Con questo termine l'autore descrive la natura di storia e linguaggio come «qualcosa di essenziale e costitutivo che avvolge la vita e la rende possibile, funzionando da materia di connessione che permette l'articolazione dei rapporti fra i suoi costituenti» (52). È proprio questa la dinamica dialogica che Gadamer scopre al di sotto di ogni nostro gesto nel mondo e che, oltre che fondare l'essenziale solidarietà del nostro vivere in comunità, conduce ad una problematica rivalutazione della tradizione e del concetto di autorità ad essa collegato. La mediazione tra il nuovo membro della comunità e il DNA consuetudinario di quest'ultima è sorvegliata da un'autorità, base di ogni educazione non solo nelle sedi ufficiali della scuola e dell'università, ma anche all'interno del primo nido familiare. È qui infatti che il bambino impara innanzitutto a parlare, ovvero ad esprimere per mezzo di una concettualità pubblica il proprio pensiero dapprima istintivo definendo la propria autentica natura «come essere in cammino verso l'essere-l'uno-con-l'altro» (132). L'apprendimento quindi, ci ribadisce Deiana, avviene inconsapevolmente sulla scia di modelli che si seguono per imparare ad imparare e poter quindi liberare forze produttive che rischierebbero di rimanere inespresse senza una guida che accompagni l'individuo verso l'esercizio consapevole e critico di un sapere fonetico necessariamente al singolare.

Ora, il primo ostacolo che qui si incontra concerne la natura di questo sapere trasmesso dall'educatore: se da un lato egli deve evitare di farsi mero strumento di trasmissione ribadendo la natura essenzialmente dialogica del rapporto intergenerazionale e

interpersonale che lega studente e professore auspicando ad una «valorizzazione di atteggiamenti di affidamento che umilmente riconoscano maestri e modelli formativi umanizzanti» (210), dall'altro la preminenza data all'individuo dall'impostazione gadameriana, qui totalmente assunta da Deiana, pare optare per un modello di educazione prettamente formale che lasci spazio ad un'autentica auto-formazione in corrispondenza «all'idea di una soggettività intesa principalmente come coscienza morale» (224). In questo senso la formazione generalmente umanistica che qui viene rilanciata si propone di offrire delle linee guide per un sapere che però solo nel rapporto diretto io-tu di cui è protagonista l'individuo può attualizzarsi. Proprio qui risiede forse il passaggio più critico della proposta dell'autore che se da un lato auspica alla ripresa di un sapere umanistico che vede in un Socrate sempre pronto a scendere in piazza per sollecitare le coscienze a spogliarsi della propria singolarità in vista del bene comune che viene poi a coincidere col vero, dall'altro, interrogato attorno alla necessità per il filosofo di scrivere un'etica, si esime da ogni pronunciamento rilanciando al singolo la responsabilità della definizione dei valori che guidano l'agire individuale. Ma innanzitutto assumere un modello come quello greco significa accettarne le categorie, articolazioni di un sistema metafisicamente connotato e completamente estraneo alla consapevolezza della determinazione storica decantata dall'ermeneutica come irrinunciabile acquisizione della contemporaneità. Per di più proprio tale attitudine storicizzante sembra mancare nel momento in cui si ripropone senza alcuna correzione la descrizione gadameriana del presente come sistema anonimo ed autonomo di procedure capace di fare a meno degli individui, tralasciando gli attuali fenomeni di esasperato seppur forse inautentico personalismo che animano una cultura ormai dominata da social network e nuove forme di impresa.

A questo si aggiunge un altro importante impasse nella conciliazione del modello umanistico con la rivalutazione dell'autorità che con altrettanta forza l'autore sostiene. Sembra infatti dubbio lo statuto di questa autorità descrittici al contempo come l'esito del libero riconoscimento della superiorità di un individuo da parte dei cittadini, riconoscimento che evidentemente comporta una responsabilità in prima persona, e entità capace di lasciare che il singolo giunga autonomamente alla piena maggiore età rinunciando al proprio ruolo di tutore per quel concerne la materia etica. È questo l'impasse che si ritrova se si considerano le proposte concrete offerteci da questo testo: anche qui Deiana sembra seguire Gadamer nel definire come unica soluzione ad un sistema educativo burocratizzato e incapace di accompagnare l'individuo nel proprio processo di umanizzazione, la limitazione della progressiva scolarizzazione così da poter restaurare un rapporto dialogico fra studente e insegnante capace di promuovere un'elitaria formazione che non miri all'iperspecializzazione ma ad una fruttuosa interdisciplinarietà.

Se questa soluzione pare insufficiente e anacronistica, una diversa lettura della proposta potrebbe essere suggerita dall'indicazione gadameriana di una conoscenza che quando è vera conoscenza è necessariamente fonte di liberazione. Se si ammette che tale conoscenza altro non può essere che consapevolezza della natura condizionata del nostro essere individui e affermazione della necessità di riabilitare l'universalità di un atteggiamento di apertura insuperabile pure nel mutare dei tempi e dei caratteri esteriori del nostro rapportarci al mondo, allora risulta evidente il risuonare di un progetto essenzialmente fenomenologico. Pur ammettendone la revisione degli esiti eccessivamente teoreticistici proposta da Gadamer, esso può forse consegnarci una rinnovata idea di azione e dell'umanesimo ad essa connesso. Se l'agire si scopre come un che di

non individuale, ma sempre necessariamente esposto ad altri presenti, seppur in forma potenziale, nel momento stesso della deliberazione, allora umanesimo viene a significare mettere al primo posto proprio questo fondamento originariamente plurale, spostando nuovamente l'asse dal futuro al punto in cui il tempo stesso scaturisce. In questo senso credo che vada interpretato lo spazio dialogico lasciato al lettore da Deiana nel momento in cui, dopo aver passato lucidamente in rassegna l'intera produzione gadameriana, non avanza proposte pratiche per l'auspicata restaurazione dell'umanesimo. L'autore sembra ricordarci piuttosto l'essenzialità di un conoscere che, definendosi come «descrizione del processo attraverso cui si sviluppa il succedersi delle generazioni, l'inserimento dei nuovi nati nel patrimonio di spirito oggettivo elaborato dalle generazioni che lo hanno preceduti, anche nei termini di idealità e modelli valoriali e di vita» (71), giunge a posizionarsi in quel terreno originario in cui la stessa distinzione tra teoria e prassi viene meno. In questa generalità, esito di «un viaggio in cui facciamo infine ritorno a casa» (109), la comprensione si scopre infatti imprescindibilmente legata alla partecipazione e quindi al contempo causa e conseguenza di una inderogabile e vitale sensibilità relazionale.

L'importanza di questa lettura risiede quindi oltre che nel rispettoso e brillante compendio di un'opera stratificata com'è quella di Gadamer, nella capacità di rilanciare il tema educativo, oggi più che mai significativo. In un'epoca in cui le fonti dell'informazione aumentano e la loro affidabilità diminuisce in rapporto alla loro anonimità, Deiana ci suggerisce infatti di tornare a valorizzare il rapporto diretto con l'altro all'insegna di una responsabilità condivisa il cui valore trascende l'ambito educativo e risuona ad ogni livello di una vita che deve sempre necessariamente tornare a comprendersi.

Libri ricevuti / Books received

(2018)

Brugiatelli, V. (2018). *Ermeneutica, linguaggio ed essere in Paul Ricœur*. Trento: Tangram. Edizioni scientifiche.

Casucci, M. (2018). *Libertà e Persona. Saggi su Paul Ricœur*. Napoli-Salerno: Orthotes Editrice.

Deiana, S. (2017). *Un'ermeneutica della formazione umana. Il pensiero di Hans Georg Gadamer come discorso pedagogico*. Cagliari: CUEC.

Loche, A. (2018). *La società possibile. Una lettura del Contratto sociale di Jean-Jacques Rousseau*. Milano: Franco Angeli.

Gentile, A. (2017). *Kant. Che cosa significa orientarsi nel pensare?* Roma: Studium edizioni.

Possati, L.M. (2017). *L'inconsistenza del numero. Ipotesi sulla natura della computabilità*. Saonora (Padova): Il Prato.

Sollazzo, F. (2017). *Heidegger e la tecnica. Una introduzione*. In Sollazzo, F. (a cura). *Martin Heidegger, La questione della tecnica*. Firenze: goWare.

Vargiu, L. (2017). *Hermeneutik und Kunstwissenschaft. Ein Dialog auf Distanz - Emilio Betti und Hans Sedlmayr*. Berlin: LOGOS.

Indice / Contents

Editors' Introduction,.....p. I-V

Editorial,.....p. VII-XI

Editoriale,.....p. XIII-XVII

La reciprocità dei soggetti come principio etico-politico. Per una ermeneutica della com-passione [The Reciprocity of Subjects as an Ethical-Practical Principle: For a Hermeneutics of Compassion],.....p. 1-18
di *Domenico Jervolino*

El infierno es dejar de amar: la profundidad de la culpa y la altura del perdón [Hell is to Love no Longer: The Depth of Fault and the Height of Forgiveness],.....p. 19-32
di *Marcelino Agís Villaverde*

Dal testo all'azione, al corpo: corporeità e percezione tra semiotica e filosofia del linguaggio [From Text to Action, to the Body: Corporeity and Perception Between Semiotics and Philosophy of Language],.....p. 33-60
di *Lorenzo Altieri*

Etica della traduzione per un'Europa Plurale [The Ethics of Translation for a Plural Europe],.....p. 61-78
di *Francesca Brezzi*

Ascesi del pensiero ed apertura all'alterità nella riflessione filosofica di Domenico Jervolino [Ascesis of Thought and Openness to Otherness in the Philosophical Reflection of Domenico Jervolino],.....p. 79-90
di *Vereno Brugiatelli*

Ricezione di Paul Ricœur in Italia. L'opera di Domenico Jervolino e il ruolo dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli [Reception of Paul Ricœur in Italy: The Work of Domenico Jervolino and the Role of the Italian Institute for Philosophical Studies of Naples],.....p. 91-134
di *Vinicio Busacchi*

Traduzione, identità, società. Il caso europeo della molteplicità culturale [Translation, Identity, Society: The European Case of Cultural Multiplicity],.....p. 135-149
di *Daniele M. Cananzi*

La traduzione come momento di pace. La sfida felice di Domenico Jervolino [Translation as a Moment of Peace: The Happy Challenge of Domenico Jervolino],.....p. 151-175
di *Carla Canullo*

Ricœur lettore dell'Amore difficile. In dialogo con Domenico Jervolino [Ricoeur Reader of *L'amore difficile*: In Dialogue with Domenico Jervolino],.....p. 177-203
di *Annalisa Caputo*

*Alcune note sulla ricezione ricœuriana di Heidegger. A partire da *Il cogito e l'ermeneutica* di Domenico Jervolino* [Some Remarks on the Ricoeurian Reception of Heidegger: Starting from *Il cogito e l'ermeneutica* of Domenico Jervolino],.....p. 205-226
di *Marco Casucci*

Dal soggetto alla traduzione: il contributo di Domenico Jervolino per una ermeneutica psicoanalitica [From Subject to Translation: Domenico Jervolino's Contribution to a Psychoanalytic Hermeneutics],.....p. 227-250
di *Giuseppe Martini*

Per un'ermeneutica dell'incompletezza. Ricoeur e Jervolino in dialogo [For a Hermeneutics of Incompleteness: Ricoeur and Jervolino in Dialogue],.....p. 251-269
di *Pierluigi Valenza*

[postilla / marginal note] *Domenico Jervolino, ovvero la scomparsa di un amico* [Domenico Jervolino, or the Disappearance of a Friend] ,...p. 271-275
di *Daniella Iannotta*

recensioni / books review

Un'ermeneutica della formazione umana. Il pensiero di Hans Georg Gadamer (S. Deiana),.....p. 279-284
di *Giulia Quercetti*

Libri ricevuti / Books Received (2018),.....p. 285

Indice / Contents.....p. 287-289