

Marcel Hénaff

***La condizione ‘spezzata’ delle lingue.
Ricoeur: diversità umana, alterità e traduzione.¹***

Abstract: Si le philosophe s’est toujours intéressé à la tâche de la traduction, c’est qu’elle était inséparable pour lui d’une réflexion sur la diversité humaine. Comment comprendre la profusion des cultures et leur difficile communication ? C’est autour d’une telle inquiétude que s’est noué le dialogue, difficile et inabouti, avec l’anthropologie, en particulier avec Claude Lévi-Strauss.

Se Ricoeur si è sempre interessato al compito della traduzione è perché per lui era inseparabile da una riflessione sulla diversità umana. Come comprendere la diffusione molteplice delle culture e la loro comunicazione difficile? Si tratta di una preoccupazione forte, che ha avviato il nostro dialogo, in maniera difficile e non definitiva, con l’antropologia, soprattutto con Claude Lévi-Strauss.

Keywords: *Translation, Human Diversity, Otherness, Languages, Ricoeur, Claude Levi-Strauss*

Parole chiave: *traduzione, diversità umana, alterità, linguaggi, Ricoeur, Claude Levi-Strauss*

È un fatto strano che esistano culture, e non una sola umanità. Il semplice fatto che ci siano diversi linguaggi è già molto inquietante e sembra indicare il fatto che, fin dove la storia permette di essere risalita, si trovano già figure storiche coerenti e chiuse, insieme culturali costituiti. Fin dall’inizio, a quanto pare, l’uomo è altro rispetto a se stesso; la condizione spezzata delle lingue è il segno più visibile di questa ‘incoesione’ originaria. Questa è la cosa sorprendente: l’umanità non è costituita da un solo stile culturale, ma è ‘presa’ in figure storiche coerenti, chiuse: le culture².

[Paul Ricoeur]

L’interesse mai negato che Ricoeur ha mostrato, in tutta la sua opera, per la questione della traduzione potrebbe essere spiegato, in primo luogo, con l’enorme importanza che egli ha dato ai ‘grandi testi’, alla loro formazione e trasformazione, alla loro trasmissione, interpretazione, ricezione (per ‘grandi testi’ intendiamo quelli che le diverse tradizioni generano, conservano e riprendono come eredità sempre attuali).

La questione ha così costantemente e profondamente preoccupato Ricoeur, che l’ultimo libro pubblicato durante la sua vita è stato una raccolta di diversi articoli dedicati a questo

¹ M. Hénaff: filosofo e antropologo, docente presso l’Università di California a San Diego (e prima ancora presso l’Università di Copenhagen, il Collège international de philosophie, la Johns Hopkins University e la Kyoto University). Il testo qui tradotto in italiano è stato originariamente pubblicato nella rivista “Esprit”, nel numero monografico “La pensée Ricoeur” (n. 3, marzo-aprile 2006, pp. 68-83). Ringraziamo l’Autore e la rivista per il permesso di traduzione concessoci.

Le note seguenti sono tutte dell’Autore. Ci permettiamo solo un’osservazione (anticipata nel nostro editoriale): sulla difficoltà di ‘traduzione’ del termine ‘brisée’ presente nel titolo originale (*La condition brisée des langues. Ricoeur: diversité humaine, altérité et traduction*). Sappiamo come questo termine sia presente anche in Ricoeur (in particolare come aggettivazione della sua dialettica: fragile e ‘spezzata’) e come dai traduttori italiani sia stato reso, appunto, con ‘spezzata’. Abbiamo scelto di conservare questa traduzione, consapevoli dei suoi limiti. Nell’originale francese (ed in particolare, ci sembra, nel ‘senso’ che dà Hénaff a questo termine), infatti, è compreso non solo lo spezzarsi (l’infrangersi di un’unità, la lacerazione), ma anche, in qualche maniera, il diffondersi, disperdersi delle lingue (come indica la metafora di Babele).

² P. Ricoeur, *Civilisation universelle et cultures nationales* [1961], in Id., *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1964², pp. 274-288.

tema³. La sua carriera, d'altra parte, è stata segnata fin dall'inizio da un'opera di traduzione, diventata classica, quella di *Idee I* di Husserl⁴, fatta in condizioni difficili, durante la guerra, in un campo di prigionia. Egli aveva familiarità con i testi antichi (greci e latini); passava costantemente, nella sua ricerca o nel suo insegnamento, dal francese, all'inglese, al tedesco; leggeva facilmente l'italiano e lo spagnolo e conduceva anche ricerche approfondite sui testi biblici, collaborando con specialisti⁵; insomma Ricoeur merita che si parli, a proposito di lui, di un viaggio incessante tra le lingue, di una vita nella traduzione.

Eppure limitandosi a vedere nella traduzione solo un interesse per il sapere – sebbene ampio nella sua varietà e meticoloso nel suo approccio⁶ – si potrebbe misconoscere proprio ciò che ha spinto Ricoeur più essenzialmente verso le frontiere e che lo ha portato ad attraversarle. Ci sono altre tre ragioni, più grandi, che mi sembrano sostenere questa passione. La prima è una questione teorica generale: la questione della trasmissione di un messaggio all'interno di una tradizione o del trasferimento di senso da un dominio (o da un livello) ad un altro. La seconda ragione è di ordine ontologico ed etico: si tratta della differenza tra sé e non-sé, della questione dell'alterità; ed è qui che si innesta un tema di cui Ricoeur si è interessato tornandoci più volte nei suoi ultimi testi, quello dell'ospitalità verso lo straniero. È proprio a proposito della traduzione, con riferimento ad un libro di Berman, che si manifesta questo interesse⁷.

Ma c'è una terza ragione, che emerge più raramente e che, però, credo sia quella più interessante (e anche quella che è rimasta più enigmatica e meno esplicitamente sviluppata da Ricoeur stesso): quella della diversità delle lingue in rapporto alla diversità umana, questione che, tuttavia, lo ha occupato già all'inizio del suo cammino (come mostra la bella citazione posta in *exergo*)⁸. Questa diversità – o 'pluralità', per dirla con la Arendt – è diventata, a un certo punto, non solo un interesse, ma una vera preoccupazione, per Ricoeur. La cosa emerge nel dialogo del 1998 con J.P. Changeux, un dialogo sui temi della biologia e dell'evoluzione⁹. Perché così tante lingue per la sola, unica specie umana? Perché queste barriere nella comunicazione? Perché una così grande profusione di culture? Come 'pensare' il racconto di Babele? Non si tratta forse di un mito complementare con quello della caduta? Questo ci racconta la rottura con la divinità; Babele ci racconta la rottura tra gli esseri umani. Ma ciò che il mito fa intravedere come rimpianto, può essere invece compreso (alla luce di una lettura nutrita dalla conoscenza dei testi) come una possibilità e soprattutto, come un compito.

Questo richiede, però, di ammettere che Babele non è la metafora di *un momento* del nostro divenire, ma *una condizione* di partenza. Ricoeur, tuttavia, è riluttante su questo. Come se avesse a che fare con un eccesso di alterità, una sorta di impensabile nel concetto di dispersione. Come e quanto procedere in questa direzione, senza rischiare di compromettere ciò che vuole affermare il progetto ermeneutico, vale a dire che c'è un

³ Id., *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004 [tr. it. Di D. Iervolino, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia, 2007].

⁴ Si tratta della traduzione francese che Ricoeur ha fatto del testo di Husserl: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1950.

⁵ Cfr. per esempio *Penser la Bible* (avec André La Coque), Le Seuil, Paris, 1998.

⁶ Da questo punto di vista cfr. il bell'articolo di M. de Launay, *Réflexions sur la traduction*, in "L'Herne", 2004, 81, (*monografico su Ricoeur*, a cura di F. Azouvi e M. Revault d'Allonnes).

⁷ A. Berman, *Traduire à l'épreuve de l'étranger*, Gallimard, Paris, 1995.

⁸ P. Ricoeur, *Civilisation universelle et cultures nationales*, cit. (ringrazio Olivier Abel per avermi segnalato questo testo).

⁹ J. P. Changeux e P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser*, Bayard, Paris, 1998 [tr. it. di M. Basile, *La natura e la regola: alle radici del pensiero*, Cortina, Milano, 1999].

sensu e che questo può essere compreso, riconosciuto e tradotto attraverso e nonostante la molteplicità delle lingue? Paradossalmente, però, questi dubbi gettano nuova luce sulle questioni precedenti. Andare con Ricoeur, oltre Ricoeur, e, se necessario, senza Ricoeur: può essere interessante provarci. Ed è questo il rischio assunto dalla riflessione qui proposta.

Dire altrimenti: testo, trasferimento, traduzione

Nei tre testi che Ricoeur raccoglie in *Sur la traduction*, le riflessioni finali si soffermano su ciò che egli chiama «la traduzione interna», vale a dire quella che, per il parlante o il lettore, si svolge nella propria lingua. Può essere interessante iniziare con questa questione che Ricoeur si propone di svolgere; può rendere possibile un'illuminazione già più rivelatrice del movimento canonico. Che cosa vuole dire 'traduzione interna'? Forse che anche la nostra lingua ci appare 'straniera' e alcune sue formulazioni ci restano incomprensibili, come accade per il gergo professionale? 'Tradurre' significherebbe, allora, adattare, trasporre, riformulare gli idioletti nell'idioma comune. Ma non è questo ciò che pensa Ricoeur. Egli, invece, fa esplicito riferimento al testo di George Steiner *Dopo Babele*¹⁰ e afferma che «ogni interpretazione è una traduzione». Il termine 'traduzione' è preso, allora, nel suo senso più generale, ossia: dare una formulazione nuova, ma equivalente ad un enunciato già esistente. Tradurre sarebbe così interpretare, nel senso di 'dire altrimenti' il testo che si sta leggendo o discutendo. È come se 'dire altrimenti' fosse un'operazione simile a quella che facciamo passando da una lingua naturale all'altra. Un'esperienza di dislocazione nella propria lingua, ma un'esperienza che implica innanzitutto il fatto, che al di sotto delle diverse espressioni, *esista un senso*, un senso identico che attraversa le parole che sono state cambiate. Ricoeur, presentando la cosa in questo modo, mette insieme alcuni dei passaggi essenziali del suo pensiero. Egli scommette su una *permanenza* che tocca tutta una galassia di questioni: per esempio la continuità del soggetto che parla e mantiene il ricordo, pur nella successione degli stati e delle epoche; quella di un testo filosofico letto e ripreso da generazioni di pensatori; quella di un messaggio che formula e trasmette una tradizione, come nel caso di una confessione di fede relativa a racconti fondatori. Quest'ultimo caso, secondo Ricoeur, è diventato esemplare con la trasformazione, dopo il diciannovesimo secolo, dell'esegesi biblica; questa, infatti, fa sempre più affidamento sulla scienza storica e filologica più rigorosa. Cosa che Ricoeur valuta così: «è a questo stadio che l'esegesi viene elevata al livello di un'autentica ermeneutica, cioè si assume il compito di *trasferire* in una situazione culturale moderna *l'essenziale del senso* che i testi possono assumere, in relazione ad una situazione culturale che ha cessato di essere la nostra»¹¹. Si tratta di una pratica esemplare, che può essere estesa ad altri saperi: «vediamo qui profilarsi una problematica che non è più specifica dei testi biblici o in generale religiosi, vale a dire la lotta contro la miscomprensione della distanza culturale. Interpretare ora è *tradurre un significato* da un contesto culturale all'altro, secondo una presunta regola di *equivalenza del senso*»¹². A partire dal Rinascimento, dice Ricoeur, la filologia dei testi classici, così come l'esegesi biblica, ha lavorato a questa ricostruzione.

¹⁰ G. Steiner, *After Babel*, Oxford University Press, Oxford, 1975, tr. it. di C. Béguin, *Dopo Babele*, Garzanti, Milano, 1995.

¹¹ P. Ricoeur, *Rhétorique, poétique, herméneutique*, in Id., *Lectures 2*, Seuil, Paris, 1992, p. 489 [corsivi miei].

¹² Ibid. [corsivi miei].

In un caso, come nell'altro, *la restituzione del senso* si è rivelata una promozione del senso, un trasferimento, una *traduzione*, nonostante o grazie alla distanza temporale o culturale. La problematica comune all'esegesi e alla filologia viene fuori da questo particolare rapporto tra testo e contesto, rapporto grazie al quale si ritiene che un testo possa essere decontestualizzato, vale a dire liberato dal contesto iniziale, per essere ricontestualizzato in una nuova situazione culturale, preservando tuttavia una presunta identità semantica. Il compito ermeneutico è, quindi, quello di avvicinarsi a questa presunta identità semantica con le sole risorse della decontestualizzazione e ricontestualizzazione del senso. La *traduzione*, in senso lato, è il modello di questa difficile operazione¹³.

Questo 'senso largo' del termine è quello che gli è stato conferito da G. Steiner (interpretare è tradurre). Ricoeur lo dice altrettanto chiaramente: «ovunque il senso si costituisce in una tradizione ed esige una traduzione, l'interpretazione è all'opera»¹⁴. Ora capiamo meglio come una tale affermazione presupponga una forte presa di posizione a favore della permanenza di un «nucleo semantico» (per usare un'espressione frequente nel nostro autore). Si noti che questa permanenza non si offre spontaneamente alla comprensione, ma chiede di essere restituita da un lavoro sapiente e critico. Ma questo è possibile solo sul fondamento di una convinzione: che il messaggio, così come è stato formulato in un contesto di partenza, può rimanere intero e intatto anche in un contesto diverso. In un altro spazio (in altre culture) e in un altro tempo (nella storia) è comunque possibile riappropriarsi del messaggio di riferimento, perché è realizzabile la sua traduzione. E non solo questo; il nuovo testo prodotto dispiega dimensioni del testo trasmesso che erano rimaste sconosciute: conservate nelle sue pieghe piuttosto che aperte a formulazioni inedite. Non si tratta tanto, quindi, per Ricoeur, di sostenere che «il nucleo del senso» è come un blocco immutabile (capace di circolare tra gli spazi e i tempi senza modificarsi), quanto piuttosto di sostenere che lo stesso messaggio, «detto altrimenti» – ricodificato nella lingua e nei segni di un'altra cultura – arriva meglio, il suo senso è compreso meglio: perché è rinnovato e rinvigorito da questa stessa ricontestualizzazione. Così siamo in grado di comprendere che cosa sia ciò che Ricoeur chiama «surplus» o «riserva di senso»¹⁵: che è alla base e sostiene la ricerca ermeneutica. La riserva è nella possibilità di ripresa e riappropriazione, realizzata nel corso della traduzione, e non in un certo contenuto nascosto che il genio della lampada di Aladino potrebbe sempre improvvisamente liberare. Possiamo, dunque, concludere questo primo gruppo di questioni dicendo che la traduzione da una lingua naturale ad un'altra deve essere intesa come un caso particolare – certo privilegiato e tecnicamente esigente – del lavoro più generale dell'interpretazione dei testi e della trasmissione dei dati culturali, sia che si tratti della stessa tradizione di fronte all'estraneità delle sue formulazioni passate, sia che si tratti di tradizioni altre, passate o presenti. Sì, ogni interpretazione è una traduzione, ma questo perché ogni traduzione è un'interpretazione.

Traduzione, trasformazioni, varianti

Quando Ricoeur parla di *riserva* o *surplus di senso*, è innanzitutto per prendere le distanze dall'approccio strutturalista, in particolare quello di Lévi-Strauss che, a suo

¹³ Ibid. [corsivi miei].

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ivi, p. 51: «Non possiamo parlare di utilizzazione di ciò che resta nelle strutture (...), ma dell'uso di un surplus . (...) Questo perché la regolazione semantica procede dall'eccesso del potenziale del senso sul suo uso e sulla sua funzione all'interno di un sistema dato nella sincronia; e il tempo nascosto dei simboli può portare la doppia storicità della tradizione che si trasmette e sedimenta nell'interpretazione, e dell'interpretazione che mantiene e rinnova la tradizione».

avviso, è la più grande sfida al progetto ermeneutico. La sfida è implicita, in quanto né Lévi-Strauss, né nessuno di quelli che hanno sostenuto il suo lavoro antropologico hanno ingaggiato una disputa territoriale con l'ermeneutica (del resto poco rappresentata in Francia, a parte Ricoeur, J. Greisch e qualche altro). Piuttosto è Ricoeur che, vedendo un rischio di conflitto, decide di affrontare frontalmente il dibattito¹⁶. Possiamo riassumere la cosa con le sue parole: «il nostro problema sarà di sapere come un'intelligenza obiettiva che decodifica può subentrare ad un'intelligenza ermeneutica che decifra, cioè che riprende per sé il senso, e nello stesso tempo si incrementa del senso che decifra»¹⁷.

Eppure qualcosa in questa opposizione non è detta e non è affrontata in modo chiaro. Certamente Ricoeur osserva, con pertinenza, che le analisi di Lévi-Strauss si concentrano su società che sono particolarmente adatte alle analisi strutturaliste: quelle che si regolano secondo divisioni dette totemiche, o quelle basate su modelli di parentela fatti di strutture elementari, società che sono spesso anche quelle in cui la circolazione e la trasmissione dei racconti (dei miti) è per lo più orale. Lévi-Strauss non nega questo. Ricoeur dovrebbe, però, aggiungere di aver fatto la scelta opposta e, quindi, dovrebbe ammettere di attenersi quasi esclusivamente alle aree di civilizzazione e alle religioni di tradizione *scritta*, in cui la tradizione è molto favorevole al modello storico/ermeneutico. Sembra che né l'uno né l'altro abbia davvero accettato che questa differenza *oralità/scrittura* sia il criterio più nascosto e perciò quello che più illumina le loro scelte teoriche e le loro divergenze generali; e perciò tutto questo sembra loro non solo inevitabile, ma legittimo.

Così Lévi-Strauss sin dai suoi primi testi epistemologici ha sottolineato il fatto che le sue analisi erano appropriate per certi oggetti e non per altri e, in particolare, che, per quanto riguarda i miti della tradizione orale, un fenomeno specifico di strutturazione è stato l'opera¹⁸: la trasmissione tende a trattenere solo le caratteristiche più contrastanti, a sottolineare le opposizioni più forti, a rinforzare la struttura narrativa e, infine, a selezionare solo gli elementi più strutturati. Per questo motivo, qualsiasi narrazione orale tenderà ad adattarsi ad una nuova situazione (ad esempio uno spostamento, una fusione con un'altra popolazione) assorbendo l'evento nella struttura. È così perché questo tipo di risposta è il più economico e il più pertinente ad una modalità di espressione e di trasmissione che non ha altro sostegno che la parola e si muove solo grazie alla memoria dei narratori.

Ma, quando c'è una tradizione scritta (anche quando rimane di fatto all'interno di una minoranza di persone dotte), si instaura tutto un altro rapporto con i racconti e le tradizioni del sapere; viene tracciata una differenza tra ciò che è produzione della tradizione ed è riportato nelle glosse, e ciò che si presenta come una riflessione (un'interpretazione) sugli scritti trasmessi. Nel caso dell'oralità, si prolunga l'invenzione mito-poetica, nel caso della scrittura emerge la possibilità di una lettura distanziata, che diventerà lettura critica ed ermeneutica. E così cambia la concezione dell'eredità, della trasmissione dei racconti, dell'economia delle loro trasformazioni e, cosa ancor più

¹⁶ L'essenziale della posizione di Ricoeur è presentata nel suo testo *Struttura ed ermeneutica*, pubblicato in "Esprit" nel novembre del 1963 e ristampato ne *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano, 1977 (cfr. nello stesso numero di "Esprit" lo scambio con Lévi-Strauss e altri).

¹⁷ Ivi, p. 51.

¹⁸ «Durante il processo di trasmissione orale, i livelli probabili si scontrano tra di loro, ma anche si usurano l'uno contro l'altro, rilasciando gradualmente nella massa del discorso quelle che potremmo chiamare le sue parti cristalline»: C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 560 [tr. it. di E. Lucarelli, *L'uomo nudo (Mitologica IV)*, Il Saggiatore, Milano, 1974].

essenziale, si impone un'altra comprensione del tempo¹⁹. E poiché esistono dei testi e questi circolano tra culture diverse, emerge anche la possibilità e il bisogno di tradurre. La traduzione dimostra nel modo più convincente fino a che punto i testi sviluppino un'esistenza autonoma.

Da questo punto di vista non vi è alcuna traduzione nelle culture orali (tranne che nell'attività occasionale degli interpreti, durante gli incontri tra i gruppi): in esse c'è un rapporto di fusione tra le lingue e di intreccio di tradizioni. Che ne è in questo caso dei racconti? È interessante constatare come – ricorrendo al concetto di traduzione, ma dandogli un senso nuovo – Lévi-Strauss consideri l'attività con cui i racconti della tradizione orale (i miti) si rapportano gli uni agli altri, quando cambiano area culturale. Così avviene per i miti indigeni delle due Americhe, analizzati nei quattro volumi di *Mythologiques*²⁰. Conosciamo la tesi proposta nell'introduzione di questo libro, secondo la quale i miti si pensano tra loro, e anche: «si pensano negli uomini, e a loro insaputa»²¹, traducendosi l'un l'altro; il che conferma il finale de *L'Homme nu*: «purtroppo nella maggior parte dei casi non esiste un testo originale e il mito è conosciuto solo attraverso una o anche più traduzioni»²². Che vuol dire? Per Lévi-Strauss tutti i miti di una certa area culturale formano un sistema, e perciò è importante comprenderli nella loro interconnessione. Essi, in questo insieme di schemi, sia narrativi che semantici (i mitemi) si trovano, circolano e si combinano, generando nuove versioni di un mito, o, comunque, generando delle variazioni rispetto ad un racconto di riferimento. Questo è ciò che Lévi-Strauss chiama traduzione. Come mai la scelta di questo termine? Perché, egli dice, noi abbiamo a che fare qui con un problema simile a quello affrontato in un'arte come la musica. Come tradurre una frase musicale? Producendo una variazione. Non vi è alcuna possibilità di equivalenza semantica tra un brano musicale (o un'opera visiva) e un discorso. Si intuisce, così, la nuova equazione: se tradurre è interpretare, allora interpretare è produrre varianti. Ma perché raccontare miti? Perché i miti, in quanto *racconti orali*, obbediscono ad una logica rigorosa di costruzione degli elementi (che non hanno senso separatamente) e non si possono rapportare gli uni agli altri se non in modo coordinato. Come le opere musicali, sono dispositivi simbolici che non possono produrre il loro stesso metalinguaggio. Essi possono solo operare trasformazioni nel proprio campo di significazione. Non possono essere separati, come un testo, e non si può sostenere che essi vogliano dire questo o quello; non sono simboli tali che chi li impiega possa commentarne il senso; per chi li usa, essi sono la costruzione simbolica stessa in cui appare l'ordine delle cose e fa sì che il mondo abbia un senso. Di qui la conclusione: «i miti sono traducibili soltanto gli uni negli altri, così come una melodia non è traducibile che in un'altra melodia che mantenga rapporti di omologia con la prima»²³. Questo è esattamente ciò che Lévi-Strauss chiama 'pensiero selvaggio': un dispositivo simbolico che organizza il pensiero come gli elementi sensibili, ma non si riflette come oggetto in un discorso di secondo grado. E qui Ricoeur ha ragione nel dire che si tratta di «un pensiero che non pensa»²⁴. E

¹⁹ Questi effetti sono ben analizzati da Eric Havelock in *Aux Origines de la civilisation écrite en occident*, Maspéro, Paris, 1981 [tr. it. di R. Onofrio, *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Il Melangolo, Genova, 1987].

²⁰ C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, Plon, Paris, 1964-1971 [tr. it. di A. Bonomi ed E. Lucarelli, *Mitologia I-IV*, Il Saggiatore, Milano, 1964-'71].

²¹ Id., *Le Cru et le cuit*, Ouverture, Plon, Paris, 1964, p. 20 [tr. it. *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano, 2008, p. 27].

²² Id., *L'uomo nudo*, cit., p. 607.

²³ Ivi, p. 609.

²⁴ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 54.

capiamo: c'è tanto lavoro e attività di pensiero, ma senza riflessività sul proprio approccio. Per Lévi-Strauss questo non è sorprendente, perché è appunto la modalità secondo la quale funziona in generale il 'pensiero selvaggio', che non è in particolare quello del selvaggio; è anche il nostro, nella pratica delle arti. Quali che siano i commenti prodotti su di esse, il loro pensiero è nelle opere stesse, non nei discorsi di coloro che intendono parlarne.

Queste osservazioni ci permettono di tornare alla questione della traduzione e alle sue problematiche. Dal punto di vista di Lévi-Strauss, seguendo il modello delle tradizioni orali, la traduzione è la prima operazione di trasformazione insita in un dispositivo simbolico. Dal punto di vista di Ricoeur, partendo dalle culture scritte, la traduzione è il lavoro di recupero del senso, sia nella trasposizione da una lingua naturale ad un'altra, sia nella ricontestualizzazione prodotta dalla riflessione ermeneutica. Ricoeur obietta all'approccio strutturalista di tenersi ad un livello semiotico, al gioco di scarto tra i segni. Lévi-Strauss potrebbe replicare all'analisi ermeneutica di sottovalutare la pregnanza del simbolismo e di essere patrimonio esclusivo di una tradizione di dotti, non una pratica socialmente condivisa. Possiamo dire, però, che Lévi-Strauss, da parte sua, non offre strumenti per pensare le tradizioni scritte; e, del resto, nemmeno si preoccupa di analizzarle. Se affronta alcuni aspetti presenti in esse (musica, pittura) è nella misura in cui convengono con il suo metodo. Ricoeur, d'altra parte, sembra relativamente impotente di fronte alle società di tradizione orale e di fronte a ciò che, nella nostra tradizione, può rientrare nell'approccio antropologico strutturalista. È la scelta di un pensiero che rimane profondamente legato all'universo dei testi e alle questioni legate alla loro lettura, come il recupero e l'appropriazione del senso. Ogni sapere trova compimento in una comprensione del sé. Questo è, per il pensatore ermeneutico, al cuore dell'approccio alle lingue e alle culture più remote. E così egli deve affrontare una specie di dilemma: valorizzare o no questi oggetti estranei e stranieri, nella loro offerta di un significato che può essere ripreso nella riflessione su se stessi (e questo è il processo che definisce il simbolo come ciò che «dà a pensare»)? Perché, valorizzandoli, si corre anche il rischio di ridurre l'estraneità e l'opacità dell'altro, di assorbito in una comprensione preoccupata di dire il 'senso' prima di aver specificatamente descritto l'oggetto.

Transizione: alterità e ospitalità

La mia ipotesi è questa: Ricoeur risolve questo dilemma articolando un'ermeneutica della traduzione in un'etica dell'alterità. Sappiamo già abbastanza di questa ermeneutica: non si tratta tanto di ottenere un'equivalenza intelligente tra un linguaggio naturale e un altro; si tratta invece di realizzare un *trasferimento di senso*, una ripresa del senso e, nello scarto inevitabile (distorsione, *estraneamento*) che crea la lingua d'accoglienza, si tratta di mantenere una fedeltà al messaggio trasmesso. Senza questo mantenimento, senza questo rigore nella fedeltà al 'nucleo semantico' sparisce la tradizione stessa. Il metodo ermeneutico deve, quindi, concepire la traduzione nella sua modalità più tecnica, per valutare contemporaneamente le caratteristiche della lingua di riferimento e quelle della lingua ospitante; deve necessariamente tenere conto dell'originalità dei loro contesti. La traduzione, dunque, non mira ad isolare un contenuto generale di pensiero, un pensiero da estrarre negando le diverse particolarità culturali; al contrario essa è capace di riconoscere queste particolarità culturali e di misurare la loro estraneità. Che la traduzione esista perché è possibile, che essa permetta di mantenere vive le tradizioni nella varietà degli spazi e dei tempi, tutto questo è la prova di un'universalità che è all'opera nella specie

umana. Ma essa non può ridurre le particolarità ad incidenti o a semplici ostacoli nella comunicazione. È necessario pensare insieme la traducibilità delle lingue e delle culture e il fatto della loro singolarità irriducibile. Da questo punto di vista c'è e ci sarà sempre un intraducibile; tradurre questo intraducibile produrrà sempre una «equivalenza senza identità»²⁵.

E ciò che conduce Ricoeur verso un'etica dell'alterità è questa decisione d'accoglienza, ospitalità (*accueil*), che ammette come insormontabile una resistenza alla comprensione e la trasforma nella sfida del riconoscimento (*reconnaissance*). L'altro – nella sua lingua, nei suoi modi, nei suoi gusti, nei suoi riferimenti – rimane opaco. Come andare verso questo 'altrove'? Possiamo lasciare il cerchio della nostra identità? Come fare un salto così difficile al di fuori della nostra nicchia locale, al di fuori di questo spazio del proprio, che a noi sembra così chiaro, così legittimo che l'unico modo di accogliere l'altro ci sembra quello di assorbirlo in noi? Il che equivarrebbe a chiedergli di rinunciare a ciò che noi stessi riteniamo essere la cosa più preziosa: rimanere ciò che siamo. Come fare in modo che, davanti a noi, l'altro resti ciò che è, e che noi possiamo rispondere alla sua venuta, diventando insieme ciò che non siamo? La decisione è innanzitutto morale; si potrebbe chiamare l'imperativo categorico dell'ospitalità. E solo a partire da questa decisione che può svolgersi il lavoro ermeneutico della comprensione. Come se il riconoscimento (*reconnaissance*) aprisse la strada alla conoscenza (*connaissance*). L'accoglienza dell'estraneo, spiega Ricoeur, ci dà accesso alla sua estraneità e questa rivela a noi stessi la nostra estraneità²⁶.

Questa estraneità delle lingue e delle culture è sicuramente il cuore della questione a partire dalla quale Ricoeur si è interessato al problema della traduzione. Ciò che lo affascina – e su cui non smette di tornare nei suoi ultimi testi – non è tanto l'aspetto tecnico (rendere in una lingua ciò che si dice in un'altra), ma il fatto stesso che esistano delle lingue, che esse siano così diverse e che tuttavia noi siamo in grado di comprenderci. Ed è così che le traduzioni, lavorando per ridurre lo scarto, generano, attraverso il testo tradotto, una nuova avventura dell'interpretazione, vale a dire una possibilità di esistere altrimenti, con nuove connotazioni, nuove opportunità di entrare in relazione con un altro corpus di testi; ed entrare nella memoria di un altro pubblico.

Il paradosso della traduzione è che, nel momento in cui riduce lo scarto, ecco che genera nuove differenze. Infatti l'estraneità si disloca, rinasce nell'operazione che doveva scongiurarla. Questo è forse il movimento delle varianti, che le è proprio. Con le lingue non siamo mai sicuri nel nostro rifugio. E questa è, forse, più in generale, la condizione umana. Niente la attesta meglio che questa 'prova dello straniero' a cui abbiamo sottoposto la diversità delle lingue. Il fatto che ci esponiamo a lingue sconosciute o poco note, il fatto che non possiamo ignorare che altri esseri umani altrove non parlino la nostra lingua, tutto questo è sufficiente a mantenere quel sentimento di dolore latente che accompagna la comunicazione all'interno della nostra specie.

²⁵ P. Ricoeur, *Il paradigma della traduzione*, in "Reset", 7 settembre [<http://www.resetdoc.org/story/0000000041>]. Questa posizione ricorda quella di Jakobson che dice: «L'equivalenza nella differenza è il problema cardine del linguaggio e l'oggetto principale della linguistica»: *Problèmes de linguistique générale*, Minuit, Paris, 1963, p. 80.

²⁶ Cfr. in questa direzione la bella analisi di D. Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia, 2008.

Variazione/dispersione: violenza e traduzione

Ma come spiegare questa diversità delle lingue? Stranamente, la risposta di Ricoeur si riduce ad una considerazione: «è così»²⁷. Questa ammissione di impotenza davanti alla contingenza non è comune in questo pensatore che non si stancava mai di mettere in discussione le conoscenze empiriche, per alimentare il suo pensiero e rinnovare il suo stupore. Tuttavia, vi è un elemento di apertura verso un altro approccio, ed è quello che appare nel suo dialogo con il biologo e teorico delle neuroscienze Jean-Pierre Changeux. In questo appassionante dialogo dal titolo *Ce qui nous fait penser*²⁸, Ricoeur testimonia, a proposito di questa nuova scienza relativa al cervello che è la neurobiologia, quello spirito di apertura che aveva mostrato 40 anni prima, in relazione alle nuove conoscenze relative alla lingua, che allora era quella della nuova linguistica (ispirata prima a Saussure e poi a Chomsky).

Lungi dal vedere nella neurobiologia una minaccia per la filosofia, Ricoeur è stato in grado di riconoscerci una maggiore esigenza di perfezionare la conoscenza del rapporto tra il pensiero e le sue condizioni materiali di emergenza e sviluppo (presenti nel cervello). Questo dialogo incontra a più riprese il problema fondamentale dell'evoluzione. Una delle fonti del problema di Darwin era stata l'estrema diversità di specie, che non appariva in sé necessaria; essa dimostrava semplicemente l'ampiezza dei tentativi della vita di realizzarsi in modi sempre nuovi, sulla base delle forme già disponibili e in rapporto ai nuovi ambienti che si presentavano. Changeux sottolinea che Darwin stesso aveva stabilito una possibile analogia tra la diversità delle specie e quella delle lingue. Ricoeur esprime il suo interesse per questa analogia, ma nota subito che «se la pluralità delle lingue corrisponde effettivamente a una distribuzione di popolazione, almeno abbastanza spesso, questa pluralità è coestensiva a un'attitudine comune alla specie umana, l'attitudine al linguaggio: in altre parole, le lingue non sono una proprietà delle specie. Solo l'attitudine a parlare è della specie»²⁹. Il che significa che nessuna lingua locale include ciò che rappresenta un privilegio dell'umanità; questo, aggiunge Ricoeur, delegittima completamente qualsiasi posizione razzista e ogni pretesa di qualsiasi lingua ad affermare la propria egemonia. Non esiste una lingua del paradiso, né una lingua originaria. Con la Arendt, Ricoeur riconosce il fatto primo e inaggrabile della *pluralità umana*. E aggiunge: «La pluralità non è solo linguistica, ma appunto culturale. L'umanità come il linguaggio esiste solo al plurale»³⁰. Questo, spiega ancora Ricoeur, suppone certo anche la *possibilità della discordia* e ci costringe a pensare *l'universalismo come coestensivo a questa pluralità*. In altre parole, si tratta di un *universalismo di distribuzione*.

Pur non dicendo esattamente così, Ricoeur intende andare ancora oltre e abbracciare tutti i livelli, tanto da sottolineare che «la pluralità delle religioni costituisce un altro aspetto del fenomeno della variazione/dispersione che ha luogo all'interno della specie umana e non tra specie distinte»³¹. In breve, la specie umana è capace di differenziazione epigenetica e sembra unica tra le specie animali capace di questo. Le religioni – anche quelle che si rifanno ad una rivelazione – devono superare la prova di questa variazione/dispersione e assumere questa contingenza radicale, se vogliono consentire al

²⁷ P. Ricoeur, *Il paradigma della traduzione*, in "Reset", 7 settembre 2006 [<http://www.resetdoc.org/story/0000000041>].

²⁸ Tr. it. *La natura e la regola*, cit.

²⁹ Ivi, p. 210.

³⁰ Ibid.

³¹ Ivi, pp. 210-11.

loro messaggio di raggiungere una vera universalità. «Le confessioni, le religioni non sono forse come lingue estranee le une alle altre, con il loro lessico, la loro grammatica, la loro retorica, la loro stilistica, che bisogna imparare per penetrarle?»³².

Proporre tale analogia significa non solo prendere posizione per una tolleranza senza compromessi, ma anche affermare in modo inequivocabile la piena legittimità di tutte le credenze.

Ma constatare la realtà plurale delle lingue e delle culture del mondo è sufficiente per affrontare questa realtà? A questo punto ci potremmo attendere delle ipotesi innovative, ispirate alla biologia genetica o alla teoria dell'evoluzione; ma né Ricoeur né Changeux si arrischiano a proporle. La loro prudenza è certamente esemplare. Tuttavia è possibile e legittimo interrogarsi almeno sul significato di questo fatto unico, e cioè che – tra tutti gli esseri viventi, e, soprattutto, tra quelli che vengono definiti come primati superiori – gli esseri umani sono i soli ad aver sviluppato una tale diversità di lingue e culture; e sono anche i soli per cui la comunicazione intra-specie è di fatto così difficile.

Senza essere eccessivamente temerari, si può mettere la cosa in questo modo: è come se la complessità del cervello e la capacità di parlare in un linguaggio – da cui la capacità di produrre rappresentazioni del mondo estremamente complesse e dettagliate – sviluppi anche insiem singolari di espressioni linguistiche: gli idiomi. Come se la variazione/dispersione delle lingue sia stata la conseguenza stessa del potere del cervello di controllare i segni, come se la variazione/dispersione delle lingue sia stata la misura dell'ammirabile attrezzatura mentale che l'evoluzione ha dato agli esseri umani; insomma come se la diversità linguistica, lungi dall'essere la catastrofe di Babele, sia stata invece la prova più chiara di una riuscita dell'evoluzione per il '*phylum*' degli ominidi.

Ma non è troppo affrettato accordare all'uomo una particolarità che abbiamo trascurato di considerare negli animali? La ricerca etologica, dopo mezzo secolo, ha infatti rinnovato la nostra conoscenza relativa ai linguaggi non-umani. Essa ci insegna fino a che punto anche le società animali comunicano in un modo complesso, a livello di intra-specie³³. Ciò che è stato a lungo ritenuto solo un 'verso' o un 'rumore' rivela invece dei codici sofisticati; questo vale per il canto degli uccelli o per i dispositivi d'allerta di alcune scimmie (per citare solo i casi ben documentati). Gli osservatori hanno rilevato che, nonostante la programmazione fisiologica, due cose erano notevoli nella comunicazione, soprattutto in quella degli uccelli e dei mammiferi: i piccoli devono essere tenuti, formati da adulti (perché non sono capaci di far fronte a grandi difficoltà d'adattamento o addirittura sono del tutto incapaci di comunicare e interagire con gli individui della loro specie); potremmo anche parlare, a riguardo, di *culture animali*: sappiamo che i gruppi di balene – e ci sono diverse sottospecie tra loro, con dispositivi sonori differenti – sviluppano delle specie di dialetti originali (come le balene megattere). Gli esperimenti hanno dimostrato che l'introduzione di un individuo in un altro gruppo dello stesso tipo avviene grazie all'adozione piuttosto rapida delle particolarità sonore del gruppo d'accoglienza. La 'traduzione' si dà di per sé, per così dire. Allo stesso modo, ci sono interi gruppi di balene che cambiano – o, meglio, adattano – il loro 'linguaggio', quando si fondono con un altro gruppo (della stessa sottospecie).

³² P. Ricoeur, *Il paradigma della traduzione*, in "Reset", 7 settembre 2006
[<http://www.resetdoc.org/story/0000000041>].

³³ J.L. Renck e V. Servais, *Communications animales*, in "L'Ethologie", Seuil, Paris, 2002. p. 199-225; "Sciences et avenir", *Paroles animales*, Hors série, n. 131, 2002; D. Lestel, *Paroles de singes*, La Découverte, Paris, 1995. D. Lestel; *Les Origines animales de la culture*, Champs Flammarion, Paris, 2003; *Sui problemi dell'evoluzione* cfr. P. Picq et Y. Coppens (a cura di); *Aux Origines de l'humanité*, Fayard, Paris, 2 vol. 2001.

Ma la comparazione migliore non può non venire dai nostri cugini più stretti nell'albero evolutivo: gli scimpanzé. Lo studio delle loro capacità di comunicazione ha dimostrato che, come in altre società animali, i loro sistemi gestuali e vocali presuppongono una formazione che viene assunta naturalmente attraverso la vita di gruppo e cioè esistono degli stili di comunicazione che reggono l'identità di ciascun gruppo. Eppure, nonostante queste variazioni di espressione, si è constatato che uno scimpanzé inserito in un gruppo sconosciuto per lui (al di là del problema della sua accettazione), è in grado di comunicare immediatamente e integrare rapidamente tutti i segni del gruppo ospitante, nonostante gli elementi idioletti delle espressioni usate. La conclusione che si impone dopo queste osservazioni sembra chiara: i linguaggi animali sono stabili e identici in ogni caso e per l'intera specie, nonostante le variazioni locali reali (variazioni mai eccessive); questi linguaggi sono dunque sintatticamente e lessicalmente quasi identici nell'intra-specie: non hanno bisogno di traduzione, ma se mai di adattamento. E questo è possibile proprio a causa della natura limitata del loro rapporto «lessico/grammatica», ma, soprattutto, per dirla con Karl Bühler, un pioniere in questo tipo di ricerca, i linguaggi animali sono capaci di espressione e di indicazione, ma non di descrizione³⁴.

La specie umana è, quindi, l'unica che ha a che fare con il problema della traduzione. Vale a dire che, nonostante la comune capacità di parlare, noi non siamo in grado di comunicare verbalmente con gruppi che hanno lingue molto diverse senza un adattamento o un'educazione lunghi, molto lunghi. Ciò significa diverse cose: 1) solo la capacità di parlare è universale, ma le lingue (cioè i dispositivi dei segni parlati) sono locali e non sono che locali; 2) se l'unica differenza che separa il linguaggio umano dai linguaggi animali è nel fatto che i segni vocali possono rappresentare anche cose assenti (e dunque nella capacità di descrizione), allora dobbiamo concludere che esiste un legame essenziale tra la capacità di rappresentare e il fatto della diversità delle lingue. In breve è perché l'uomo ha un linguaggio vocale rappresentativo – ed è in grado di elaborare nozioni di carattere astratto e usarle al di fuori di una situazione legata ad un'azione finalizzata e applicarle a una molteplicità di interazioni e ambienti particolari – che egli è anche privato della possibilità di comunicare in una lingua universale con i diversi gruppi umani, pur essendo dotato delle loro stesse capacità. Questa conclusione può sembrare paradossale; è tuttavia l'unica logica; e quindi è anche la più stimolante. Restano ora da capire le sue implicazioni.

Si potrebbe dire che i linguaggi delle società animali siano principalmente linguaggi funzionali; *principalmente*, quindi: non solo. È vero che i segni di comunicazione servono per sostenere l'adattamento continuo alla vita comune, le attività di raccolta di cibo, di riproduzione, di difesa, di organizzazione. Ma c'è anche un uso non funzionale di questi segni: espressioni ludiche gestuali e vocali, che consentono di esprimere una vitalità gioiosa. Pertanto, non possiamo opporre in maniera rigida un linguaggio animale, che sarebbe puramente utilitaristico, e un linguaggio umano, che sarebbe l'unico ad avere la capacità di staccarsi dai bisogni.

La cesura è da porre più in là. Riguarda, nel caso del linguaggio umano, la possibilità delle rappresentazioni di staccarsi dai segni, ossia riguarda il fatto che una stessa rappresentazione si associ a più segni o che lo stesso segno possa riferirsi a più rappresentazioni. E questa è semplicemente la *polisemia*. È la polisemia che segna la rottura più profonda con la comunicazione funzionale, perché permette di introdurre un'ambiguità nello scambio linguistico e, con questa, tutta la ricchezza della retorica: doppi sensi, trasferimenti di senso (metafora, cataresi), uso paradossale del senso (ossimoro),

³⁴ K. Bühler, *Theory of language* [1950], Benjamins Pub. Co., Philadelphia, 1990.

sensi combinati tra loro o spostati di livello (metonimia), ecc. L'uomo è un animale retorico. Capiamo, così, che solo il *contesto* permette di delimitare il senso e indicare la referenza. E ogni lingua naturale è eminentemente contestuale. E lo è in due direzioni: in rapporto al *mondo* di cui si parla, e anche in rapporto alla situazione di interlocuzione in cui *ci* parliamo, parliamo l'un l'altro. È perché possiamo 'dire tutto' che assorbiamo o portiamo il nostro mondo nel discorso; ma così, contemporaneamente, ci integriamo l'un l'altro, nel dialogo, e produciamo una lingua locale – puramente locale – un idioma, che appartiene solo a 'noi altri'. E però questo idioma resta comunque traducibile in qualsiasi altra lingua locale, perché la 'località' non nega, ma esemplifica l'universalità del linguaggio come capacità universale di espressione tramite le parole.

Questa diversità/complessità non è solo di ordine semantico, ma anche di forme grammaticali (altra cosa è il problema delle grandi aree linguistiche, dei loro contatti e dei loro eventuali 'mescolamenti')³⁵. Il problema si collega con il primo paradosso; più la capacità di parlare e di astrarre cresce, più la lingua diventa particolare e locale. In altre parole, più il nostro linguaggio è diventato complesso, più il mondo ci è apparso ricco e variegato. In questa logica si può dare un altro significato alle parole di Pascal: «nella misura in cui si ha più intelligenza (*esprit*), si scopre che vi sono molti uomini originali» (*Pensieri*, 17 [213]). Questa diversità, dunque, è l'opposto di qualsiasi uniformità del linguaggio intra-specie degli animali, anche dei più evoluti. Quindi dobbiamo ammettere che *paghiamo l'estremo sviluppo della nostra capacità di parlare con l'estrema diversità delle lingue*. Si può dire lo stesso della diversità delle culture. E, però, nel caso delle lingue, questa diversità apre all'eventuale fallimento della comunicazione tra gli esseri umani, mentre, nel caso delle culture, la diversità può generare una resistenza o addirittura un rifiuto nel riconoscere l'umanità dei gruppi stranieri. Tuttavia, se la comparsa dell'*homo sapiens* va di pari passo con questa dispersione linguistica e culturale (senza che questa cambi nulla nella capacità universale di parlare e comunicare), allora il problema della traduzione è inerente alla questione dell'ominizzazione. Babele non è un accidente. Babele inizia con l'*homo sapiens*.

Questo ci porta al secondo paradosso: è perché noi abbiamo questa capacità incomparabile di espressione – e da qui la cattura e il controllo del nostro ambiente –, è perché siamo in grado di dire tutta questa ricchezza e possiamo comunicarci quello che pensiamo, vogliamo, immaginiamo o desideriamo, è proprio a causa di tutto questo che noi sviluppiamo dei mondi che sono completi, che si impongono a livello locale e che bastano a se stessi. L'uomo è l'animale più idiomatrico proprio perché ha la capacità più universale di esprimersi. Di qui la difficoltà di comprendere la logica di chi-non-è-come-noi; di qui questo pericolo, questa minaccia: *le lingue e le culture tendono a diventare, nell'universo umano, l'equivalente della specie nell'ordine di vita*. In altre parole siamo la specie che ha il più formidabile strumento di espressione e di comunicazione, ma è questa stessa eccellenza – questo potere virtualmente illimitato di dire il nostro mondo in tutti i suoi particolari e di agire su di esso efficacemente – che genera il cambiamento/dispersione delle lingue e delle culture; ed è questo che ci espone al rischio più grande, cioè quello di considerare noi stessi come radicalmente diversi e di porci come stranieri gli uni agli altri. Perché, se è vero che *nella stessa specie* gli animali possono lottare per la conservazione di un territorio o – nel caso dei maschi – per conquistare una femmina o per garantirsi la posizione dominante nel gruppo, resta il fatto, come sottolinea Lorenz, che «non ci è mai capitato di vedere che l'aggressione diventi sterminio della specie in questione»³⁶. Ogni

³⁵ Per quest'area è necessario fare riferimento al lavoro sulla diffusione linguistica in rapporto alla genetica delle popolazioni condotto da Francesco Cavalli-Sforza e i suoi collaboratori. Cfr. *Chi siamo. La storia della diversità umana*, Mondadori, Milano, 1993.

³⁶ K. Lorenz, *L'Aggressività*, tr. it. di E. Bolla, Il Saggiatore, Milano, 2008, p. 16.

specie in quanto tale tende a preservare la propria sopravvivenza. Anzi, di più: sembra che anche le lotte tra specie diverse cerchino sempre innanzitutto la sopravvivenza e trovino, in ogni ambiente, un equilibrio tra cacciatori e cacciati. L'uomo, invece, sembra solo capace di attraversare il limite che lo separa dalla tentazione di una violenza estrema sui suoi simili e questo non per la soddisfazione dei suoi bisogni, ma a causa dell'intolleranza rispetto all'identità dell'altro gruppo. L'animale umano, per la sua stessa possibilità di differenziazione interna *delle lingue e delle culture, avvertite come specie straniere* è esposto ad una tentazione di violenza – e perfino di sterminio – unica nel mondo dei viventi.

Il tragico della 'condizione spezzata delle lingue'

Vi è quindi del tragico nella 'condizione spezzata delle lingue' e della molteplicità delle culture, come se questo fosse il prezzo da pagare per la prodigiosa potenza del linguaggio che ci appartiene: la potenza di parlare con i nostri simili e dire il mondo. Questo tragico nella dispersione non può essere assorbito dalla potenza contraria che ci offre la traduzione, in quanto abbiamo una violenza sconosciuta agli altri viventi, una violenza che devasta la nostra specie fin dalle origini. Noi siamo irrimediabilmente condannati a questa dispersione ed esposti a questa violenza. Eppure questa dispersione è inseparabile dalla diversità che, come quella della vita, costituisce lo splendore del nostro mondo. E questa diversità (e di questo si preoccupa Hans Jonas)³⁷ è minacciata da ciò che la distrugge o la schiaccia. Riflettendo sull'estrema diversità delle culture, Ricoeur (nello stesso testo del 1961 citato nell'*exergo* iniziale) ricorda una celebre affermazione dell'*Etica* di Spinoza: «più conosciamo le cose singolari, più conosciamo Dio»³⁸. La traduzione apre a questa molteplicità uno spazio di lenimento; non l'assicura; ma con Ricoeur possiamo salutarla così: «onore all'ospitalità linguistica!»³⁹.

No, Babele non è un accidente. Tutto è già cominciato nella traduzione.

[tr. it. di Annalisa Caputo]

³⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. a cura di P. Portinaro, Einaudi, Torino, 2009.

³⁸ Spinoza, *Etica*, V, 24: «Quo magis res singulares intelligimus eo magis Deum intelligimus».

³⁹ P. Ricoeur, *Il paradigma della traduzione*, in "Reset", 7 settembre 2006
[<http://www.resetdoc.org/story/0000000041>].