



MIMESIS

**Giornale critico di storia delle idee
Rivista internazionale di filosofia**

Direttori editoriali:

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

Direttore responsabile:

Giovanni Campus

Redattore Capo Centrale:

Enrico Cerasi

Coordinatori di redazione:

Alessandra Pigliaru, Gianpaolo Cherchi, Erminio Maglione

Redattori:

Raffaele Ariano, Luca Basile, Mario M. Bosincu, Marco Bruni, Antonio Catalano, Corrado Claverini, Alfredo Gatto, Giordano Ghirelli, Giuseppe Girgenti, Caterina Piccione, Maria Russo, Valentina Sperotto, Janna Voskressenskaia

Membri corrispondenti:

Fulvio Accardi (Istituto Italiano per gli Studi Storici – Napoli); Raphael Ebgi (Freie Universität Berlin); Luigi Sala (Université François Rabelais de Tours); Michele Giugni (Technische Universität Dresden); Antonio Moretti (Universidade Nova de Lisboa).

Redazioni:

Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione, Università degli Studi di Sassari, Via Zanfarino, 62 – 07100 Sassari.
e-mail: redazione-sassari@giornalecritico.it

Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raffaele – Milano, DIBIT 1 – Via Olgettina, 58 – 20132 Milano.

e-mail: redazione-milano@giornalecritico.it

Comitato Scientifico:

Ronald Aronson (Wayne State University, Detroit, USA), Claudia Baracchi (Università degli studi di Milano-Bicocca), Claudio Bartocci (Uni-

versità degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Università di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Urbino), Gavina Cherchi (Università di Sassari), Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina Crisma (Università Alma Mater di Bologna), Stefano Cristante (Università di Lecce), Massimo Donà (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Catherine Douzou (Université François Rabelais de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rouen), Nicola Gardini (University of Oxford), Filip Ivanović (University of Donja Gorica – Podgorica, Montenegro), François Jullien (Université Paris VII-Denis Diderot), Anna Marmodoro (University of Oxford), Michela Marzano (Université Paris V), Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen (Università di Helsinki), Adriano Prospero (Scuola Normale Superiore di Pisa), Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana), Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architettura di Venezia), Hans Bernard Schmid (Universität Basel), Attilio Scuderi (Università di Catania), Homero Silveira Santiago (USP – Universidade de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)), Emidio Spinelli (Università La Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig), Cristina Terrile (Université François Rabelais de Tours), Italo Testa (Università degli studi di Parma), Francesco Valagussa (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zöller (Ludwig-Maximilians-Universität München).





NUMERO 1/2020

GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

**Critical Journal of History of Ideas
International Review of Philosophy**

TRADUZIONE

TRANSLATION

**A CURA DI
ENRICO CERASI E FRANCESCO MORES**

 **MIMESIS**

Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso le banche dati internazionali per gli studi filosofici *The Philosopher's Index* e *Philpapers*, oltre che presso il database *ACNP - Catalogo Italiano dei Periodici* e *Google Scholar*.

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme etiche ed editoriali indicate sul sito www.giornalecritico.it

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito www.giornalecritico.it a un anno di distanza dall'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica dei numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.



**Fondazione
di Sardegna**



Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 30,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19
20099 – Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca – Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

In copertina: Giuseppe Capogrossi, *Pettini* © GIUSEPPE CAPOGROSSI, by SIAE 2021

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857577494
Issn: 2240-7995
ISSN (online): 2035-732x

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008

Indice

- 7 E. Cerasi, F. Mores, *Nota editoriale / Editorial Note*

La traduzione e l'intraducibile

- 17 A. Tagliapietra, *Il silenzio, ovvero la riserva dell'intraducibile*
33 C. Dolce, *Homo, animal tradens et traditum. Sul rapporto tra filosofia e antropologia del linguaggio*
55 E. Nardelli, *Soggetti di traduzione*
65 A. Giordano, *Due casi di intraducibile: Epepe e il Codex Seraphinianus*

Percorsi di storia delle idee

- 83 F. Moretti, *Aliud dicitur, aliud demonstratur. L'allegoria nel mondo tardo-antico e medievale*
101 F. Mores, *Tradurre Francesco*
117 E. Cerasi, *Il monolinguisimo del cristianesimo. Note sull'ermeneutica religiosa di Feuerbach*
129 C. Boi, *Tradurre, interpretare, tradire. Un caso filosofico: Hannah Arendt*
145 G. Armogida, *Il traduttore scellerato. Pierre Klossowski e il teatro dei simulacri*
165 G. D'Acunto, *Henri Meschonnic e l'arte del tradurre*
175 I. Oggiano, *Riflessione sulla traduzione con Jacques Derrida*
187 S. Hrnjez, *"Più che comunicazione". La traduzione come prassi sociopolitica*

Controversie

- 203 M. Duichin, *«Per la pace perpetua» o «Alla pace perpetua»? Kant tra giustizismo ed escatologia apocalittica*
229 T. Tosi, *Le radici culturali della crisi europea. Filosofia, scienza e arte in Occidente tra il 1850 e il 1930*
245 P. Missiroli, *Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?*

Italian thought

- 265 M. Fortunato, *Giuseppe Rensi: un j'accuse contro il reale*
287 L. Basile, *Pasolini "riformista"? Un'ipotesi di lavoro*

Nota critica

- 309 A. Arsena, *Ernst Jünger e la Sardegna come sineddoche*
315 E. Maglione, *Nietzsche e Kierkegaard filosofi dell'esistenza*

Nota editoriale

Enrico Cerasi, Francesco Mores

Non tradurremo più. Non saremo più immersi in questo *tra* così fecondo che si trova tra una lingua e l'altra in cui i possibili di una lingua si mettono alla prova e si scoprono nell'altra, reciprocamente. In questo *tra* in cui il traduttore può riaprire una lingua a partire dall'altra, farla uscire dal suo conformismo, sollecitarne le capacità. Nel momento in cui ci si allarma per l'esaurimento delle risorse naturali del pianeta e della sua 'biodiversità', perché non ci si dovrebbe preoccupare altrettanto dell'esaurimento delle risorse culturali¹?

Nonostante le apparenze contrarie, il brano citato non è tratto da qualche stralunata visione apocalittica ma da un sobrio analista del nostro tempo. A dire di François Jullien (sinologo e storico della filosofia molto presente nell'attuale dibattito francese), schiacciata tra il cattivo universalismo dell'ormai imperante *globish* e l'altrettanto esiziale ripiegamento su fittizie identità culturali particolaristiche, l'antica prassi della traduzione rischia di scomparire. In altre parole, la vitalità della traduzione non dipende dalla perizia dei traduttori ma dal clima culturale vigente. La proposta di Jullien consiste nella ridefinizione della cultura, che andrebbe concepita non più come stagnante identità ma come scarto, come tensione – staremmo per dire metaforica – tra fenomeni cultural-linguistici differenti.

Senza entrare nel merito dell'interessante proposta del sinologo francese, il numero presente del «Giornale critico di storia delle idee» si limita a constatare che gli uomini, *finora*, hanno in diversi modi tradotto. Con Chiara Dolce si potrebbe arrischiare una definizione (l'ennesima, a dire il vero) dell'uomo come *animal tradens et traditum*, ossia antropologicamente disposto alla traduzione – soggetto e oggetto dell'operazione, come mostra il contributo di Elena Nardelli. Tuttavia, forse reagendo al pericolo paventato da Jullien, buona parte dei contributi vertono sul problema della traduzione nella riflessione contemporanea; in quella che, nel suo saggio, Saša Hrnjez definisce prassi sociopolitica. I casi filosofici di Hannah Arendt e Jacques Derrida (studiati da Caterina Boi e Irene Oggiano) e letterari di Pierre Klossowski e Henri Meschonnic (analizzati da Giuseppe

¹ F. Jullien, *Il n'y a pas d'identité culturelle mais nous défendons les ressources d'une culture*, L'Herne, Paris 2016, tr. it. *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino 2018, p. 48.

Armogida e Giuseppe D'Acunto) arrivano fino alle soglie dell'intraducibilità di opere come *Epepe* di Ferenc Karinthy e il cosiddetto *Codex Seraphinanus* di cui si occupa Alice Giordano.

Retrospezzivamente, ci siamo resi conto che la coppia intraducibilità/traducibilità attraversa come un fiume carsico tutti i saggi raccolti in questo numero del «Giornale». Il saggio di Filippo Moretti sull'allegoria nel mondo tardo-antico e medievale getta un primo ponte per guadare il fiume: il metodo allegorico vive della traduzione e nella traduzione, consentendo alla realtà di diventare intelligibile allo scorrere delle generazioni. La distanza che le separa è ciò che rende, ad esempio, Francesco da Assisi così lontano e così vicino a noi. Il saggio di Francesco Mores mostra che quello che davvero sappiamo di Francesco deriva da pochi testi che sono stati in grado di tradurre la sua esperienza, la quale è a sua volta la traduzione dell'esperienza di Gesù Cristo per come essa è tradotta nei Vangeli. La catena di traduzioni, come l'interpretazione di Schleiermacher, è dunque infinita e giunge fino a oggi, stando qui sulla soglia dell'*Essenza del cristianesimo* che Ludwig Feuerbach pubblicò nel 1841. Nella lettura di Enrico Cerasi, il tentativo compiuto da Feuerbach riassume molti degli elementi che rendono necessario e mai sufficiente l'atto della traduzione: tradurre è un atto critico che ha lo scopo di cogliere il "vero ed essenziale contenuto" del suo oggetto; ma dal momento che quest'atto è sempre incompiuto, riconoscendosi in una parte di intraducibilità, il traduttore si trova davanti a una proiezione retrospettiva. Qualcosa resta, resiste, e non è l'identità tra il testo e la sua immagine, in cui «l'uomo riconosce la propria autentica alterità, il proprio differire da sé stesso, in quel resto teo-logico che resiste a ogni possibile traduzione».

La resistenza, ecco il punto. Essa può assumere diverse forme, come ci mostra Andrea Tagliapietra nel suo bel saggio dedicato al silenzio e all'esperienza dell'intraducibilità che esso rappresenta; ma in questo numero del «Giornale critico di storia delle idee» ha anche quella studiata da Marco Duichin, a partire dal prologo di una delle opere più note di Immanuel Kant, stampata nel 1795:

Se questa scritta satirica sull'insegna di quell'osteria olandese, sulla quale era dipinto un cimitero, valga per gli uomini in generale o in particolare per i capi di stato che non riescono mai a saziarsi di guerre, oppure soltanto per quei filosofi che vagheggiano il dolce sogno della pace, è cosa che possiamo lasciare sospesa².

Sovente tradotta in italiano con il titolo *Per la pace perpetua, Zum Ewigen Friden* di Kant sembra resistere a tutti i tentativi di pacificazione. È un breve testo che illustra un progetto politico di equilibrio o è l'evocazione di una visione apocalittica, tradotta su un'insegna che non lascia dubbi su quale sia il destino dell'uomo (*Alla pace perpetua*)? I lettori di questo numero del «Giornale» troveranno una possibile risposta nel saggio di Duichin. In ogni caso, la breve

² I. Kant, L. Tundo Ferente (a cura di), *Per la pace perpetua*, Rizzoli, Milano 2003, p. 47. (Ciò che abbiamo riportato nel corpo del testo segue immediatamente l'intestazione *Alla pace perpetua*.)

Nota editoriale

storia di una modesta insegna che abbiamo appena riassunto mostra una volta di più come Dio stia sempre nel particolare. Anche nella traduzione di una piccola particella.

Tornando alle grandi narrazioni, inevitabili nel nostro mestiere, nella sezione delle controversie il saggio di Tommaso Tosi sottolinea il rapporto tra l'implosione delle certezze filosofiche, estetiche e scientifiche avvenuta dopo la morte di Hegel e la crisi europea che sarebbe esplosa nel Novecento. Lo studio che Marco Fortunato ha dedicato alla complessa figura di Giuseppe Renzi espone in maniera esemplare uno dei momenti centrali di questa crisi, pressoché assente dal nostro dibattito culturale, ancor affetto da una provinciale esterofilia. Non si può dire altrettanto di Pier Paolo Pasolini, che per diverse ragioni non è stato oggetto dell'*ars oblivionalis* a suo tempo esposta da Harald Weinrich³; il saggio di Luca Basile, tuttavia, suggerisce una prospettiva inedita per leggere in termini gramsciani il pensiero e l'opera artistica dello scrittore friulano, offrendo un contributo notevole alla prospettiva di una nuova identità della sinistra europea. La ricerca di sentieri per uscire dalla crisi, lo si capisce, è la passione di molti di noi. Confrontando «il filosofo della sincerità radicale» (così Andrea Tagliapietra definisce la veridicità kantiana) con la *parresia* cinica dell'ultimo Foucault, Paolo Missiroli cerca una via per sciogliere gli intricati nodi dell'ambivalente dispositivo della persona varie volte esposto da Roberto Esposto.

Tutti questi sono in fondo, almeno nel senso lato di Jullien, esercizi di traduzione, il cui compito minimo consiste forse in un discreto omaggio reso all'antica arte della memoria, unica resistenza concessa alla *lex oblivionis* imperante anche e soprattutto nel mondo della perfetta traducibilità creato dal *Word Wide Web* in cui tutti noi ci muoviamo. Traduciamo per ricordare e ricordiamo le passate traduzioni – forse immemori del fatto che il perdono richiede l'oblio, come testimoniato dall'idiomatico e allitterante *vergeben und vergessen* – vale a dire *forgive and forget*. Ci sia consentito di concludere senza tradurre.

³ Cfr. H. Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München, 1997, tr. it. *Lete. Arte e critica dell'oblio*, Il Mulino, Bologna 2010.



Editorial Note

Enrico Cerasi, Francesco Mores

We won't translate anymore. We won't be immersed in this fertile *interspace* [*entre*] found between one language and another, where one language's possibilities are put to the test and discovered in the other, reciprocally. In this *interspace* where the translator can reopen one language starting from the other, make it exit its conformism, stimulate its capacities. In this moment when we are alarmed about the exhaustion of the planet's natural resources and its 'biodiversity', should we not be equally as concerned about the exhaustion of cultural resources?¹

Although it may appear to the contrary, the quoted passage is not taken from some wacky apocalyptic vision but from a sober analyst of our time. In the words of François Jullien (sinologist and historian of philosophy very present in the current French debate), crushed between the ill universalism of the now rampant Globish and the equally as fatal retreat into fake particularistic cultural identities, the ancient practice of translation risks disappearing. In other words, the vitality of translation does not depend on translators' expertise but on the prevailing cultural climate. Jullien's proposal consists of redefining culture, which should no longer be conceived of as a stagnant identity but instead as a divide [*écart*], a tension – we would be about to say metaphysical – between different cultural and linguistic phenomena.

Without going into the French sinologist's interesting proposal, this issue of the "Giornale critico di storia delle idee" limits itself to noting that *hitherto* people have translated in different ways. With Chiara Dolce, we could venture a definition (the umpteenth, the truth be told) of the human being as an *animal tradens et traditum*, that is, as anthropologically disposed towards translation – subject and object of the operation, as shown by the contribution by Elena Nardelli. Nevertheless, perhaps in reaction to the danger feared by Jullien, a large part of the contributions revolve around the problem of translation in contemporary reflection; in that which, in his essay, Saša Hrnjez defines as socio-political practice. The philosophical cases of Hannah Arendt and Jacques Derrida (studied

¹ F. Jullien, *Il n'y a pas d'identité culturelle mais nous défendons les ressources d'une culture*, L'Herne, Paris, 2016, Eng. trans. *There is No Such Thing as Cultural Identity, but We Shall Defend a Culture's Resources*, Polity, forthcoming (quote is own translation).

by Caterina Boi and Irene Oggiano) and literary cases of Pierre Klossowski and Henri Meschonnic (analysed by Giuseppe Armogida and Giuseppe D'Acunto) then take us to works such as *Epepe* (Eng. trans. *Metropole*) by Ferenc Karinthy, and the so-called *Codex Seraphinianus* dealt with by Alice Giordano, which verge on untranslatability.

In hindsight, we have realized that the untranslatability/translatability pairing is a river silently winding its way through all the essays collected in this issue of the “Giornale”. The essay by Filippo Moretti on allegory in the late antique and medieval world builds a first bridge from which to look down at the river: the allegorical method lives off and in translation, so that the reality can become intelligible to the passing generations. The distance separating them is what makes, for example, Francis of Assisi at once so far and so near to us. The essay by Francesco Mores shows that what we really know about Francis derives from the few texts that have been able to translate his experience, which in turn is the translation of the experience of Jesus Christ as translated in the Gospels. And so, like the interpretation of Schleiermacher, the chain of translations goes on and on, to arrive at the present day, stopping off here at *The Essence of Christianity* that Ludwig Feuerbach published in 1841. In the reading by Enrico Cerasi, the attempt made by Feuerbach sums up many of the elements that make the act of translation necessary but never enough: translating is a critical act whose aim is to grasp the “true and essential content” of its object; but since this act is always incomplete, and the translator recognizes this degree of untranslatability, s/he is placed before a retrospective projection. Something remains, resists, and it is not the identity between the text and its image, in which “the human being recognizes his/her authentic otherness and difference from his/herself, in that theo-logical residue that resists all possible translation”.

Resistance, that is the point. It can take on different forms, as shown to us by Andrea Tagliapietra in his beautiful essay dedicated to silence and the experience of untranslatability that it represents; but in this issue of the “Giornale critico di storia delle idee”, it also assumes the form studied by Marco Duichin, starting from the prologue of one of the most famous works by Immanuel Kant, printed in 1795:

We can leave open the question whether this satirical caption to the picture of a graveyard, which was painted on the sign of a Dutch innkeeper, applies to human beings in general, or specifically to the heads of state, who can never get enough of war, or even just to philosophers who dream the sweet dream of perpetual peace.²

Sometimes translated into Italian as *Per la pace perpetua* [For Perpetual Peace], Kant's *Zum ewigen Frieden* seems to resist all attempts of pacification. Is

² Eng trans. I. Kant, “Toward Perpetual Peace: A Philosophical Sketch” in P. Kleingeld, ed., *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New York: Yale University Press, 2006, p. 67; It. trans. L. Tundo Ferente (ed.), *Per la pace perpetua*, Milan: Rizzoli, 2003.

Editorial Note

it a short text that illustrates a political project of balance or is it the evocation of an apocalyptic vision, translated on a sign that leaves no doubt as to humanity's destiny (*Alla pace perpetua* [Towards Perpetual Peace])? The readers of this issue of the "Giornale" will find a possible answer in Duichin's essay. In any case, the short story of a modest sign that we have just summed up once again shows how God always lies in the detail. Even in the translation of a tiny particle.

Going back to the great narratives, inevitable in our métier, in the "Controversies" section the essay by Tommaso Tosi underlines the relationship between the implosion of philosophical, aesthetic and scientific certainties that happened after the death of Hegel and the European crisis that would explode in the twentieth century. The study that Marco Fortunato dedicates to the complex figure of Giuseppe Rensi gives an exemplary display of one of the central moments of this crisis, barely present in an Italian cultural debate which is still affected by a provincial xenophilia. The same cannot be said of Pier Paolo Pasolini, who for various reasons was not subject to the *ars oblivionalis* – the art of forgetting – exposed in his turn by Harald Weinrich³; the essay by Luca Basile, nevertheless, suggests a fresh Gramscian slant from which to read the Friulian writer's thought and artistic works, offering a notable contribution to the perspective of a new identity for the European Left. Understandably, the search for paths out of the crisis is a passion for many of us. By comparing the "philosopher of radical sincerity" (as Andrea Tagliapietra defines Kant's truthfulness) with the cynical *par-rhesia* of the later Foucault, Paolo Missiroli seeks a way of undoing the complex knots of the ambivalent *dispositif* of the person set out on various occasions by Roberto Esposito.

In the end, in the broad sense of Jullien at least, all of these are exercises of translation, whose minimum task is perhaps to make a discreet homage to the ancient art of the memory, the only resistance granted to the *lex oblivionis*, reigning also and above all in the world of perfect translatability created by the world wide web, in which all of us move. We translate in order to remember and we remember past translations – perhaps oblivious to the fact that in order to pardon, we must forget, as shown by the idiomatic *vergeben und vergessen* – *forgive and forget*: alliteratively untranslatable into Italian.

³ See H. Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, Munich, 1997, Eng. trans. *Lethe. The Art and Critique of Forgetting*, New York: Cornell University Press, 2004.



La traduzione e l'intraducibile



Il silenzio, ovvero la riserva dell'intraducibile

Andrea Tagliapietra (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)

tagliapietra.andrea@hsr.it

English title: Silence, that is, the reserve of the untranslatable

Abstract: Experience offers us a vast phenomenology of silence. There is the silence of God and the silence of man before God, both in the religious version of Jonah and in the logical-philosophical version of Wittgenstein. There is the silence of pleasure but there is still the silence of the most intense pain, the speechless pain of children. Common to them is a u-topia that places them beyond consciousness and discursive praxis. Silence is therefore the place of those experiences that prove to be untranslatable, without which not only language, which is interwoven with silence, but experience would lack its deepest dimension.

Keywords: silence, language, untranslatable, experience, pain.

The rest is silence.
W. Shakespeare, *Hamlet*

Sapere quando non si deve parlare è altrettanto importante della conoscenza di ciò che si deve dire. La pragmatica del silenzio ci insegna che il tacere è, di per sé, una forma di comunicazione, spesso dal forte impatto emotivo, che implica, in sé, il cortocircuito logico per cui, anche non comunicando, ossia rifiutando la comunicazione, in realtà si sta comunicando l'intenzione di non comunicare. Eppure l'ambiguità del silenzio non è soltanto un difetto di comunicazione, il risultato di un equivoco o una strategia omissiva che a volte rasenta la complicità con la menzogna e l'inganno. Il silenzio attesta, all'interno del linguaggio, nei suoi interstizi, dalle pause eloquenti alle lacune dove la parola manca, e fuori del linguaggio, ossia in tutto ciò che circonda l'immensa estensione del dicibile umano, l'esistenza dell'intraducibile. Perché l'intraducibile non è solo ciò che resiste al passaggio da questo a quell'idioma, foss'anche la lingua degli angeli, ma è soprattutto ciò che non può esser detto da alcun linguaggio e che, tuttavia, non per questo il linguaggio rinuncia a testimoniare.

Il silenzio ha una sua semantica che rimanda, come per le parole, alla relazione con il contesto, con le parole dette, con quelle ancora da pronunciare e con



Andrea Tagliapietra

L'orizzonte di tutte quelle parole che non potranno mai essere dette né pronunciate perché, come suggeriva Ortega y Gasset riflettendo proprio sulla *Miseria e splendore della traduzione*, «il parlare si compone soprattutto di silenzi», sicché «un essere che non fosse capace di rinunciare a dire molte cose, sarebbe incapace di parlare»¹.

Detto altrimenti, ciò significa che il tutto, ovvero la totalità dell'essere, è e rimane indicibile e, in questa prospettiva, è forse possibile interpretare, all'inizio del pensiero filosofico, l'opzione radicale della filosofia di Parmenide nei termini di un paradossale «Discorso ridotto al Silenzio»². Infatti, recitano i versi del *Poema sulla natura*, «nomi (*ónoma*) saranno tutte quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere» (fr. 8, 38-39), mentre la verità della filosofia dell'essere implica, pena l'inoltrarsi per l'aspra via dell'autocontraddizione, la sospensione del pensiero come attività discorsiva, vale a dire la necessità del silenzio. Oppure, alla luce della più portentosa ripresa della filosofia parmenidea nell'ambito del pensiero contemporaneo, la concezione di un «linguaggio dove il segno è un senso che è il tutto di cui il senso indicato dal segno è parte – un linguaggio silenzioso e invisibile, guidato dalla convinzione che il silenzio e l'invisibilità possano mettere in risalto il risonante e il visibile»³. Allora, sia in quest'ottica di pensiero inusitata e fiera della sua arcaica “originalità”⁴, che nei più tradizionali scenari dell'inconscio, dell'inespresso, dell'omissione, della lacuna, dell'interruzione, del non senso e dell'incomprensione, il silenzio è il fondamento dell'ermeneutica e il punto di partenza del cammino di ogni interpretazione, ma anche il limite dove necessariamente l'interpretazione finisce per perdersi e arrendersi al silenzio di ciò che resterà ancora e sempre da dire. Chissà se risponde al vero l'aneddoto che si racconta a proposito del principe di Metternich che, ricevendo a Vienna la notizia della morte del suo grande rivale, il diplomatico francese Talleyrand, pare abbia esclamato, assorto e indispettito, “chissà, con questo, che cosa avrà voluto dire?”. Lungi dal costituire quell'esito malinconicamente apocalittico di cui parlava George Steiner – «se il silenzio dovesse tornare di nuovo in una civiltà in rovina, sarebbe un silenzio duplice, forte e disperato per il ricordo della Parola»⁵ –, il silenzio è quel respiro del non detto che rende seria e degna d'attenzione la pronuncia di qualsiasi parola, e che tuttavia, proprio per questo, non ha mai la presunzione assoluta di essere l'ultima.

¹ J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*, in “La Nación”, maggio-giugno 1937, poi in Id., *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid 1932-1986, vol. V, pp. 431-452; tr. it. *Miseria e splendore della traduzione*, il nuovo melangolo, Genova 2001, pp. 29-54, p. 42.

² A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, in 3 voll., Gallimard, Paris 1968, vol. 1, p. 224. Ringrazio l'amico Paolo Salandini per aver richiamato la mia attenzione su questa lettura.

³ E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 569.

⁴ «Il pensiero autentico e radicalmente originale può essere solo quello che riesce a mettere in questione la fede in cui cresce l'intera civiltà occidentale» (E. Severino, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, p. 18).

⁵ G. Steiner, *Language and Silence. Essays on language, literature and inhuman*, Faber and Faber, London 1967; tr. it. *Linguaggio e silenzio. Saggi sul linguaggio, la letteratura e l'inumano*, a cura di R. Bianchi, Garzanti, Milano 2006, p. 11.



Il silenzio, ovvero la riserva dell'intraducibile

A volte, durante un discorso, nello scambio di frasi di una conversazione, nel corso di un dialogo, il silenzio, lasciato cadere al momento opportuno, o incontrato come per caso – *c'est un ange qui passe*, “è un angelo che passa” sogliono allora esclamare i francesi –, finisce per essere più eloquente di molte parole. La cosa non è affatto ignota alle donne e agli uomini di teatro, i quali sanno bene che ciò che fa grande l'attrice o l'attore è, spesso, la magistrale capacità di dosare pause e silenzi, e, quindi, di saperli interpretare meglio delle battute scritte sul copione. Nella musica, la *pausa*, ovvero l'intervallo significativo del silenzio, ha una sua scrittura altrettanto precisa e del tutto corrispondente, per durata, dalla breve alla semibiscroma, a quella delle note musicali. Ma non si tratta solo di sintassi perché, come suggeriva Jankélévitch, la musica, nella sua interezza, si staglia *sul* silenzio e «riprende energia alle sorgenti del silenzio»⁶. E quel silenzio, a differenza di quello sintattico della pausa, rimane pur sempre intraducibile nella grammatica della musica.

Jean-Baptiste Morvan de Bellegarde, un trattatista francese del Seicento che una settantina d'anni più tardi ebbe la ventura di essere plagiato dall'Abate Dinouart e dalla ben più nota *Art de se taire*, elencava non meno di undici varietà di silenzio: «esiste un silenzio prudente e un silenzio artificioso. Un silenzio compiacente e un silenzio canzonatorio. Un silenzio spirituale e un silenzio stupido. Un silenzio di plauso e un silenzio sprezzante. Un silenzio politico. Un silenzio dell'umore e un silenzio del capriccio» (*Conduite* I, 2)⁷. Un suo illustre contemporaneo, il duca di La Rochefoucauld, che invitava ad imparare con cura l'«arte di saper tacere», si limitò a distinguere fra silenzio d'eloquenza, di scherno e di rispetto (*Réflexions diverses* 4)⁸. La meticolosa categorizzazione di questi silenzi ci suggerisce che essi sono tutt'altro che intraducibili.

Lo star zitti può essere una severa forma d'umiliazione di sé – è il caso del voto del silenzio, “grande”, “esatto”, “rigoroso” e “perpetuo”, di alcuni ordini religiosi, come i Trappisti⁹ –, o la più arrogante espressione del disprezzo, che fa dell'atto di tacere il sostituto silenzioso dell'offesa e dell'insulto. In proposito, è opportuno ricordare come il rigido regolamento vittoriano dell'esercito britannico prevedesse, tra i tipi più gravi di insubordinazione, l'“insolenza muta”. Del resto, quando non è apertamente offensiva, la reticenza nella conversazione, cioè la scelta del silenzio quando gli altri parlano, solleva sempre qualche sospetto di asocialità o finanche di misantropia. Nella *Lezione sulla veridicità* del suo giovanile corso di etica, Kant osservava come il reticente, non solo faccia venir meno il

⁶ V. Jankélévitch, *La musique et l'ineffable*, A. Colin, Paris 1961; tr. it. *La musica e l'ineffabile*, a cura di E. Liscani-Petrini, Bompiani, Milano 1998, p. 130.

⁷ J.-B. Morvan de Bellegarde, *Conduite pour se taire et pour parler, principalement en matière de religion*, S. Bernard, Paris 1696, pp. 8-9; cfr. J.A.T. Dinouart, *L'art de se taire, principalement en matière de religion*, Simon Bernard, Paris 1771; tr. it. parziale *L'arte di tacere*, a cura di C. Bietoletti, intr. di J.-J. Courtine e C. Haroche, Sellerio, Palermo 1989, p. 49.

⁸ F. de La Rochefoucauld, *Maximes et Réflexions diverses*, a cura di L. Martin-Chauffier e J. Marchand, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, Paris 1964. Le *Réflexions diverses* furono redatte da La Rochefoucauld fra il 1678 e il 1680.

⁹ *Règlements de l'Abbaye de Nôtre-Dame de la Trappe en forme de Constitutions*, Paris 1690.

piacere comune della socievolezza, ma sollevi inevitabilmente qualche diffidenza nei suoi mancati e potenziali interlocutori. Il suo silenzio, infatti, sembra tradire sempre qualcosa, foss'anche un'altezzosa superbia o l'attitudine e il ruolo dello spione. Quando, richiesta una sua opinione, questo silente personaggio risponde "non mi esprimo", nota Kant, «è come se pronunciasse un giudizio negativo, poiché, se il suo giudizio fosse benevolo, potrebbe ben esprimerlo»¹⁰.

Eppure, il silenzio non varia solo per genere, qualità e intenzione, ma anche secondo i luoghi e i soggetti. Nell'orizzonte delle culture tradizionali il silenzio si addice alle donne, ai bambini e ai servi. La *Politica* di Aristotele, citando un proverbio greco già evocato nei versi dell'*Aiace* di Sofocle (v. 293), affermava che «il silenzio dona grazia alla donna» (I, 13, 1260a 30). Gli esegeti medievali, invece, prendevano a modello la modestia della Vergine Maria, perché nel Nuovo Testamento non v'è traccia che ella abbia parlato più di quattro o cinque volte. La regola del silenzio riguardava anche i fanciulli, per i quali a lungo e ben prima della moderna "invenzione dell'infanzia" come mondo separato¹¹, valse l'antico precetto, tutt'ora in vigore nel galateo giapponese, che "i bambini devono essere visti, ma non sentiti". Inoltre, proverbiale era, in passato, la muta discrezione del maggiordomo, simbolo di fedeltà, cura e disciplina, se non di estrema e ricercata affettazione.

I luoghi del silenzio hanno a che fare con il potere, con il sacro e con il dolore, ovvero là dove il linguaggio sperimenta la massima serietà del suo esercizio, che si misura con l'intraducibile. Il silenzio della chiesa favorisce il raccoglimento della preghiera, come quello del cimitero aiuta la concentrazione della memoria e la malinconia del lutto. Il silenzio dell'ospedale protegge la sofferenza del malato, contrapponendosi al rumore del mondo esterno, ma rivela anche l'improvvisa carenza della parola. Di fronte all'esperienza del dolore e della morte, infatti, "non si sa mai cosa dire". La parola manca, accade l'intraducibile come esperienza concreta. Il silenzio diviene figura dell'isolamento e della solitudine. Dell'abbandono, forse, come scriveva André Neher a proposito del silenzio di Dio dopo Auschwitz¹².

Uno dei capolavori della filosofia del Novecento, il *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein, si chiude, com'è noto, con le seguenti parole: «Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere»¹³. Per Wittgenstein, notava Valent, «il

¹⁰ I. Kant, *von der Wahrhaftigkeit*, in *Vorlesungen über Moralphilosophie*, lezioni tenute all'Università di Königsberg intorno al 1775 e raccolte da appunti degli allievi (ne esistono varie edizioni basate sulla scoperta di nuovi quaderni, cfr. P. Menzer (a cura di), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Pan Verlag Heise, Berlin 1924), Kant's Gesammelte Schriften (d'ora in poi KGS), edizione dalla Königlich Preußischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900-ss., vol. XXVII, t. 1, pp. 444-455; tr. it. *Lezione sulla veridicità*, in id., *Bisogna sempre dire la verità?*, a cura di A. Tagliapietra, tr. E. Tetamo, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, pp. 109-126, p. 111.

¹¹ P. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Plon, Paris 1960; tr. it. *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Bari 1968.

¹² Cfr. A. Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Editions du Seuil, Paris 1970; tr. it. *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

¹³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, (German and English), with an Intr. by B. Russell, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd., London 1922; tr. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1974, p. 82.

Il silenzio, ovvero la riserva dell'intraducibile

linguaggio è contornato dal silenzio, dal silenzioso *mostrarsi* del pensiero»¹⁴. Sembra che Wittgenstein pensi al silenzio come la conseguenza di una doppia depurazione, che consiste nell'aver liberato il linguaggio da quel suo uso distorto che si chiama filosofia e che dà vita al guazzabuglio dei problemi metafisici, ma anche nell'aver emancipato, in qualche modo, la filosofia dal linguaggio, facendo intravedere – almeno così suppone Hadot – una sorta di saggezza silenziosa, ovvero «un ideale inaccessibile che motiva la ricerca senza fine del filosofo»¹⁵.

Qui l'intraducibile, lungi dall'attestare lo scacco del pensiero giunto a quel limite che, come avvertiva la guardinga prefazione dei *Tractatus*, pensare non si può ed è, pertanto, solo il limite dell'espressione dei pensieri, spalanca l'autentica prospettiva filosofica, vocata a far ritorno alla parola, anche e anzi specialmente quando si dovrebbe tacere e rispettare la positivista consegna del silenzio. È ciò che con più coraggio, rovesciando la lettera dell'aforisma wittgensteiniano, affermerà Adorno commentando la titanica battaglia ingaggiata da Hegel con l'intraducibilità del pensiero nel linguaggio: «la Filosofia potrebbe definirsi, sempre che sia definibile, come lo sforzo di dire ciò di cui non si può parlare»¹⁶. Il filosofo viene presentato come colui che, sostando nel silenzio, sorveglia la distanza tra ciò che si dice e ciò che si vuol dire, tra l'impiego dei segni, con il carico di informazioni legato al loro uso, e la forma generale che essi assumono in rapporto al mondo, che evapora nell'ineffabile.

Si preciserebbe così, in chiave logico-linguistica, l'originaria, perché già socratica, *atopia* del filosofo, la sua collocazione tattica *fuori luogo* rispetto ai ruoli della società, alle etichette della cultura e agli effetti delle pratiche dei discorsi e dei saperi¹⁷. La filosofia non è, quindi, né arte, a cui si può ascrivere la prestazione creativa del linguaggio come fare simbolico, né scienza, per cui il linguaggio è veicolo di conoscenza e di trasmissione del sapere. Rispetto alla mobilitazione disciplinare del linguaggio la filosofia si ritaglia la smagliatura elastica di una lacuna, un fuori luogo dove esercitare il suo paradossale *operare inoperoso*. Si tratta di un'*inoperosità* inappropriabile, in cui l'uso del pensiero è irriducibile alla prestazione dei suoi prodotti. Cosa vi sarebbe, infatti, di più inutile e antifunzionale di tradurre ciò che rimane comunque intraducibile?

A partire dal suo luogo atopico e, insieme, ubiquo, dal momento che, come si è detto, il silenzio contorna tutte le parole e ne accompagna ogni eventuale emergenza, il filosofo appare come l'autore di fulminee incursioni nel linguaggio che evitano la via assertoria e la positività affermativa e articolata dei discorsi che

¹⁴ I. Valent, *Crisi del linguaggio e linguaggio della crisi nel Tractatus logico-philosophicus* (1990), in id., *Asymmetron. Microntologie della relazione*, in Italo Valent – Opere, a cura di A. Tagliapietra, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, vol. V, pp. 59-99, p. 63.

¹⁵ P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Librairie Vrin, Paris 2004; tr. it. *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 23-24.

¹⁶ T. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1963; tr. it. *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971, (*Skoteinos ovvero come si debba leggere*, pp. 113-182), p. 129.

¹⁷ Cfr. A. Tagliapietra, *Il filosofo come gaffeur. Per finirlo con l'eroismo del pensiero*, in "Il pensiero" n. 57/1 (2018) (*Fuori luogo*), pp. 29-45.

utilitaristicamente, servono sempre a questo o a quello. Incalzando gli interlocutori con brevi domande che hanno lo scopo di suscitare altrettante, il lavoro del filosofo si insinua negli interstizi, allarga gli intervalli tra le parole, sospende quell'inerzia indaffarata del *dis-correre* – la cui etimologia ci riconduce, appunto, all'immagine di un affrettato e inesausto “correre qua e là” –, che contribuisce a rendere il linguaggio trasparente, ma da cui dipendono i suoi intrinseci effetti distorsivi, le pretese illusorie del suo esercizio. Come recita una delle più belle annotazioni dell'ultima fase della vita di Wittgenstein, c'è nell'evento del pensare una specie di contromovimento patico e dativo rispetto all'intenzionalità del linguaggio e della scrittura, intraducibile al concetto, ma che può essere almeno evocato da una metafora: «Lentamente, simili a bolle d'aria, i pensieri salgono in superficie»¹⁸.

L'orizzonte della comunicazione non coincide con l'orizzonte del tutto. Esiste dapprima una vasta landa, ai confini della parola, verso la quale il linguaggio invia, di volta in volta, quegli spericolati esploratori analogici che si chiamano metafore e simboli. Tuttavia, il dire metaforico, anche nelle sue formule negative o iperboliche, è pur sempre una forma del comunicare sicché, oltre il territorio percorso dagli esploratori del linguaggio, dobbiamo immaginare un altro continente, di cui non si conosce l'estensione, ma di cui, come per il deserto dei Tartari del romanzo di Buzzati, si vede solo l'inizio, e che è assolutamente abitato dal silenzio. È questo il vero e autentico spazio dell'intraducibile, il regno del mistico che Benjamin interpretava come il destino escatologico del *compito del traduttore*¹⁹, che cerca di reintegrare l'infranto della dispersione della lingua nelle lingue, ritrovando solo alla fine, nella realizzazione messianica della storia, la “pura lingua” dell'inizio.

La parola “mistico” è strettamente imparentata con la parola “mistero”, la quale, a sua volta, deriva dal verbo greco *myo*, che significa “chiudersi”, “stare con le labbra serrate”, ma che ha, forse, un'origine remota e immemorabile nell'onomatopea “*mu*”, ovvero in quel suono, sordo e profondo, che esprime, ovunque e in ogni tempo, il lamento straziante e dolente della sofferenza animale che si affaccia sulla soglia dell'esperienza umana del linguaggio e non trova traduzione se non nel gemito. Infatti, cosa c'è di più incomunicabile, di più intimamente intraducibile, dell'esperienza del dolore? Il dolore inchioda e consegna a ciascuno la sua misura. Il dolore è quanto di più proprio, singolare e intrasferibile possa darsi nella vita degli esseri viventi e di quei viventi dotati di linguaggio che sono gli esseri umani. Anche se la storia della cultura ha predisposto, per l'uomo, degli *scenari di senso* entro cui il dolore viene giustificato, compreso e quindi reso, in

¹⁸ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980, p. 121.

¹⁹ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers* (1921) in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, in 7 volumi e 17 tomi, Suhrkamp, Frankfurt a M. 1972-1999, vol. IV, t. 1, pp. 9-21; tr. it. id., *Il compito del traduttore*, in id., *Opere complete* (in 9 volumi), vol. I. *Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2008, pp. 500-511.

Il silenzio, ovvero la riserva dell'intraducibile

qualche modo, *comunicabile*²⁰, di esso si può comunque ripetere quanto Dante, nella *Vita nuova*, diceva della dolcezza dell'amore, ovvero che «'ntender no la può chi no la prova» (XXVI, 11).

La fenomenologia del dolore ci insegna che l'uomo sofferente tende al silenzio, vale a dire al grado zero della comunicazione, o al grido, ossia alla contrazione tautologica del dolore su se stesso. Ma, a ben vedere, ciò che si è detto del dolore può essere esteso anche a tutte le altre emozioni fondamentali dell'essere umano, come la gioia, l'amore, la paura, l'angoscia, il piacere o la stessa felicità. C'è, in queste affezioni dell'animo, un grado variabile di intraducibilità, ossia di silenzio, che ruota attorno al nocciolo duro della singolarità.

In verità, ad un primo esame, parrebbe che il nostro vocabolario sia tanto ricco di espressioni che descrivono il dolore e la sofferenza, quanto invece è effettivamente scarso ed impreciso nel parlare di ciò che riguarda la sfera del piacere. Denis Diderot, nel *Paradosso sull'attore*, sosteneva che i piaceri violenti sono muti come le sofferenze profonde²¹. Eppure del dolore e della sofferenza si può dire che ne parli l'intera letteratura occidentale sin dai suoi inizi – si pensi ad arcaici capolavori come il *Libro di Giobbe* o il *Filottete* di Sofocle –, mentre il piacere ha, in essa, spazi angusti e limitati. Esso viene confinato nella sospensione del principio che precede la caduta, vale a dire all'inizio della peripezia della trama, oppure rappresenta il finale, l'*happy ending* della redenzione, là dove, secondo l'espressione formulare della fiaba, “e tutti vissero felici e contenti”.

Ma qui non si tratta di osservare, come pure ha fatto qualcuno, che il piacere e la felicità non hanno “rendita drammaturgica” semplicemente perché annoiano. La ripetitività di certa letteratura libertina che occupa gli scaffali proibiti delle biblioteche, per esempio, non ne è una prova più di quanto non sia, invece, un sintomo della carenza del linguaggio in proposito. Del resto, non occorrono grandi sforzi per rilevare, come ha notato Hans Blumenberg, quanto esiguo sia il materiale nominale per il piacere, e quanto ricco sia, invece, quello fornito dalla tradizione per l'uggia emotiva e il disagio cerebrale²². Certo, si potrebbe anche produrre l'esempio contrario. Chi, in occasione di un lutto, non si è trovato a pensare “non ho le parole per esprimere questo dolore”?

In un caso simile, tuttavia, forse il fenomeno non deriva dalla mancanza di un vocabolario adatto allo scopo, ma dal fatto che la singolarità presa dall'emozione prova fastidio per l'uso di una terminologia della condoglianza sin troppo consunta e stereotipata o, vuoi anche, al contrario, per quel processo di civilizzazione che, come ha spiegato Norbert Elias ne *La solitudine del morente*, agisce contro

²⁰ Cfr. in proposito l'ormai classico volume di S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986. Mi permetto di rinviare anche a R. Corrado – A. Tagliapietra, *Il senso del dolore. Testimonianze e argomenti*, Editrice San Raffaele, Milano 2011.

²¹ D. Diderot, *Paradoxe sur le comédien* (1773); tr. it. *Paradosso sull'attore*, a cura di P. Alatri, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 103.

²² H. Blumenberg, *Die Sorge gebt über den Fluß*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987; tr. it. *L'ansia si specchia sul fondo*, il Mulino, Bologna 1989, p. 78.

l'espressione di sentimenti intensi e spontanei, impedendo, di conseguenza, una sincera manifestazione del lutto²³.

Ma torniamo al piacere. Non si può negare che un elemento importante della carenza terminologica che coinvolge l'intera sfera del piacere sia di natura culturale, cioè derivi da una certa concezione negatrice dei sensi di matrice cristiano-gnostica, innestata sulla tendenza ascetica e nemica del corpo di uno dei filoni principali della filosofia ellenica, quello riconducibile a Platone e alla sua scuola. Piacere e dolore, afferma Socrate nel *Fedone* platonico (60b 1 – c 7), sembrano opposti, ma in realtà sono inseparabili, come un mostro mitologico che si trovasse ad avere due corpi ed un'unica testa.

Con Platone inizia, quindi, quella *riduzione* del piacere all'isolamento del corpo separato – dalla sua manifestazione dinamica, che è l'anima, dall'interazione continua con il comune, che è l'alterità che noi siamo – che ha senso solo nell'economia di un pensiero, ormai ridotto alla banalità dello stereotipo, che non sa concepire l'anima-corpo nella prospettiva della singolarità effettiva del vivente. Ecco allora che il vocabolario del piacere finisce per avere uno sviluppo limitato e impreciso, ai margini della filosofia, mutuando la maggior parte delle sue espressioni dal gergo della lirica erotica. I mistici medievali, per esempio, alle prese con la descrizione delle gioie dell'estasi spirituale, si vedranno costretti a ricorrere al linguaggio dell'amore sensuale, impiegandolo in chiave metaforica.

Tuttavia, al di là dell'eredità culturale della tradizione platonico-cristiana, la carenza linguistica nei confronti del vocabolario del godimento ha, forse, una motivazione più profonda e, per così dire, teoretica, che risale ad una caratteristica strutturale del piacere che già Aristotele aveva individuato, e che darebbe ragione all'interpretazione dell'esito apofatico del pensiero parmenideo di cui si diceva in precedenza. Nell'*Etica nicomachea* egli affermava che è possibile provar piacere in assenza di tempo: «l'atto di provar piacere, infatti, è un qualcosa che sta tutto (*hólon*) nell'istante presente (*en tô nyn*)» (X, 4, 1174b 9). Epicuro svilupperà questo concetto dichiarando che il piacere perfetto non riceve alcun incremento dal tempo (*Massime capitali* 20). È, a ben pensarci, esattamente il rovesciamento di ciò che avviene con il dolore, la cui essenza *cronica* è uno degli aspetti più evidenti, sia nell'esperienza viva della sofferenza, sia nell'aspettativa e nella paura che il dolore genera in chi non lo sta *ancora* provando.

Insomma, la struttura diacronica del linguaggio si blocca di fronte all'essenza ucronica del piacere, che appare intraducibile. Mentre la terapia del linguaggio può lenire e differire l'esperienza del dolore, inserendosi nel suo vissuto temporale e modulandone le forme, la parola annuncia e congeda il piacere, ma non lo vive. Così del piacere rimangono nel linguaggio solo le tracce più convenzionali, equamente divise fra la banalità romantica della nostalgia, che ne contempla il ricordo, e la ripetitività cieca del desiderio, che non lo raggiunge perché cerca di anticiparlo.

²³ N. Elias, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982; tr. it. *La solitudine del morente*, il Mulino, Bologna 1985.

Il silenzio, ovvero la riserva dell'intraducibile

Del resto, il linguaggio presuppone l'incontro con l'altro, il dialogo, la conversazione e, in essa, la narrazione e lo scherzo assai più che il ragionamento o il calcolo. Al di là dell'utile e delle interpretazioni utilitaristiche delle cosiddette scienze umane, lo scopo delle prime parole è stato, infatti, quello della seduzione, del fascino e della meraviglia. Con le parole non si voleva *far conoscere* qualcosa, ma *farla sentire*, riprodurre nell'altro lo slancio di un'emozione da condividere²⁴. Allora, le parole accompagnavano e sostituivano i gesti, erano, per rimanere nella tradizionale bipartizione del dualismo metafisico, voci della mimica del corpo che esigevano l'attiva imitazione dell'anima. Allora le parole erano miti. Del resto, esempi di questa *comunicazione simpatetica* ci sono forniti dalle osservazioni degli antropologi sul comportamento dei cosiddetti "popoli allo stato di natura", ma possiamo vederla all'opera anche nei neonati, che *sentono e riproducono* le emozioni della madre, o dando uno sguardo alle forme più complesse del linguaggio animale. Ma, l'uomo delle origini, sottoposto continuamente alla tempesta emotiva del linguaggio, non poteva certo resistere a lungo. Così, suggerisce Nietzsche, l'essere umano cominciò subito a sviluppare una sorta di autodifesa dal mondo delle parole, un luogo interiore, intimo e silenzioso, che con il tempo prese il nome di *coscienza*.

Se «è lecito supporre», come ha scritto l'autore della *Gaia scienza*, «che la coscienza in generale si sia sviluppata sotto la pressione del bisogno di comunicazione»²⁵, è anche vero che questo sviluppo mirava alla creazione di uno spazio incomunicabile e intraducibile dentro di sé, in diretta e simmetricamente opposta corrispondenza con quell'altra "mancanza" del linguaggio che la comunicazione primordiale incontrava intorno al mistero supremo della divinità. Si tratta di quel silenzio di Dio a cui si può solo corrispondere con la preghiera di lode, perché qualsiasi altra richiesta è condannata all'intraducibilità, ossia a configurarsi come una domanda senza risposta. Allora non è un caso che il cosiddetto "secondo Wittgenstein", quello delle *Ricerche filosofiche*, dedichi gran parte delle osservazioni che compongono quest'opera alla questione del linguaggio privato, ossia al problema dell'espressione delle nostre sensazioni intime, dei sentimenti e delle esperienze interiori.

L'esempio forse più famoso è quello del bambino che si fa male e grida. «Gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni», cioè «insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore». Allora, conclude Wittgenstein, «Tu dunque dici che la parola "dolore" significa propriamente

²⁴ È singolare come questa funzione mimetica del linguaggio trovi oggi conferma nella scoperta, da parte delle neuroscienze, del comportamento dei cosiddetti *neuroni specchio*, cfr. in proposito, G. Rizzolatti – C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

²⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (I-IV 1882; V 1887), libro V, § 354, ora in Id., *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter & Co., Berlin 1964-ss, Abt. V, Bd. 2; tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964-ss., vol. V, tomo 2, edizione in volume singolo, Adelphi, Milano 1977, pp. 220-223.

quel gridare?» – Al contrario; l’espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido»²⁶. Si tratta, quindi, di una traduzione. Gridare è un gesto istintivo, che accomuna il bambino a quel cane che, sostiene un altro passo delle *Ricerche*, non può fingere (II, XI)²⁷, mentre l’atto di affermare “provo dolore”, a prescindere che esso accada tra sé e sé o nel discorso con gli altri, per una sincera richiesta d’aiuto o per una simulazione intenzionale, è un particolare gioco linguistico, ovvero si inserisce in un comportamento collettivo, pubblico, oggettivo e sociale. Allora, detto in questi termini, lo stato interiore in quanto tale non può che rimanere inespresso, ossia intraducibile.

Anche qui, come per il “mistico” (*Mystische*) di cui parlava, invece, il “primo Wittgenstein”, si dischiude – al di là delle intenzioni del filosofo austriaco che si proponeva, piuttosto, di negare che le nozioni di ineffabile, di trascendenza o, vuoi anche, di interiorità, avessero un qualche senso –, uno spazio, per l’apunto, ineffabile e silenzioso, dove, semmai, «l’assolutamente inesprimibile del *Tractatus* diventa relativo a questo o a quel determinato gioco linguistico»²⁸. Il linguaggio, lungi dall’escludere l’inesprimibile e il silenzio, li produce e li presuppone. Di conseguenza, ogni evento della comunicazione e dell’esperienza umane sembra essere come un piccolo scoglio di parole lambito dall’intraducibile di due immensi oceani silenziosi: quello dell’io (e delle sue profondità psichiche e corporee) e quello di Dio.

Immersa nel mare della Scrittura, inghiottita nel ventre materno di quel “Grande Codice” che la nostra tradizione suole chiamare Bibbia, giace, protetta dalla sua squisita brevità, la piccola gemma grezza del *Libro di Giona*. È il libro del profeta che si ribellò e rifiutò la chiamata di Dio, che visse nel ventre della balena, che annunciò la catastrofe di Ninive, che dopo 40 giorni venne smentito da Dio e che, unico mortale nel grande inventario della Scrittura, negò a Dio una risposta.

Ecco, ora che l’esile trama del *Libro di Giona* ci sta di fronte, qualcuno si ricorderà di questo oscuro profeta, forse scambiando il “grande pesce” con il “mostro marino” del *Pinocchio* di Collodi, che inghiotte e poi sputa mastro Geppetto e il suo ribelle burattino, o con la ben più inquietante balena bianca del *Moby Dick* di Melville, che ha la meglio sull’orgogliosa superbia del capitano Acab. Ma il breve *Libro di Giona*, che con questa immaginifica storia ci seduce e poi ci afferra, è, a sua volta, risposta ad un appello e testimonianza del silenzio. Qui, il grande “Dio degli Eserciti” decide di distruggere Ninive e poi si pente. Giona, adirato con Colui che ha smentito la sua profezia, si sdegna e tace alla domanda

²⁶ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, I, § 244; tr. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, tr. di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999, pp. 118-119.

²⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 298. Rinvio, per il nesso fra il problema del linguaggio privato e la questione della sincerità ad A. Tagliapietra, *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Einaudi, Torino 2003, pp. 480-485.

²⁸ P. Hadot, *Wittgenstein philosophe du langage II*, in “Critique” 150, 1959, pp. 972-983; poi in Id., *Wittgenstein et les limites du langage*, cit.; tr. it. *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, cit., p. 87.

Il silenzio, ovvero la riserva dell'intraducibile

del Signore che gli chiede ragione del suo silente sdegno. È il silenzio dell'uomo, in quest'occasione, a contrapporsi temerariamente alla parola di Dio.

Il libro si chiude, infatti, con Dio che domanda e con Giona che non risponde, così come un altro grande libro della Bibbia, quello di *Giobbe*, si chiudeva lasciando di fatto senza risposta la straziante e ricorrente interrogazione dell'uomo²⁹, che chiedeva a Dio ragione e consolazione per il suo tremendo soffrire. Ma, per dare una "risposta a Giobbe", non occorrerà certo attendere il dotto volume dedicatogli, alla metà del XX secolo, da Carl Gustav Jung³⁰. La piccola gemma grezza del *Libro di Giona*, dal ventre della Scrittura, suggerisce già una risposta figurale, facendo riflettere il silenzio di Dio su quello di Giona e insegnandoci come la fermezza della legge sia prossima alla misericordia dell'amore e del perdono, ma che queste non coincidono mai perfettamente, non sono mai del tutto traducibili l'una nell'altra, sì che rimane sempre quel *resto* di cui l'Amleto shakespeariano diceva che è, comunque, *silenzio* (*Amleto* V, 2, 352).

Infatti, tacere è, oltre che divino, anche umanissimo potere. "Silenzio, entra la corte!", è l'invito con cui si apre la seduta del tribunale. Anticamente il silenzio circondava il sovrano e solo a lui era dato di romperlo. Nel silenzio del segreto, suggerisce Canetti, «sta il nucleo più interno del potere»³¹. Il potere di parlare è, allora, simmetrico alla libertà di tacere, al "gusto del segreto", come lo chiamava Jacques Derrida³², che è cosa ben diversa dalla "congiura del silenzio", ossia dall'omertà organizzata delle società mafiose, o, vuoi anche, dal silenzio e da quel segreto di Stato che tutela il potere nei regimi totalitari e non solo in quelli.

Del resto, anche nell'ambito del silenzio, il comune sentire della modernità sembra tradurre un dovere nella forma di un diritto. Segreto, dal latino *secretum*, participio passato di *secernere*, ossia di *mettere da parte, separare*, descrive il gesto stesso che sancisce l'autonomia della coscienza individuale. Al "dovere di tacere" delle società tradizionali premoderne noi, oggi, sostituiamo il "diritto al silenzio" del singolo, ovvero la legittima pretesa etico-politica dell'individuo all'intimità, al pudore³³, al privato, al segreto, alla non appartenenza nei confronti di gruppi, associazioni e comunità (locali o nazionali, etniche o ecumeniche), alla non condivisione di uno spazio pubblico totalitario sempre più invadente, esibizionista e soprattutto chiassoso.

Lo spazio totalitario *senza silenzio* non è soltanto quello in cui veniamo obbligati a dire tutto dall'incalzare della domanda del "Grande Altro" della società,

²⁹ Nella sterminata bibliografia su questo argomento si veda fra l'altro il recente volume di M. Ciampa (a cura di), *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, Bruno Mondadori, Milano 2005.

³⁰ Cfr. C. G. Jung, *Antwort auf Hiob*, Rascher, Zürich 1952; tr. it. *Risposta a Giobbe*, Il Saggiatore, Milano 1965.

³¹ E. Canetti, *Masse und Macht*, Classen Verlag, Hamburg 1960; tr. it. *Massa e potere*, a cura di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, p. 350.

³² J. Derrida, *Passions*, Éditions Galilée, Paris 1993; tr. it. *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 119-121 e J. Derrida - M. Ferraris, «*Il gusto del segreto*», Laterza, Roma-Bari 1997.

³³ In questa prospettiva mi permetto di rinviare ad A. Tagliapietra, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, Rizzoli, Milano 2006.

ma è anche quello in cui non v'è più alcuna curiosità per l'eventualità della risposta o della non risposta. Anzi, in cui tutte le risposte si somigliano, in cui tutti i dialoghi approdano alla generale uniformità del consenso.

La fine del silenzio, l'obliterazione dell'intraducibile sarebbero, allora, l'inizio dell'indifferenza e la dispersione nella chiacchiera. E se la garanzia suprema della comunicazione, di ogni autentica comunicazione, invece di quell'illimitata disponibilità al dialogo come luogo di ricomposizione delle differenze a cui l'ermeneutica contemporanea esorta – e su cui si modella la stessa politica del dialogo delle attuali democrazie liberali –, non fosse proprio il conflitto, «l'interruzione, la rottura del rapporto, un certo rapporto d'interruzione, la sospensione di ogni mediazione»³⁴, vale a dire quella differenza irriducibile, quel disaccordo incompatibile, quella ferita incurabile, quell'alterità inappropriabile che il silenzio, il rifiuto di parlare, l'impossibilità di dire, l'intraducibile stesso, implicano?

Bartleby, l'indimenticabile scrivano del capolavoro di Melville³⁵, di fronte ai cordiali tentativi del suo principale di “salvarlo” in cambio dell'accettazione del suo ruolo di copista, ossia della sua resa individuale alla mera riproduzione sociale, cioè all'etica inflattiva di Wall Street (quella di ieri come quella di oggi), risponde perveramente *preferirei di no* (*I would prefer not to*). Bartleby, cioè, non dice cosa preferisce, affermando eroicamente la sua alternativa positiva, né protesta energicamente contro ciò che non preferisce, rivendicando polemicamente, ossia negativamente, la sua posizione personale. La formula di Bartleby diviene, quindi, la formula dell'intraducibile, ossia di una affermazione che, come gli enigmi meglio riusciti della sapienza antica e di quella orientale, sembra cancellarsi da sé, secondo una decoinidenza dell'intenzione che conclude nel vuoto, nella vertigine dell'insignificanza.

Emblematico a questo proposito è l'esempio della firma che ciascuno lascia sui documenti e che, come osservava Maurizio Ferraris, «molto più del nome proprio, segna una continuità con l'autore, sembra darci una parte di lui, esattamente come avviene nelle reliquie, che sono parti di un corpo o di un tessuto che è stato in contatto con quel corpo»³⁶. La firma, rispetto alla corretta ortografia, assomiglia ad un errore, ma lo sarebbe solo nella misura in cui la ritenessimo esclusivamente l'espressione di un significato, ossia come pura registrazione trasparente dell'identità sociale dell'individuo, che assomiglia e aderisce alla sua “leggibilità”. Invece, proprio nel momento in cui l'individuo si istituzionalizza e si registra in un documento, appare anche la resistenza del significante e della grafia che, trasformando la scrittura in una sorta di crittografia del sé, in un ghirigoro o in uno scarabocchio illeggibile (da cui spesso non saremmo in grado di

³⁴ J. Derrida, *Buone volontà di potenza (risposta a Hans-Georg Gadamer)*, intervento nell'ambito di un incontro tra Gadamer e Derrida organizzato dal Goethe Institut di Parigi, aprile 1981, tr. it. in “Aut-Aut”, n. 217-218, 1987, p. 60.

³⁵ H. Melville, *Bartleby the scrivener* (1853); tr. it. *Bartleby lo scrivano*, a cura di G. Celati, Feltrinelli, Milano 1991.

³⁶ M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 354.

Il silenzio, ovvero la riserva dell'intraducibile

ricostruire il nome del firmatario se non lo sapessimo già), contraddice l'identificazione, pronuncia il singolare *preferirei di no* dell'intraducibile.

Lo scrivano si rifiuta di copiare e, senza dubbio, si rifiuterebbe anche di firmare – cosa c'è di più ripetitivo, nelle incombenze istituzionali della nostra vita sociale e lavorativa, della necessità di firmare? –, e lo fa, come mostra il finale del racconto, *al prezzo della vita*³⁷. Non del suo *bíos*, cioè dello stile di vita riconosciuto socialmente e della sua identità biografica personale, di cui, per altro, Melville ci fornisce scarse ed enigmatiche informazioni, ma della *zoè*, della vita biologica. Del resto, non c'è alcun eroismo in Bartleby, né volontà di affermazione individuale. Al “palazzo di cristallo”, al desiderio della visione e del controllo panottici della società trasparente dei nostri giorni Bartleby contrappone un sottosuolo, che a differenza di quello del verboso protagonista dei *Ricordi dostoevskijani*³⁸, rimane ostinatamente silenzioso e intraducibile. È il sottosuolo a cui ciascuno non può sottrarsi, il sottosuolo di ciò che accade oltre ogni scelta, il sottosuolo del corpo che vive e che muore. Al di là di ogni condizionamento culturale rimane sempre il senso di sé che dipende dal significato biologico della singolarità mortale, dalla caducità del *dato* di ciascuno.

La singolarità di Bartleby è discreta e silente, ma anche torpida e persino ipnotica. Lo è senza dubbio l'espressione ricorrente della sua formula. Essa dischiude lo spazio estremo della possibilità e del contingente – così almeno la interpretava Agamben³⁹ – e, come il Cristo dostoevskijano della *Leggenda*, risponde al Grande Inquisitore senza l'uso delle parole, con la semplice stilizzazione di un gesto corporeo. Nel caso di Cristo un bacio silenzioso che restituisce enigmaticamente quello di Giuda⁴⁰, nel caso di Bartleby con la gentilezza, altrettanto enigmatica, di un mite replicare e rispondere senza mai dire.

Si tratta di quel *ri-piegarsi* intraducibile dell'essere singolare espresso dalla morte e dalle sue anticipazioni biologiche: il dolore, la malattia, la mutilazione, la disabilità, la vecchiaia. Esso è il dato proprio e incondivisibile del ciascuno in rapporto all'ognuno, ma anche del fondo dell'animalità vivente rispetto all'umanità morale e alla sua presunta differenza specifica. In Bartleby c'è, quindi, una pazienza ontologica che suggerisce come nessun eroismo del fine giustifichi i mezzi, ma che nei mezzi, nella loro perseveranza antieroica, cioè, per dirla con le ultime parole di Deleuze, nell'immanenza di una vita⁴¹, il fine non verrà mai

³⁷ Cfr. A. Tagliapietra, *Al prezzo della vita. Verità, veridicità e sincerità*, in “Alvearium” n. 11 (dicembre 2018), anno XI, pp. 113-130 e id., *L'amico, il filosofo e l'assassino*, in I. Kant, *Bisogna sempre dire la verità?*, cit., pp. 9-72.

³⁸ F. Dostoevskij, *Zapiski iz Podpòl'ja*, in “Epocha” nn. 1-2, 4, 1864, ora in id., *Polnoe Sobranie Socinenij v tridcati tomach*, Nauka, Leningrad 1972-1990; tr. it. *Ricordi dal sottosuolo*, tr. di T. Landolfi, Rizzoli, Milano 1975.

³⁹ G. Agamben, *Bartleby o della contingenza* (1993), in G. Deleuze – G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 45-89.

⁴⁰ F. Dostoevskij, *Brat'ja Karamazovy*, Moskva 1879-1880; tr. it. *I fratelli Karamazov*, tr. di A. Villa, Einaudi, Torino 1993, p. 349.

⁴¹ G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, “Philosophie”, 47, 1995, pp.3-7; tr. it. *L'immanenza: Una vita...*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

tradito e, con esso, non si tradirà neppure il sentimento dell'essere quella singolarità che si è e non si può non essere. Adesso ci appare perspicua quella misteriosa citazione dal *Libro di Giobbe* che Melville mette in bocca all'avvocato davanti al corpo senza vita del suo copista: «dorme con i re e i consiglieri della terra». Da ultimo Bartleby è uno di quei giusti a cui, come a Giobbe, è capitato il compito più paziente e umano, quello interminabile, quello di «costruire sulle macerie»⁴².

Il silenzio di Bartleby richiama il silenzio di quelle particolari vittime innocenti che sono i bambini, ma anche, per analogia singolare, quello dei folli e degli animali non umani. In uno dei brani più intensi e giustamente famosi de *I fratelli Karamazov* (parte II, libro V, capitolo IV)⁴³, prima del racconto della celeberrima *Leggenda del Grande Inquisitore* di cui si è detto, Dostoevskij formula, per bocca di Ivan, l'estremo paradosso morale del dolore dei bambini. Per Ivan nessuna suprema armonia, nessun disegno provvidenziale e, quindi, nessuna vendetta e nessun inferno, per quanto terribili ed eterni, sono in grado di riscattare anche una sola lacrima di un bambino martoriato. Anche l'apoteosi del trionfo dei giusti, anche il tripudio finale del bene, anche la discesa in terra della Gerusalemme Celeste che la religione cristiana immagina a suggello della storia, suonano falsi e incompiuti di fronte all'assurda sofferenza dei piccoli innocenti.

«Esiste in tutto il mondo», mormora il personaggio di Dostoevskij, «un essere che avrebbe la possibilità e il diritto di perdonare?» L'appello di Ivan Karamazov ci obbliga a guardare in faccia l'inefficacia di ogni teoria morale basata sul meccanismo della retribuzione. Dice la teoria della retribuzione: se le sofferenze patite devono essere in qualche modo compensate e, quindi, sostituite, allora si deve ipotizzare l'espiazione finale, ossia un tempo in cui siano possibili il risarcimento e la liberazione. Ma ciò che le lacrime dei bambini e il pianto degli innocenti chiedono è impossibile, ovvero che quello stesso dolore *non sia mai stato patito*. Qui, del resto, anche la soluzione del perdono si mostra impraticabile. Infatti, con il perdono finale e/o con la punizione dei colpevoli, quel dolore, in realtà, non sarebbe come non fosse mai esistito, ma verrebbe solo risarcito, ovvero tradotto e sostituito in altra maniera, ma analogamente, rispetto alla pena retributiva, e successivamente dimenticato. Allora, conclude Ivan, «preferirei rimanere con la mia sofferenza invendicata e con la mia non placata indignazione, anche se avessi torto». Le lacrime dei bambini sono, cioè, intraducibili.

Lo scandalo morale che Dostoevskij scoperchia è il lato occulto della prassi del perdono, ossia, come per il dono, il suo carattere di possibile scambio. Perdonare per davvero, infatti, è estremamente difficile. Ma perdonare può diventare anche una strategia per sottrarsi al peso del dolore, un modo per cominciare a dimenticare, per credere reversibile l'irreversibile, per tradurre l'intraducibile.

⁴² «Perché non sono morto fin dal grembo materno, perito appena uscito dal ventre? Invero adesso giacerei tranquillo, fin da allora dormirei e godrei riposo, con i re e i consiglieri della terra, che usano costruire sulle macerie» (Gb. 3,14).

⁴³ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 324-329.

Il silenzio, ovvero la riserva dell'intraducibile

Finché si soffre, infatti, si continua a ricordare, e solo chi ricorda, semmai, potrebbe, un giorno, iniziare a perdonare.

Ivan sceglie l'esempio della sofferenza dei bambini, non solo perché il bambino è la vittima innocente per antonomasia. Egli sceglie il bambino perché questi è *in-fans*, cioè "senza parola". Allora, il dolore del bambino, un dolore muto di parole, è tutto *in mani d'altri*, è cioè affidato all'interpretazione e alla traduzione altrui. Viene in mente un'altra terribile e stupenda pagina dostoevskijana, quella del sogno di Raskòl'nikov in *Delitto e castigo*. Ecco la scena della cavallina percossa a morte dalla folla inferocita dei contadini russi ubriachi. Mikolka, il padrone, getta il bastone con cui fino a quel momento aveva ripetutamente colpito l'animale persino sugli occhi ed estrae dal carro tirato dallo smunto destriero e sovraccarico di ragazzotti urlanti, una sbarra di ferro: «Attenzione – grida, e con quanta forza ha ne assesta un colpo al suo povero cavallino. Il colpo è piombato, la bestia ha barcollato, s'è accasciata, vuole ancora tirare, ma la spranga le ricade sul dorso con estrema violenza, ed essa stramazza a terra, come se le avessero tagliato tutt'e quattro le zampe d'un colpo. Finitela! – grida Mikolka e, come fuori di sé, salta giù dal carro. Alcuni contadinotti, rossi e ubriachi anche loro, afferrano quel che trovano, fruste, bastoni, la stanga, e corrono verso la cavallina boccheggianti. Mikolka si mette di fianco e comincia a batterla con la sbarra a casaccio sul dorso. La rozza allunga il muso, respira pesantemente e muore»⁴⁴. La tremenda descrizione della crudeltà, pur magistralmente dosata da Dostoevskij in ben quattro pagine che mettono alla prova il lettore, non esaurisce il muto dolore delle lacrime del cavallo frustato e bastonato a sangue, l'occhio dell'animale che ci guarda e piange.

Noi possiamo, come per le lacrime dei bambini evocate da Ivan Karamazov, raccogliere lo strazio della sua sofferenza, noi possiamo denunciare l'abominio del suo dolore e quindi, in ultima istanza, noi possiamo anche permetterci di perdonare i suoi odiosi carnefici a nome suo, in vece della sua voce. L'intero cammino percorso dalla morale del perdono è affidato alla cura altrui, e "altri", s'intende, sono tutti i gradi del legame che possiamo supporre tra lo sguardo di una madre e quello del più distaccato degli osservatori. Ecco perché Ivan si chiede polemicamente se esista in tutto il mondo un essere che possa ed abbia il diritto di perdonare le lacrime degli innocenti, ossia di tradurre in perdono il loro dolore.

Una risposta ingenua e ancora di tipo retributivo potrebbe essere quella che stabilisce che l'unico ad aver diritto di perdonare sia il bambino stesso, la vittima della violenza. Nel *Fedone* Platone immagina le anime degli assassini che, a tempi ricorrenti, emergono dall'abisso infernale del Tartaro e chiamano a gran voce le anime delle loro vittime, implorandole di perdonarli. Solo persuadendole e convincendole al perdono essi mettono fine al loro supplizio, infatti «consiste proprio in questo la pena stabilita per loro dai giudici» (114a 7-b 6). Ma ciò non

⁴⁴ F. Dostoevskij, *Prestuplenie i nakazanie* (1866); tr. it. *Delitto e castigo*, a cura di A. Polledro, Einaudi, Torino 1981, p. 72.

Andrea Tagliapietra

potrebbe accadere nel caso dei bambini di cui parlava Ivan Karamazov, perché la caratteristica estrema dell'innocenza infantile è che essi, come si suppone per gli angeli e come accade per gli animali non umani, soffrono e soffrono molto senza le parole per dirlo, ovvero senza possedere quel silenzio a monte dalle parole che Nietzsche chiamava "coscienza". Questo distingue il loro dolore da quello delle altre vittime senza colpa, adulte, capaci di parlare e, quindi, di tacere, di tradurre e, dunque, anche di perdonare.

È, allora, quello dei bambini e degli animali non umani, un dolore puro, senza lo schermo di una parola e di una storia. Insomma, è un dolore senza identità e senza una possibile giustificazione individuale. Ma proprio per questo il silenzio dei sofferenti privi di parola è intraducibile, è l'affiorare comune della singolarità esposta e infinitamente vulnerabile, senza maschere, né difese. È un dolore ininterpretabile e intraducibile. È un silenzio *oltre* il limite di ogni interpretazione e di ogni traduzione.

Per questo, anche se i carnefici dei bambini e delle vittime senza parola affiorassero dalle acque tempestose dell'inferno platonico, agitando le braccia e urlando la loro pena, invano supplicherebbero il perdono. Infatti, la loro voce risuonerebbe, in quell'antro terribile e oscuro, come nel silenzio, cioè senza che nessuno fosse in grado di ascoltarla e quindi di poterla tradurre.

Homo, animal tradens et traditum.

Sul rapporto tra filosofia e antropologia del linguaggio

Chiara Dolce (Università di Cagliari)

chiaradolce.ferraris@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 31/3/2020 – Accettato il 20/4/2020 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: *Homo, animal tradens et traditum.* On the relationship between philosophy and anthropology of language

Abstract: Man is the only speaking animal, where language is both universal and particular. All men speak, that is, they are capable of objectifying facts in judgments: in this sense, language is the tradition of this logical capacity. But, because of the many languages scattered around the world, not all men can speak to each other: language is a translation, more or less faithful, of other people's judgments. As a speaker, man is an animal that gives, delivers, hands down judgments; but at the same time it receives them. In fact, it passes down judgments precisely because it receives them. In this perspective, prejudice acquires all its value. Translation, as a bridge between fact and idea, the first and the next, the known and the unknown, is a constitutive requirement of life. If it were to fail in human experience, or to take the upper hand over the reality of the facts, the "original language" or the "last man's language" would not be found, but the same man would disappear.

Keywords: language, judgment, protolanguage, idioms, prejudice.

Sommario: 1. Introduzione; 2. *Soli homini datum est loqui*; 3. *Ydiomatibus negotium exercitatur humanum*; 4. *Turris confusionis interpretatur*; 5. Conclusione; 6. Bibliografia

Tutta la terra aveva una sola lingua
e le stesse parole.

Genesi, 11,1

1. *Introduzione*

Quando si pensa al termine "traduzione", e al suo concetto più intimo: *traducere*, "far passare al di là" qualcosa o qualcuno, forse nell'immediato emerge il

ricordo di una qualche fatica, si fa memoria di una pratica non spontanea, non naturale come una conversazione spensierata, ma di un esercizio di pazienza, sia esso verbalmente meccanico o meticolosamente predisposto a tavolino. Nei casi più fantasiosi (e poetici), sovviene forse l'immagine di un barcaiolo che "fa passare al di là" di un fiume qualcuno, consentendogli la conoscenza della "sponda" ignota, naturalisticamente troppo lontana per divenire familiare da se stessa. Ai limiti opposti, la traduzione è l'artificioso, il fittiziamente costruito, fino alla vanità del retorico, inteso non come disciplina letteraria bensì come ostentazione oratoria o scritturale, costruita ad effetto su generici *tópoi*. Ad ogni modo il concetto, quale ne sia la sua coloritura, sempre presuppone una duplicità originaria (l'esistenza di due sponde reciprocamente estranee), tale da *esigere* ed *erigere* il "ponte" della traduzione per non ridurre l'uomo al silenzio della fiera. L'uomo traduce perché parla, si potrebbe dire. Ma, a onor del vero, egli parla perché traduce: se nulla avesse da tradurre (da *trans-ducere*) non parlerebbe. *Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l'uomo impose nomi* (Genesi 2, 19-20). Ovvero: *così l'uomo oggettivò logicamente le cose del mondo*. La traduzione, come primo significato, si può intendere come l'originaria duplicità della condizione umana, per cui la natura è destinata alla cultura, i fatti ai valori. In tal senso, la traduzione è il dramma della vita ridotta all'idea, della situazione logicamente orientata. Solo per la fiera la natura è un vivere privo di traduzione. In senso più specifico – e come secondo significato – va considerata la varietà degli idiomi di cui storia e geografia fanno sfoggio. Così, la traduzione è atto di prudenza (quale saggio provvedere) specificamente linguistica, traduzione del già tradotto, interpretazione di valori altrui, viaggio tra idiomi e giudizi. Un privilegio, questo, in grado di annullare tempo e spazio: nella dimensione della traduzione gli uomini sono tutti vicini e i morti tornano vivi. Ma la traduzione esige un pegno, implica una perdita: nel "far passare al di là", qualcosa si perde, resta al di qua.

E dunque, la traduzione rende testimonianza della complessa condizione dell'uomo: tutti gli uomini parlano; ma non sempre "si" parlano e, quando lo fanno, qualcosa del proprio messaggio resta inespresso, destinato a morire con chi muore, sottratto a quell'eternità a cui ogni uomo anela. Unico il parlare; infiniti e mutanti, morenti e risorgenti, comunque sempre ambigui i modi per farlo. Nella sua saggezza e a partire dal fatto che *homo non nature instinctu, sed ratione moveatur*, Dante aveva ben restituito, nel Libro Primo del *De Vulgari Eloquencia*, la doppia condizione della natura parlante. Se, infatti, è vero che *eorum que sunt omnium soli homini datum est loqui* (2,1) in quanto *cum solum sibi necessarium fuerit* (2,1), va parimenti riconosciuto che *quoniam permultis ac diversis ydiomatibus negotium exercitatur humanum* (6,1); e che *per eandem gentem sermo variatur, ut dictum est, successive per tempora, nec stare ullo modo potest* (9,10). La traduzione, in virtù di ciò, si impone come necessità. Esigenza, questa, dagli antichi natali, cioè dall'infausta *edificationem turris Babel, que 'turris confu-*

Homo, animal tradens et traditum

sionis' interpretatur (6, 5-7). Così, la primordiale lingua che per Adamo fu dono divino, *hebraicum ydioma illud quod primi loquentis labia fabricarunt* (6, 5-7), rimase privilegio dei soli Ebrei. I soli, insomma, preservati dagli affanni della traduzione. Quelli dai quali, diversamente, non fu preservato il resto dell'umanità "orgogliosa", condannata dall'ira di Dio alla "seconda" traduzione, quella delle lingue tra loro, destinata a sovrapporsi a quella originaria dell'uomo che chiama (traduce) le cose per nome.

In Dante, è cosa nota, la naturalità del parlare è espressa dal volgare, diretto discendente (seppur bastardo) di quella "lingua di grazia"; e audacemente scelto per il suo Convivio: qui il poeta manifesta, agli albori della sua divina e volgare Commedia, *lo naturale amore del la propria loquela*. Il poeta ritrova e proclama «il legame della lingua volgare con la realtà più concreta della vita umana»¹. Benché "corruttibile" e "instabile" (ormai irrecuperabilmente distante dalla purezza dell'ebraico materno), in Dante il volgare è nobile in quanto naturale, «appreso spontaneamente fin dall'infanzia»². Il volgare esprime quell'originaria traduzione dei fatti in valori della lingua adamitica che, secondo il poeta, il latino, nella sua fatica di tradurre "a sé" tutti gli idiomi del mondo, ha depotenziato. Questa «è invece una lingua artificiale»³, ma stabile e incorruttibile, in grado di giungere in soccorso «alla instabilità e varietà di queste loquela originarie»⁴ per "ritrovarle" in «una comunicazione universale»⁵. La sua nobiltà, stavolta, risiede nel riuscire a "contrastare", in modo seppur artificioso, il disastro di Babele, in una illusione verbale preadamitica. Certo, ricorda Dante, solo il volgare vanta una tradizione (un *tradere*), di cui il latino resta privo. Solo la lingua naturale ha una storia che inizia col Primo Uomo, fino a che «in seguito alla punizione che Dio inflisse agli uomini per aver edificato la torre di Babele, si formò una molteplicità di lingue»⁶ (si impose un *tradendum*). Ma –ed è questo il nodo problematico che qui si affronta – esistono poi davvero "lingue naturali" e "lingue artificiali"? Può l'uomo, cioè, parlare in modo solo naturale o culturale?

Si è visto come il problema della traduzione inteso nella sua complessità –ovvero non ridotto a tecnica di trascrizione tra idiomi ma assunto in prospettiva più ampiamente antropologica – richiede di volgersi alla condizione permanente e, insieme, transeunte della natura umana, «proprio in quanto l'uomo», spiega il filosofo Giovanni Turco, «è soggetto corporeo che ha la razionalità e la linguisticità come connotati essenziali e definitivi»⁷. Così considerato, il problema sottende «l'esigenza di una necessaria relazione nella comunità umana»⁸ per cui il proble-

¹ G. Ferroni, *La crisi del mondo comunale*, in *Storia e testi della letteratura italiana*, Mondadori, Milano 2006, p. 14.

² *Ivi*, p. 15.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ G. Turco, *Costituzione e tradizione*, ESI, Napoli 2014, p. 202.

⁸ *Ibidem*.

ma della traduzione diviene, in tale prospettiva, una questione di “tradizione”, e mette capo «alla rilevazione dell’uomo come “*animal tradens et traditum*”»⁹. La traduzione è allora relazione, con le cose e con gli altri; giudizio sul mondo e assunzione di giudizi altrui. Necessario, dunque, affrontare la doppia portata del problema e comprendere il rapporto tra “traduzione di fatti” e “traduzione di parole”, tra la traduzione come *tradere* («un trasmettere in quanto vero e buono») ¹⁰ e come *treditum* o *tradendum* («che può riguardare qualsiasi dominio dell’esistenza umana») ¹¹. Una volta affrontate le due “facce” della natura linguistica, filosofica e antropologica essenzialmente, assumendo altresì i limiti dell’atto di traduzione (colpevole o malato) si trarranno le opportune conclusioni. Quindi si dimostrerà che le due assunzioni della questione, sì obiettivamente distinguibili, non sono però separabili. Sempre, nell’esistenza, «il *tradere* trae la sua dignità dal *treditum*» ¹². Proprio perché animale giudicante (traducente il mondo in valore), l’uomo è costitutivamente pregiudicante (erede di giudizi sul mondo), ché i giudizi senza i pregiudizi sarebbero destinati a crollare, come un castello di carta.

2. *Soli homini datum est loqui*

Nell’Anfitrione di Molière, alla domanda di Mercurio: «Dimmi, qual è il tuo destino?», Sosia prontamente risponde: «Di essere uomo, e di parlare». Il destino di Sosia pare non chiamare in causa i valori che la lingua trasmette ma solo l’atto di trasmetterli. L’uomo è per destino *animal tradens*, passante, trasmettente, porgente, donante valori. Senza entrare nel merito del dono morale che ogni umana parola rinnova, qui conviene sostare sulla primigenia tradizione del parlare, in quanto, spiega Robert Spaemann, «diveniamo ciò che siamo esclusivamente attraverso il linguaggio» ¹³. E, in fondo, l’uomo lo sa: ritrovata presso civiltà prive di rapporti reciproci, la concezione del linguaggio come “dono di Dio” «testimonia il rispetto giustamente tributato dagli uomini di pensiero a questa inestimabile capacità umana» ¹⁴.

Il linguaggio, continua traduzione dei fatti in valori, consente di distanziarsi dai propri istinti (quelli nei quali la fiera è prigioniera senza patirne dramma) e di “riflettere” su di essi, interpretandoli secondo ragione: «Il senso dell’istinto si rivela solo là dove l’istinto stesso perde la sua immediata forza determinante ed è compreso come qualcosa di *traducibile* in un linguaggio» ¹⁵. Il *factum brutum* dell’animale, nell’uomo è già parola, è già *tradens*, cioè «possiede già

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 109.

¹¹ *Ivi*, p. 108.

¹² *Ivi*, p. 107.

¹³ R. Spaemann, *Cos’è il naturale. Natura, persona, agire morale*, Rosenberg&Sellier, Torino 2012, p. 97.

¹⁴ H.R. Robins, *Storia della linguistica*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 13.

¹⁵ R. Spaemann, *Cos’è il naturale*, cit., p. 63. Corsivo mio.

un carattere vettoriale. Esso spinge, rende incline (*inclinatio*)»¹⁶. Non a caso le prime esigenze della lingua umana sono parole sensibili, quelle del bambino che dice alla madre di avere fame o sonno o freddo. Qui l'uso della parola è viscerale, carnale, tradotto in ragione a bassissimo grado. «Le parole non significano altre parole, ma cose e stati di cose»¹⁷. Prova dell'origine "sensibile" della traduzione, sono quei termini "linguisticamente primari" rinvenibili in tutte le lingue. Ad esempio, «una sequela più o meno universale secondo la quale i termini che si riferiscono ai colori primari vengono ad aggiungersi in una lingua»¹⁸. Se, cioè, un idioma presentasse due sole parole per i colori, queste indicherebbero il bianco o il nero; se ne presentasse tre, il terzo sarebbe il rosso. Eccetera. Col passare del tempo, le parole "fattuali" cambiano aspetto: sono quelle con cui l'adulto conversa gioiosamente davanti ad una tavola imbandita, in cui, ormai, «il fine naturale dell'assunzione di cibo diventa quasi invisibile»¹⁹. È stato appunto tematizzato, cioè tradotto in un'esperienza più nobile. «Fra le caratteristiche antropologiche dell'uomo c'è anche quella di pronunciare parole che significano a loro volta parole»²⁰. Così facendo, l'uomo si perde negli altri. Se «ogni fiera vive nel centro del proprio mondo»²¹, il linguaggio consente all'uomo di raggiungere gli altri anche nel mero sfamarsi che, pur insopprimibile, si rinnova con promessa di pubblicazione. Il linguaggio è luogo in cui natura e *nòmos* si incontrano per smascherare l'inconsistenza dell'antico conflitto, «l'origine *naturale* del *nòmos* opposto alla natura»²². Così, dalla traduzione di doveri *prima facie*, la parola umana si fa capace di tradurre la meraviglia e innalzarsi alla verità, sommo e nobilissimo atto sovratemporale. «Che noi oggi siamo riuniti qui è sempre stato vero e rimarrà vero per sempre»²³. La verità, fine ultimo della meraviglia infantile (che ripete, instancabile, all'adulto: "Che cos'è?" e "Perché?") nel parlare maturo si fa filosofia, scienza, mistica, poesia, provocando ogni volta la solitudine del finito; assistendone la miseria, accogliendone la morte.

La coappartenenza di natura e *nomos* che la parola manifesta è oggetto di attenzione dell'antropologia filosofica contemporanea, nella quale «il comportamento complessivo dell'uomo viene caratterizzato mediante il concetto di "apertura al mondo", in opposizione al "trovarsi vincolato all'ambiente"»²⁴. Un'apertura che, in Max Scheler, è drammatica e illimitata. Se l'animale, precisa il fenomenologo bavarese, è talmente «corrispondente al proprio stato organico»²⁵

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 138.

¹⁸ C.R. Ember, M. Ember, *Antropologia culturale*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 103.

¹⁹ R. Spaemann, *Cos'è il naturale*, cit., p. 64.

²⁰ *Ivi*, p. 138.

²¹ *Ivi*, p. 67.

²² *Ivi*, p. 34.

²³ *Ivi*, p. 93.

²⁴ E. Coreth, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 62.

²⁵ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 13.

che non può oggettivarlo (dunque nominarlo), il comportamento dell'uomo è «motivato dalla pura essenza di un complesso di intuizioni elevate ad oggetto»²⁶. L'uomo, per natura "asceta della vita", è in grado di «pronunciare un energico "No" nei confronti della realtà sensibile»²⁷. Il "no", quel tutto umano de-realizzare o ideare il mondo, è la parola più umana di tutte. Con essa è dato «tentare di sospendere e annichilire il momento stesso della realtà»²⁸, al riparo da affetti, impressioni, contingenze. Anche in Plessner solo l'animale «è assorbito nel qui e ora. Ciò non gli diviene oggettivo»²⁹. Diversamente, l'uomo vive fuori dal suo "centro", è *ex-centricità*, potenziale *regressus ad infinitum* dell'autocoscienza «al di fuori di ogni legame con lo spazio e con il tempo»³⁰. Ed è il linguaggio «la vera dimostrazione esistenziale della posizione dell'uomo, che si trova al centro della propria forma di vita e quindi oltre essa»³¹. La parola si inserisce in questo *hiatus*, frattura della mediazione tra la vita e il valore; in tal senso, non è né meramente naturale né solo culturale. È, sì, processo naturale quello per cui nei significati assertivi «la struttura fondamentale dell'immediatezza mediata è purificata da tutto ciò che è materiale»³², ma non va scordato che «non c'è il linguaggio, bensì i linguaggi»³³. Ovvero, il parlare è sempre plasmato culturalmente, «nel linguaggio si afferma la legge dell'espressività, a cui sottostà ogni stimolo vitale della persona che pretende realizzazione»³⁴ tale che l'unità dell'intenzione insita nel parlare «si mantiene soltanto nel frazionamento dei vari idiomi»³⁵. Così, non è azzardato affermare il principio per cui «l'intera ricerca di un linguaggio originario sia condannata all'insuccesso»³⁶. E anche de Martino, *mutatis mutandis*, giunge alla medesima conclusione, quando critica i limiti di un'etnologia priva del "lume filosofico", tutta impegnata a «cercare, nel tempo, un primo delle forme singole e del complesso della cultura umana»³⁷. Il problema va impostato in altro modo: l'uomo è già animale culturale, la cultura (lingua, religione, ecc.) non è abito che "traveste" la natura. La cultura come civiltà (linguistica, religiosa, ecc.), certamente può avere una storia. Ma affinché vi sia civiltà, affinché «un linguaggio comunichi e dei valori circolino occorre *progredire* oltre la naturalità trascendente la vita»³⁸. In tal senso, precisa lo studioso, abilità umane come «lin-

²⁶ *Ivi*, p. 112.

²⁷ *Ivi*, p. 127.

²⁸ *Ivi*, p. 128.

²⁹ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Borin-ghieri, Torino 2006, p. 312.

³⁰ *Ivi*, p. 315.

³¹ *Ivi*, p. 362.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941, p. 77.

³⁸ *Ivi*, p. 673.

guaggio, comunicazione intersoggettiva, esprimibilità»³⁹, ebbene tutto ciò non si aggiunge all'umanità ma la fonda «e la mantiene e la svolge, costituendo la sua stessa "norma" che la rende "normale»⁴⁰. Certo, la sola vitalità non è sufficiente a provocare, nell'uomo, l'emergenza morale. De Martino parla di una "pedagogia di distacchi" dalla vita al valore. Come già espresso in Plessner, "non c'è linguaggio" come mero fatto. «La stessa fondamentale norma della comunicazione interpersonale, il linguaggio, l'infante lo trova già foggato dagli adulti, lo apprende dagli adulti»⁴¹. È grazie all'educazione che l'uomo impara a tradurre il fatto in parola e a fare, della situazione, un "mondo". «E col linguaggio tutto il mondo adulto si versa in lui gradualmente, fino al momento in cui diventato adulto a sua volta parteciperà più o meno attivamente alla "storia della lingua»⁴². Natura e cultura si co-appartengono, e la lingua è luogo privilegiato di questa coappartenenza, tanto che «è senza dubbio possibile fare la storia di una parola senza impacciarsi di problemi metafisici e teologici: ma non è possibile far questa storia senza conoscere la natura del linguaggio»⁴³. Ebbene, in cosa consiste la "natura del linguaggio"?

Arnold Gehlen studia la progressiva conquista infantile della capacità di traduzione dei fatti in parola. Per il filosofo di Lipsia, infatti, il linguaggio è la prima manifestazione del "principio dell'esonero", categoria essenziale della sua antropologia quale possibilità di «sciogliere dal mero presente i rapporti col mondo»⁴⁴. Sono cinque le radici del linguaggio, tutte ancora vitali e non già "azioni intellettive", ma «ognuna con una particolare prestazione e una forma inconfondibilmente umana»⁴⁵. Tali radici mettono in luce l'immane fatica con cui l'uomo diviene capace di traduzione logica del mondo. La prima è "la vita del suono", esperienza fonetico-uditiva puramente sensibile, quale «attesa dell'esito, del riudire, adempimento o delusione di quest'attesa»⁴⁶. La si intravede nel balbettio del neonato, quel «*duplice darsi* del suono»⁴⁷ passivo e attivo, per cui il piccolo uomo balbetta e il suono "ricade senza fatica" nel suo orecchio. La seconda radice è "l'apertura al mondo", «l'espressione sonora in risposta a impressioni visive»⁴⁸, dove la lallazione è già «vitalità simpatetica col mondo, scevra da bisogni, sovrabbondante per così dire: un "rivolgere la parola" a quanto si vede, nella pura gioia per esso»⁴⁹. La terza radice è il "richiamo", «l'irrequietudine motoria dei bisogni e delle necessità»⁵⁰ degli strilli infantili recla-

³⁹ E. de Martino, *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002, p. 668.

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ivi*, p. 651.

⁴² *Ibidem.*

⁴³ E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 135.

⁴⁴ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010, p. 101.

⁴⁵ *Ivi*, p. 294.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ivi*, p. 181

⁴⁸ *Ivi*, p. 294.

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

manti l'adulto. La quarta radice è il "gesto sonoro", il suono intenzionato in un'azione come «fase motoria preferenziale»⁵¹. Ne è esempio il gioco infantile, per cui «nel linguaggio resta per sempre conservato un aspetto di soddisfacimento raggiunto»⁵². Qui il bambino coinvolge altri e "gioca" con la traduzione; «denomina poniamo con l'espressione "pipip" tutto ciò che vola: mosche, api, uccelli sotto il mero riguardo del simbolo astratto»⁵³. La quinta radice è il "suono che riconosce": si tratta dei "prodromi" dell'apprendimento linguistico che mostrano «come la parola nasce nel circuito dell'azione e della comunicazione *pratica*, come cioè le connessioni dell'esperienza e delle prestazioni si contraggano nella parola»⁵⁴. Il bambino, ora, è capace di tradurre i fatti in parola ma, beninteso, si tratta ancora di "significati assolutamente vaghi", come quello per cui con "dada" intende i bubbolì o il giocare coi bubbolì o il giocare in generale. E dunque, «dov'è il tronco nel quale tutte le radici crescono?»⁵⁵. È la parola, risponde Gehlen, l'«atto particolarissimo che contiene l'intera struttura sensoria e motoria umana»⁵⁶, inseparabile dal pensiero in quanto, "per universale ammissione" (come egli scrive) è sua epifania, «è appunto la parola stessa»⁵⁷. Il pensiero «è l'intenzione della cosa che corre nella parola»⁵⁸, la quale «tende oltre se medesima»⁵⁹, si fa "ponte" tra coscienza e mondo. La parola traduce la cosa, cioè «la cosa è lì, immota e ferma, imperturbata, ed è posta in risalto solo dalla parola appunto, invitando nella sua oggettiva pienezza»⁶⁰. *Così l'uomo impone nomi*, sta scritto nella Genesi. Solo l'uomo nomina le cose, cioè può «render vivo il mondo. La drammaticità diventa oggettiva, *la parola si trasferisce in un che d'altro* e con esso comincia a fare i conti»⁶¹. La parola è tutta umana traduzione del fatto in *quiddità*, atto di dominio sulle cose, intime e ignorate allo stesso tempo; quindi loro disposizione in piena libertà, «in modo concentrato e nel compimento più alto»⁶².

3. *Ydiomatibus negotium exercitatur humanum*

Ne la fiaba *I tre capelli d'oro del diavolo* dei Grimm, un barcaiolo domanda al giovane che viaggia sulla sua barca: "Che cosa sai?" – "So tutto," risponde quello. "Allora dimmi, per favore" – prosegue il barcaiolo – "perché, devo sempre remare senza che nessuno mi dia il cambio". Sarà poi un diavolo a fornire la risposta: "Quando uno va per attraversare il fiume, deve mettergli in mano la

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 275.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, p. 288.

⁵⁵ *Ivi*, p. 296.

⁵⁶ *Ivi*, p. 297.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 304.

⁵⁹ *Ivi*, p. 305.

⁶⁰ *Ivi*, p. 304.

⁶¹ *Ivi*, p. 300.

⁶² *Ivi*, p. 296.

per tica; allora lui sarà libero, e l'altro dovrà fare il barcaiolo". Il barcaiolo è colui che incessantemente fatica, che in qualche modo si fa carico del dolore di ciò che è stato lasciato e del mistero di ciò che si troverà. Venendo al problema che qui si affronta, la traduzione del tradotto è lavoro incessante; tutti i parlanti ricevono e donano giudizi. In questa fatica ciascuno è chiamato a portare il peso della per tica. Del resto, l'uomo è «essere che lavora ma, anche, si stanca»⁶³. L'uomo è per natura *animal tradens*, passante, trasmettente come un barcaiolo. Ma per questo è anche *animal traditum*, trasmesso, trasportato, come il giovane sulla barca. Ma cosa si intende, qui, per traduzione del tradotto?

È l'atto di traduzione nel senso classico del termine, quello per cui un inglese e un francese tentano di comprendersi. O quello per cui si traduce, per iscritto, dal greco al latino. Ma anche quello per cui, a seconda dell'interlocutore, si adatta il proprio registro verbale a quello dell'altro. È lo sforzo culturale di trasmettere, condividere, interpretare i valori già "prodotti" dalla altrui traduzione dei fatti, propria della appena vista eccentricità personale. Un fatto tradotto è già un mondo trasmesso, ve ne sia o meno consapevolezza. E così, pure ammettendo con Dante che *hac forma locutionis locutus est Adam*, va riconosciuto che anche la lingua di grazia – la prima parlata sulla terra, come pure scrisse nelle *Origines* sant'Isidoro –, fu "abbandonata" ai rischi della traduzione. Ora, il problema della traduzione pone in essere tre distinti problemi, "modi di traghettare" il fiume linguistico: la traduzione come rapporto tra oralità e scrittura; come relazione tra lingue "straniere"; come passaggio tra idiomi o registri entro la propria lingua.

Circa il primo argomento, conviene proseguire con l'esempio dell'ebraico e del suo destino, valutando il peso della traduzione scritta nel suo peregrinare. Se, precisa il linguista Robert Henry Robins, almeno da principio, «il Corano, non si doveva tradurre»⁶⁴, non fu così per la Bibbia. Per il carattere missionario del Cristianesimo, «i contatti fra cristiani e non cristiani implicarono sin dal principio un lavoro linguistico di natura pratica»⁶⁵, contribuendo all'affinamento della scienza linguistica. È cosa nota che fu un santo di origine croata, Sofronio Eusebio Girolamo, il «responsabile della traduzione latina della Bibbia (la Vulgata)»⁶⁶ da manoscritti in greco e in ebraico, il quale perfino dedicò una delle sue lettere (*Epistulae* 57) al problema della traduzione. Ed ecco che in breve tempo, «la prerogativa di essere la lingua biblica aveva fatto meritare all'ebraico un posto a fianco del latino e del greco, come lingua degna di attenzione»⁶⁷, fino a che, col passare dei secoli, «greco, latino ed ebraico furono le tre lingue della cui conoscenza si inorgogliava l'*homo trilinguis* del Rinascimento»⁶⁸. Ora, una lingua può diffondersi e perfino costituirsi ufficial-

⁶³ E. de Martino, *Scritti filosofici*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 166.

⁶⁴ H.R. Robins, *Storia della linguistica*, cit., p. 117.

⁶⁵ *Ivi*, p. 90.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, p. 116.

⁶⁸ *Ibidem*.

mente grazie alla traduzione su carta. Ne è esempio l'italiano, uno dei ceppi latini della *România*, terra dei popoli parlanti la lingua di Roma; in cui pure si parlava romeno, dalmatico, sardo, ladino, provenzale, francese, catalano, castigliano e portoghese. Ebbene, l'origine della lingua italiana chiama in causa la storia della letteratura, in quanto in Italia, «mancando un ceppo politico unificante, la ricerca di una lingua unitaria, e come tale in grado di imporsi, sarà strettamente legata all'elaborazione di modelli letterari»⁶⁹. Nel già citato *De vulgari eloquentia*, Dante si interrogava su quale potesse essere, tra i volgari, il più “*decentiorem atque illustre*”, “cardinale”, “aulico” e “curiale”. Ma nessun volgare aveva, per il poeta, queste caratteristiche. In tali casi, «il valore unitario del volgare può manifestarsi solo grazie all'opera degli scrittori, che costituiscono una curia ideale, “*licet corporaliter dispersa*”»⁷⁰.

Circa l'esistenza di lingue diverse, il problema non sempre coinvolge in modo diretto la vita dell'uomo. «Per la maggior parte della vita noi accettiamo l'uso e la comprensione della lingua materna senza rendercene conto, senza commenti, né discussioni»⁷¹. Ci si imbatte nella traduzione il più spesso in ambito scolastico. E qui essa è affare anzitutto tecnico, cioè emerge come problema essenzialmente fonologico, morfologico, sintattico. Ciò accade sia perché «sebbene l'apparato vocale umano sia teoricamente in grado di articolare un'enorme quantità di suoni differenti, ciascuna lingua ne utilizza solamente alcuni»⁷², sia perché, da lingua a lingua, varia la combinazione di alcuni suoni. Ad esempio, gli anglofoni con difficoltà combinano i suoni *z* e *d*, cosa che ai russi viene spontaneo. È chiaro, poi, che se nella propria lingua le parole si distinguono obiettivamente, al primo impatto con una lingua straniera «una frase potrebbe sembrare un flusso ininterrotto di suoni»⁷³. Inoltre in molte lingue, come l'italiano, il significato di una frase esige un preciso ordine delle parole: soggetto, verbo, e complemento. In altre, l'alterazione o l'aggiunta di un morfema in una parola può mutare il significato della frase. In altre ancora, una sola parola coincide con la frase, esaurendone la sintassi: come la parola “*acimluda*” che, in lingua wischram (parlata presso il fiume Columbia nel Pacifico Occidentale) sta per “Egli te lo darà”⁷⁴.

Una confidenza più matura con la traduzione, impone di trascendere i problemi fonologici e grammaticali. Si comprende, cioè, che «la conoscenza della lingua di un altro popolo è essenziale alla comprensione della sua cultura»⁷⁵. Le lingue sono “spartizioni” di ciò che è comune tra i membri di un popolo (il comunicare è un *com-munis*, un “mettere in comune”). Gli uomini spartiscono la percezione di un fatto tradotto in un simbolo incluso in un sistema appunto linguistico. «I parlanti di lingua inglese, per esempio, sono d'accordo nell'utilizzare

⁶⁹ G. Ferroni, *Dalle origini al 1300*, in *Storia e testi della letteratura italiana*, cit., p. 37.

⁷⁰ G. Ferroni, *La crisi del mondo comunale*, in *Storia e testi della letteratura italiana*, cit., p. 15.

⁷¹ H.R. Robins, *Storia della linguistica*, cit., p. 13.

⁷² C. R. Ember, *Antropologia culturale*, cit. p. 91.

⁷³ *Ivi*, p. 93.

⁷⁴ *Ivi*, p. 95.

⁷⁵ *Ivi*, p. 91.

la parola *green* per il colore dell'erba, sebbene non ci sia modo di confrontare con precisione quale sia la percezione di quel colore tra persone diverse»⁷⁶. Le lingue sono, per questo, diversamente estese, in base ai fatti tradotti e “messi in comune”, dove ogni vocabolario è suscettibile di modificazione e possiede un'estensione «necessaria alla popolazione che parla»⁷⁷. Quella degli Aborigeni australiani, ad esempio, è ricca di parole designanti fenomeni naturali, ma povera di vocaboli aziendali. La linguistica tuttora si interroga sulla straordinaria capacità umana di generare, nello spazio e nel tempo, vocabolari differenti e mutevoli. In generale, resta divisa approccio evolucionista (si pensi a Philip Lieberman o Jeffrey Laitman) per cui «il linguaggio così come noi lo conosciamo nacque solo con l'uomo moderno»⁷⁸ e approccio innatista (specie con Avram Noam Chomsky) per cui «nel cervello esiste un *dispositivo di acquisizione della lingua* che nell'uomo è innato».⁷⁹ La scienza è però concorde sul fatto il linguaggio non dipenda esclusivamente da cause biologiche; «se così fosse tutti gli esseri umani parlerebbero una stessa lingua generata dal cervello»⁸⁰. Al contrario, le lingue reciprocamente incomprensibili sono quasi cinquemila. La variazione linguistica è storica e geografica. Lingue simili tra loro (come italiano, francese e spagnolo) fanno parte di una “famiglia”, come quella indoeuropea, a sua volta risalente a una “lingua madre” di origine remotissima. Ora, il processo di differenziazione delle “lingue sorelle” dalla protolingua è certamente graduale e chiama in causa, in primo luogo, la barriera geografica tra persone (deserti, montagne, oceani). Accade quindi che i vari dialetti di un'unica lingua inizino «ad accumulare una serie di lievi cambiamenti nei tratti fonologici, morfologici e sintattici» fino a che, col persistere della separazione, quelli che prima erano solo dialetti finiscano col divenire lingue vere e proprie, per cui a un certo punto – e qui si impone la traduzione “del tradotto” – «risultano reciprocamente incomprensibili, come nel caso dell'inglese e del tedesco moderni»⁸¹. Ma i processi di differenziazione di una lingua sono anche storici e talvolta l'esito è opposto: non la raffinazione del dialetto a lingua, bensì la riduzione di una lingua a dialetto. Si pensi di nuovo all'italiano: il suo imporsi come lingua nazionale sarà «il frutto di un lungo processo che comporterà, come risolto inevitabile, la riduzione di gran parte delle realtà linguistiche al rango di dialetti»⁸². Infine, le lingue si differenziano per cause sociali, come nell'India settentrionale, in cui la comunicazione tra caste è inibita, tanto che gli “intoccabili” parlano un idioma diversa dal resto della popolazione, affatto condiviso.

Ultimo “affanno” della traduzione del tradotto è facoltà spontanea, promiscua e impercettibile, entro la propria “patria” linguistica. Conviene precisare

⁷⁶ *Ivi*, p. 83.

⁷⁷ *Ivi*, p. 88.

⁷⁸ *Ivi*, p. 87.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, p. 100.

⁸² G. Ferroni, *Dalle origini al 1300 in Storia e testi della letteratura italiana*, cit., p. 37.

che ogni lingua è un “sistema aperto”, cioè in essa «le articolazioni linguistiche vengono combinate in vari modi per produrre significati diversi»⁸³. Si consideri di nuovo l’inglese. «Per esempio, si possono unire *care* e *full* per produrre un certo significato (*carefull*, “attento, accurato”)⁸⁴. Così facendo, «è possibile formulare espressioni che non sono mai state pronunciate prima. Di fatto, noi continuiamo a creare nuove frasi e nuove proposizioni»⁸⁵. Il caso più evidente della natura “aperta” della traduzione è il *pidgin* generantesi laddove «gli imperi coloniali europei stabilirono imprese commerciali»⁸⁶. Si tratta di un miscuglio linguistico mancante di tasselli coesivi propri degli idiomi di “società integre”, come preposizioni o verbi ausiliari. Dal suo persistere emerge sovente il creolo, con l’incorporazione di buona parte del vocabolario della lingua dominante in una grammatica ibrida e perciò caratteristica: «Tutte le lingue creole esprimono il futuro e il passato con la stessa forma grammaticale»⁸⁷. In generale, guerre e dominazioni sono causa di “conquiste” lessicali. Ad esempio, «la conquista normanna introdusse in Inghilterra il francese»⁸⁸ con la conseguenza dell’acquisizione nell’inglese di parole latine e francesi. Nella Sardegna ispanica si parlava campidanese, logudorese, arborense, gallurese, sassarese, nuorese barbaricino insieme a castigliano, catalano, tabarchino. Ed oggi, sull’isola, persiste ancora un certo bilinguismo dove il passaggio dal sardo all’italiano (e viceversa) è vissuto come fatto normale. Altro caso di traduzione “in patria” fu la diglossia di latino e volgare nell’Italia medievale. La traduzione fungeva da «distinzione tra funzioni diverse: quella della comunicazione scritta (culturale o giuridica) e quella della comunicazione orale e quotidiana»⁸⁹. Insomma, la traduzione è un fatto naturale quando, nel quotidiano, «una lingua viene parlata a casa, l’altra a scuola, al mercato o in sedi pubbliche»⁹⁰. Vi è un ultimo tipo di traduzione “domestica”. Quello che marca la distanza tra persone o generazioni. Proprio perché “sistema aperto”, la lingua muta già in pochi decenni. Spesso giovani e anziani, pur abitando nel medesimo luogo, usano parole diverse per definire la stessa cosa: l’anziano chiama “simpatia” il primo innamoramento, il giovane “flirt”. O si interpellano, l’uno con l’altro, per opposte esigenze di traduzione: l’anziano può stentare a tradurre vocaboli del web e il giovane quelli del lavoro agricolo. Infine, uno sforzo di traduzione può instaurarsi per marcare differenze anagrafiche o sessuali. «Per esempio, una bambina si rivolge a un’amica della madre dicendo “Mrs Miller”, mentre questa la chiama “Sally”»⁹¹. O si pensi ai nativi americani koasati: «In

⁸³ C. R. Ember, *Antropologia culturale*, cit., p. 87.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ C. R. Ember, 95.

⁸⁶ *Ivi*, p. 88.

⁸⁷ *Ivi*, p. 89.

⁸⁸ *Ivi*, p. 101.

⁸⁹ G. Ferroni, *Dalle origini al 1300 in Storia e testi della letteratura italiana*, cit., p. 33.

⁹⁰ C. R. Ember, *Antropologia culturale*, cit., p. 111

⁹¹ *Ivi*, p. 109.

alcuni casi i maschi e le femmine usavano terminazioni verbali differenti»⁹². Così, gli uomini traducono i fatti del mondo e, a vario grado, il già tradotto di questi fatti. Resta da comprendere cosa accade qualora si smetta di tradurre.

4. *Turris confusionis interpretatur*

Nel *Faust* di Goethe si vede l'omonimo protagonista alle prese con gli affanni della traduzione della parola “*logos*” dal Vangelo di Giovanni, tradotta prima con “senso” (*Sinn*), poi con “forza” (*Kraft*), quindi –manifestando con entusiasmo il tradimento insito in ogni traduzione («Lo spirito mi assiste. Ecco: ho trovato!») – con la parola “azione” (*Tat*), che stravolge definitivamente il sostantivo greco ben poco pragmatico. Ogni traduzione implica la perdita di qualcosa, si era detto. Va tenuto conto del fatto che la perdita di qualcosa è parte del destino del finito. Certo, non sempre è innocua. A volte può costituire un vero e proprio tradimento, cioè uno stravolgimento dei giudizi altrui, strategicamente obliati, o colpevolmente rovesciati. Ora, dal momento che si è parlato di traduzione in due sensi, ovvero come oggettivazione formale dei fatti e come interpretazione del tradotto, conviene trattare dei rischi della traduzione in entrambi i sensi. E dunque, come crisi della parola, dallo smarrimento del *quid* fino a quella del *quomodo*; e come rifiuto dei giudizi altrui, con la sovrapposizione del proprio *quid* al *quid* altrui. Si comincia da questo senso, che poi è quello che più comunemente si intende quando ci si riferisce al “tradimento” della traduzione: l'interpretazione orientata delle parole altrui, che, dal semplice “equivoco” comprende anche il caso limite del divieto all'uso della propria lingua per l'imposizione di un'altra coercitivamente tradotta. In allegoria, si tratta di quel giovane che dice al barcaio: “So tutto”. Ma poi mostra di non sapere tutto, anzi di sapere pochissimo, costretto a chiedere le cose al diavolo dai tre capelli d'oro.

L'equivoco è forse la più frequente esperienza di crisi della traduzione di parole altrui. Specialmente il fraintendimento è frequente nelle conversazioni occasionali, i cosiddetti “convenevoli” a volte di dubbia interpretazione, specie per parlanti di differente etnia. «In alcune società, per esempio, ci si saluta dicendo: “Dove vai?”, o “Cosa stai cucinando”? Frasi simili potrebbero suonare scortesie a un nordamericano»⁹³. Gli indiani *athapaskan* di lingua inglese che vivono in Canada, per evitare fraintendimenti perfino «preferiscono evitare di parlare con un canadese bianco, salvo i casi in cui conoscano il punto di vista di questo interlocutore»⁹⁴. Vi è poi, del medesimo tenore, l'intraducibilità di espressioni che, fuori dalla forma dialettale, perdono forza e parte del loro senso. Le contadine che de Martino incontrava in Lucania, quelle “impietrite” o “raggelate” dal lutto si definivano *attassate*, termine intraducibile se non con

⁹² *Ivi*, p. 110.

⁹³ *Ivi*, p. 108.

⁹⁴ *Ivi*, p. 113.

significazioni «adombrate nelle rozze descrizioni»⁹⁵. Stessa cosa per il salentino *scazzicare*, usato per descrivere lo stato di crisi dei tarantolati, privo di vocabolo corrispondente in italiano⁹⁶. O per l'*affascino* della bassa magia cerimoniale del Sud, solo ambigualmente tradotto come «forza ostile che circola nell'aria, e che insidia inibendo»⁹⁷. Il più noto studio sul rapporto tra intenzione di chi parla ed «espressione di intenzione» è quello della filosofa Elizabeth Anscombe, che nel suo *Intention* mostra come non sempre le parole altrui ci consentano di tradurre le intenzioni delle azioni descritte. «Semplicemente lo voglio, è tutto»⁹⁸: resta il dubbio se intendere queste parole come «ragioni per agire»; o come «una obiezione all'esser disturbato dalle domande»⁹⁹; o come un «portare a termine qualche occupazione futile»¹⁰⁰. La traduzione dell'intenzione, qui, è in crisi.

Altra crisi della traduzione, meno quotidiana (se non si è traduttori per mestiere) ma più classica, riguarda la fedeltà nell'interpretazione di un testo scritto, dilemma antico quanto l'uomo. Gli affanni faustiani di traduzione, ancora oggi vedono l'ebraico al centro dell'attenzione degli esegeti biblici, dato il recente problema di come tradurre al meglio l'"indurre" del *Padre nostro* cristiano, dove la canonica interpretazione di san Girolamo da un calco dell'originale greco col significato di "spingere verso" (spingere: *ago/duco* – verso: *eis/in*), pare ormai delegittimata dal verbo "abbandonare". Del resto, già lo scriba Gesù Ben Sirach, traduttore del manoscritto del nonno, al prologo del Siracide metteva in guardia il lettore dai rischi di traduzione dell'ebraico in altre lingue:

Siete dunque invitati a farne la lettura con benevolenza e attenzione e a perdonare se, nonostante l'impegno posto nella traduzione, sembrerà che non siamo riusciti a render la forza di certe espressioni. Difatti le cose dette in ebraico non hanno la medesima forza quando sono tradotte in altra lingua. E non solamente questa opera, ma anche la stessa Legge, i Profeti e il resto dei libri conservano un vantaggio non piccolo nel testo originale.

Ci sono casi in cui la traduzione è imposta politicamente, pena conseguenze giuridiche. La conquista militare di un territorio può implicare «pesanti pressioni sul popolo vinto affinché esso impari a utilizzare la lingua dei vincitori»¹⁰¹. Strategicamente, una tale coazione alla traduzione principia dai piccoli, in quanto «nel momento in cui i bambini smettono di imparare la lingua d'origine, l'idioma dei vinti è destinato a scomparire»¹⁰², e la sua cultura appresso. È il caso della Sardegna,

⁹⁵ E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 79.

⁹⁶ Cfr E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Net, Milano, 2002, pp. 64-5.

⁹⁷ E. de Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 15.

⁹⁸ G.E.M. Anscombe, *Intenzione*, Edusc, Roma 2016, p. 150.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 150-151.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 151.

¹⁰¹ C. R. Ember, *Antropologia culturale*, cit., p. 102.

¹⁰² *Ibidem*.

per secoli «di forma radicalmente ispanica, perché le sole lingue utilizzate furono il catalano, il sardo e il castigliano»¹⁰³, la quale, in mani piemontesi dal Trattato di Utrecht del 1713, subì una improvvisa coazione alla traduzione dallo spagnolo all'italiano. Certamente, in questa vicenda «la preoccupazione destata dalla diffusione dello spagnolo e del catalano non è solo “linguistica”»¹⁰⁴ ma rappresenta «il passaggio dall'ecumene della *Christianitas* (ancora difesa dall'impero di Carlo V e dalla monarchia dei suoi successori ispanici) all'Europa»¹⁰⁵. Fu, dunque, una dominazione linguistica *perché* politica, dal momento che la straordinaria varietà linguistica dell'isola (prima menzionata) costituiva «per i funzionari piemontesi un ostacolo ad ogni tentativo di “assorbimento” della realtà sarda nella sfera culturale italiana»¹⁰⁶. Dapprima, l'italiano fu imposto a tutti nei contesti formali e, ai soli viceré, anche in quelli informali: a questi restava lo spagnolo «solamente nella prassi scrittoria con l'assoluto divieto di un suo utilizzo nella comunicazione orale»¹⁰⁷. Dopo appena qualche decennio di concessione dell'uso della lingua nazionale, sull'isola «l'atteggiamento di tolleranza verso lo spagnolo cesserà, a partire dal 1760, con il divieto di usare lo spagnolo in ogni modalità comunicativa, allo scopo di accelerare il processo di osmosi della classe dirigente del regno»¹⁰⁸. Col decreto regio del 25 luglio 1760, venne soppresso il rapporto paritetico fra le due lingue, fino al divieto, posto in vigore dall'oggi al domani, «di usare la lingua spagnola in qualsiasi contesto»¹⁰⁹, pena multe o prigionia. Si estese perciò l'uso obbligatorio dell'italiano alla didattica, raggiungendo le classi povere e giovanissime. «Con l'impiego dell'italiano quale lingua ufficiale»¹¹⁰, si attuava la politica savoiarda: isolare le frange filo-iberiche e inserire sull'isola i funzionari piemontesi. Fu una sorta di “apostolato laico” in cui «tutti gli strumenti dovettero piegarvisi»¹¹¹, anzitutto lingua e letteratura, a servizio della “cultura europea”: «Strati sociali fino ad allora ignorati divennero i soggetti cui, in maniera particolare, erano destinati i più disparati messaggi»¹¹², secondo il convincimento “tutto illuministico” «di poter avviare, proprio in questo modo, il rinnovamento della società»¹¹³. Restava sì concesso l'uso del sardo, ma «presto anche l'idioma sarebbe stato ridotto da lingua parlata nel periodo ispanico a dialetto dell'italiano»¹¹⁴.

¹⁰³ E. De Tejada, *Sardegna ispanica*, Solfanelli, Chieti 2020, p. 83.

¹⁰⁴ I. Loi Corvetto, *La Sardegna plurilingue e la politica dei Savoia*, in Sala di Felice E., Loi Corvetto I., a cura di, *Lingua e letteratura per la Sardegna sabauda tra ancien régime e restaurazione*, Carocci, Roma 1999, p. 58.

¹⁰⁵ G. Turco, *Antispagnolismo ed unitarismo risorgimentali. Tra storiografia e teoria giuridico-politica*, in De Tejada E., *Sardegna ispanica*, cit., p. 39.

¹⁰⁶ I. Loi Corvetto, *La Sardegna plurilingue e la politica dei Savoia*, cit., p. 47.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 48.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 47.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 48.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 50.

¹¹¹ G. Marci, *In presenza di tutte le lingue del mondo*, CUEC, Cagliari 2005, p. 126.

¹¹² *Ivi*, pp. 127-8.

¹¹³ *Ivi*, p. 128.

¹¹⁴ E. De Tejada, *Sardegna ispanica*, cit., p. 80.

Come anticipato, i limiti della traduzione non consistono soltanto nella crisi del già tradotto, cioè in quelli incontrati da Gesù Ben Sirach, dagli indiani athapaskan o dai sardi costretti all'italiano dal biglietto regio del 1760. Vi è un altro tipo di tradimento, un rischio permanente nella lingua di ogni uomo: quello di restare in silenzio davanti all'impossibilità di tradurre la situazione, quello dell'impotenza a trascendere la "cosa", il fatto, nella *quiddità*. La metafora soccorre, a suo modo, il limite traduttivo. Specialmente in contesto sacro. Le parole atte a descrivere Dio, ad esempio, non sono mai –dice tutta una tradizione teologica – la perfetta "traduzione" della sua natura, del suo *quid est*; a qualche grado peccano di antropomorfismo, come per i mutakallim n, o di agnosticismo, come nell'apofatismo maimonideo. Del resto, *si comprehendis, non est Deus*, scriveva Agostino. Così Tommaso d'Aquino, ben consapevole che "*in consideratione substantiae divinae non possumus accipere "quid" quasi genus*"¹¹⁵, risolve la questione con la nota *analogica praedicatione*. Solo per analogia, dunque, i nomi di Dio traducono la natura di Dio. La Scrittura, in tal senso, è densa di analogia metaforica, quella per cui Dio è detto "scudo" o "fortezza" o "fuoco divorante". Ma la fortezza conviene al guerriero, non a Dio. Dio come fuoco o fortezza o scudo è già tradimento (cattiva traduzione) della sua essenza, così le sue perfezioni dagli uomini possono essere predicate solo per metafora: tutti gli sforzi umani di traduzione dell'idea di Dio restano, per Tommaso, predicazioni univoche o equivoche. Anche pianto e riso, a loro modo, segnano l'impotenza della traduzione verbale, sostituendosi ad essa in modo inadeguato, ma pur sempre umano. Ridere o piangere restano, in fondo, «forme espressive di cui solo l'uomo dispone»¹¹⁶. Come spiega Plessner, «non il mio corpo, ma io rido o piango per una ragione, "su qualcosa"»¹¹⁷. Il che vuol dire: riso e pianto soccorrono la parola compiendo, benché nell'ambiguità, una "traduzione" dei fatti in sua vece.

A partire dalla assunzione della cultura umana per cui il linguaggio è «la forma inaugurale del suo poter esistere»¹¹⁸ e, di contro, «solitudine e incomunicabilità rappresentano la sua catastrofe»¹¹⁹ (in una dialettica morale che configura l'uomo «il mai solo che rischia di essere assolutamente solo»)¹²⁰, de Martino ritrova la crisi della traduzione del mondo in tre diverse esperienze umane: arte, catarsi rituale e follia; e sotto tre differenti gradi di intraducibilità. Nell'arte "della crisi" (quella del '900, nichilista per de Martino, e in cui sovente sussiste il pericolo «di molte *catabasi* senza *anabasi*»)¹²¹, l'antropologo ritrova un uso della parola che «nel senso più lato di segno acustico o visivo del rapporto io-mondo, tende a seguire questo crollo: il linguaggio diventa anzi esso stesso crollante con la pro-

¹¹⁵ Tommaso d'Aquino, *Somma contro i gentili*, Libro I, c. 14, ESD, Bologna 2000, p. 112.

¹¹⁶ H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Bompiani, Milano 2007, p. 51.

¹¹⁷ *Ivi*, 54.

¹¹⁸ E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 4.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 3.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 472.

spettiva terminale del silenzio»¹²². L'artista che meglio incarna la crisi verbale è il poeta, «come grande malato, grande criminale, grande maledetto»¹²³. La poesia moderna manifesta, con l'uso della parola volutamente distruttrice, il più grave tradimento della realtà: «Non quello della descrizione o del calore familiare, ma quello della deformazione, della estraneazione»¹²⁴. La parola qui esalta «caos, fascinazione per mezzo di oscurità e di magia linguistica»¹²⁵ per cui «il lettore di questa lirica è colpito da choc, si sente immerso in un mondo senza sicurezza»¹²⁶. Circa il rapporto tra impotenza della parola e crisi rituale, de Martino in più occasioni mostra come «gridi di crisi trovarono orizzonte in numi e diventarono gridi rituali»¹²⁷, e per numi valga qui l'intero orizzonte metastorico variamente salvifico. Si pensi alla tradizione del compianto funebre, che lo studioso osservò nel Meridione italiano. Se di fronte alla morte, che è colpito da lutto può incorrere nel doppio rischio dell'ebetudine stuporosa «senza parola e senza gesto, e senza anamnesi della situazione luttuosa»¹²⁸ o dell'esplosione parossistica del *planctus* irrelato, nel lamento rituale la parola perduta si fa catartica ripetizione di «sillabe emotive stereotipe» che «costituiscono per così dire germi di recessione parossistica, ma contenuta e dominata»¹²⁹. Certo, si tratta di una parola «vuota di dolore», impotente a tradurre la situazione luttuosa – che invece viene posta «a riparo» dalla coscienza – ma grazie a questa voluta non-traduzione dell'evento tragico, si risolve la crisi del cordoglio. Ancora più marcata era la perdita della parola della tarantolata, nel momento in cui la danzatrice «era asservita alla bestia, danzava con essa, anzi era la stessa bestia danzante»¹³⁰. Ora, in questo stato che mimava «visibilmente un essere incapace di stazione eretta»¹³¹ la parola retrocedeva finché «dominava questa disperata agitazione il grido stilizzato dei tarantati, «il grido della crisi», un *abii* variamente modulato, e che meglio si sarebbe detto un guaito che non un grido umano»¹³². Perfino si riduceva a «gridolini non troppo dissimili dall'abbaiare del cane»¹³³.

Ma solo la follia è radicale esperienza di intraducibilità del mondo, quel «maligno isolamento che lascia senza parola»¹³⁴, quello in cui la dinamica è patologicamente recessiva: «Dal pubblico al privato, e via via sempre più al privato, sino al silenzio totale»¹³⁵. Qui nessuna parola ha spazio: né quella poetica, né quella

¹²² *Ivi*, p. 335.

¹²³ *Ivi*, p. 510.

¹²⁴ *Ivi*, pp. 498-499.

¹²⁵ *Ivi*, p. 499.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ E. de Martino, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, ARGO, Lecce 1995, p. 134.

¹²⁸ E. de Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 78.

¹²⁹ *Ivi*, pp. 115-116.

¹³⁰ E. de Martino, *La terra del rimorso*, cit., p. 67.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ivi*, p. p. 71.

¹³⁴ E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 74.

¹³⁵ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 172.

piangente o ridente, e nemmeno quella cantata o disperatamente ululata. Tuttalpiù il silenzio umano è rotto, di tanto in tanto, da glossolalia, ecolalia e econimia, tutti vuoti tentativi di traduzione dei fatti, tutti «segni di impartecipazione e di isolamento, come ostentabili immutevolezze, come scudi protettivi di “eterni ritorni”, onde potere, così protetti, concedersi al mondo crollante»¹³⁶. Il folle è il barcaiolo che butta in acqua la pertica in un infedele ammutinamento; che cioè respinge non solo il *quid* della parola altrui (come fa il traduttore fraudolento) ma lo stesso *quomodo*: la direzione della barca si fa indifferente.

5. Conclusione

La pratica della traduzione, insita nell'umana natura, chiama in causa il parlare e il contenuto del parlare. Si è visto come la traduzione sia anzitutto un *tradere*, capacità di parlare donata da uomo a uomo; quindi al contempo un *traditum*, un contenuto valoriale di questa trasmissione, reclamante fedeltà ma, nel passaggio da uomo a uomo, passibile di deformazione, sia essa un'aggiunta o una perdita. Si è cercato di mostrare come, nella traduzione, un aspetto non viva senza l'altro, ma non per questo permanenza e contingenza sono confuse l'una nell'altra: la trasmissione e il trasmesso si distinguono obiettivamente, in quanto nella natura umana, come scrive Turco, «il *quomodo* è ordinato al *quid*»¹³⁷, e dunque il parlare (il *tradere*) trae la sua dignità dal parlato (dal *traditum*). Questa doppia natura del linguaggio (la natura del parlare, la storicità del parlato) è vera e propria tradizione umana “della lingua” che, mentre da un lato, «rende presente il permanente transeunte»¹³⁸, dall'altro «riscatta la voracità del tempo con la durata di ciò che merita di essere trattenuto»¹³⁹. Il che si è tentato di restituire con l'evocazione letteraria. Sosia e Faust convivono in ogni uomo, l'uno a ricordargli il suo destino, l'altro a complicarlo, entrambi passeggeri o traghettatori – a seconda dei tempi, degli spazi e della fatica – di quella barca a cui non è concesso approdo. Del resto, i naviganti smezzano le fatiche del viaggio passandosi la pertica. «L'uno consegna, l'altro accoglie. Ma a sua volta chi trasmette, in qualche modo ha ricevuto»¹⁴⁰. Nessuno è solo donante, nessuno, su quella barca, solo ricevente. Non è, dunque, “problema morale” il tradurre; in esso non vi è merito o colpa, schiavo o padrone, ma ognuno «trasmette ciò che ha ricevuto, ciò che gli è affidato, non di cui è padrone»¹⁴¹. È invece colpevole, nella traduzione, chi non la compie – chi rifiuta di tenere in mano la pertica – o chi la compie maliziosamente, rifiutandosi di consegnare la pertica quando va concessa, ma entrandone

¹³⁶ *Ivi*, p. 78.

¹³⁷ G. Turco, *Costituzione e tradizione*, cit., p. 107.

¹³⁸ *Ivi*, p. 109.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 109-110.

in esclusivo possesso. In tal senso, Faust che traduce Giovanni, Giovanni che “traduce” Dio e Dio che “consegna” a Giovanni (per esemplificare con immediatezza estetica) non stanno sullo stesso piano, ma c’è chi ha dovere di custodia e chi ha diritto alla custodia, laddove «il *traditum* (per se stesso) non è oggetto di dominio, ma di custodia»¹⁴².

La traduzione prende luce quando si ammetta che il valore dell’umano parlare non deriva da se stesso. Il *tradere* non ha valore per se stesso, ma vive per i valori del *traditum*, «dal suo valore intrinseco deriva la sua legittimità»¹⁴³. Ed ecco perché l’antropologia, come ha precisato de Martino, ha il dovere di prendere coscienza «di ciò che appartiene alla struttura universale dell’esistenza e di ciò che invece si riferisce solo a singole formazioni storico-culturali transeunti.¹⁴⁴ Sono i valori trasmessi dall’idioma che rendono “lingua” l’umano parlare. Il destino di Sosia, in fondo, non può essere “solo” quello di parlare. Non esiste tra gli umani questo mero destino. Ma nemmeno tra le fiere: non esiste e basta. Se esistesse –se il parlare fosse solo *quomodo* – Sosia sarebbe semplicemente personaggio muto. Laddove la traduzione sia sottoposta agli estremi della naturalizzazione (del *quomodo*) la parola umana verrebbe meno: in fondo, emergenze patologiche come l’ecolalia o la glossolalia sono casi di questa naturalizzazione, esempi del trionfo del *quomodo* sul *quid*. Ma anche laddove la traduzione sia sottoposta agli estremi della storicizzazione (alla dittatura del *quid*) – qualora, ad esempio, l’“adamitico” divenisse più nobile del parlare adamitico-, ebbene la parola umana, di nuovo, verrebbe meno. Valga da esempio l’atroce esperimento, riportato dal cronista dell’epoca Salimbene de Adam, effettuato su dei bambini dall’imperatore Federico II di Svevia il quale, nella speranza di ritrovare la lingua storica originaria (che egli identificava con l’ebraico) «rinchiuse gli orfanelli e impedì alle donne che dovevano dar da mangiare a questi bambini di parlare con loro. Voleva vedere se essi per natura avrebbero parlato ebraico. Essi però non parlarono ebraico ma morirono»¹⁴⁵. È vero, dunque, che vi è una storia delle lingue, quella per cui ecolalia e glossolalia sono in guerra, ma la lingua umana ha anche una dimensione naturale al punto che, scrive Spaemann, «se si storicizza radicalmente la natura dell’uomo non si dà più alcuna risposta»¹⁴⁶.

Ecco, la traduzione in fondo esprime la perfetta compenetrazione, nell’uomo, di condizione permanente e transeunte, dove la cultura è plasmazione dei bisogni naturali «come ordine che si articola storicamente in modalità diverse e che può essere sempre di nuovo rimesso in causa»¹⁴⁷. Il primato di questa plasmazione, riferisce de Martino, resta alla “umanità matura”, la sola in grado di innestare «un certo ordine culturale nell’ordine meramente biologico»¹⁴⁸.

¹⁴² *Ivi*, p. 109.

¹⁴³ *Ivi*, p. 107.

¹⁴⁴ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 173.

¹⁴⁵ R. Spermann, *Cos’è il naturale*, cit., p. 53.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 652.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 651.

I bambini di Federico II, senza adulti, non hanno potuto tradurre il mondo, sono rimasti “senza parole”. Ricevente e donante «non stanno, dunque, sullo stesso piano»¹⁴⁹, precisa Turco. Solo le scelte delle generazioni adulte, «hanno acquistato forza di tradizioni trasmissibili», precisa de Martino¹⁵⁰; e «finché non sono diventate adulte esse non posseggono *pleno iure* questo diritto umano»¹⁵¹. Se lo possedessero, il linguaggio emergerebbe da sé in ogni neonato. Ma ciò non avviene. Il parlare, come mostrato con l’esperimento degli orfanelli, trae dai valori del parlato la sua legittimità. E, come ogni tradizione, «dalla sua legittimità i suoi diritti»¹⁵². Il parlare, senza il parlato altrui, non ha diritti da rivendicare. Un linguaggio, in fondo, «potrebbe non dire niente»¹⁵³, come scrive Plessner: solo nei linguaggi, fondati dalla «rifrazione delle intenzioni come condizione della loro realizzabilità» vi è «possibile fedeltà al realtà»¹⁵⁴. Nessuna lingua senza lingue, dunque. Nessun concetto senza preconetto, cioè senza concetto donato da chi già è capace di concettualizzare il mondo. «La conoscenza umana non riprende il suo cammino permanentemente da un inizio assoluto»¹⁵⁵, scrive Turco. Nella iniziativa umana «manca l’esperienza zero, l’assoluto ricominciare da capo»¹⁵⁶, scrive de Martino. Il bambino inevitabilmente parla coi pregiudizi della madre e del padre; il discendente con quelli del docente. Ecco che sempre «la tradizione comporta, al contempo, una comunicazione ed insieme una asimmetria tra chi trasmette e chi riceve»¹⁵⁷. Ed è questa sacra asimmetria che ai bambini di Federico II è stata negata. La trasmissione dei valori è atto indispensabile al parlare: nessun parlare, in tal senso, è esente da pregiudizi, opinioni e anonimie, «onde accade che nella vita quotidiana non si è sempre eroi, e del resto beneficamente si vive di abitudini, di costumi passivamente accolti»¹⁵⁸.

Davanti alla natura umana della traduzione, decade allora tutta la speranza husserliana di mettere “tra parentesi” il mondo, di sospendere i giudizi e di tornare, eroicamente (*Zu den Sachen selbst!*), al paradiso terrestre della *Lebenswelt*, quella in cui Adamo ancora non aveva nominato alcuna cosa. «L’epochè sospende i pregiudizi mondani, il lasciarsi vivere secondo le ovvietà del mondo, della tradizione, del costume, ecc., disoccultando la esperienza diretta, in prima persona, delle cose stesse»¹⁵⁹. Ma, come precisa Scheler, in questa ricerca c’è un errore di fondo: il fatto che «l’esperienza della realtà è qualcosa

¹⁴⁹ G. Turco, *Costituzione e tradizione*, cit., pp. 109-110.

¹⁵⁰ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 651.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² G. Turco, *Costituzione e tradizione*, cit., p. 107.

¹⁵³ H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo*, cit., p. 363.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 362.

¹⁵⁵ G. Turco, *Costituzione e tradizione*, cit., p. 229.

¹⁵⁶ E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 154.

¹⁵⁷ G. Turco, *Costituzione e tradizione*, cit., p. 109.

¹⁵⁸ E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 166.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 124.

che *precede* e non segue ogni possibile “rappresentazione del mondo” [...] non può significare, come invece ipotizza Husserl, sospendere il *giudizio di esistenza*¹⁶⁰. De Martino completa la “messa a nudo” del Re. «Al mondo della vita *prima* della riflessione categoriale. Ma che cosa può voler dire questo? Tuffarsi ingenuamente nella vita l’uomo non può»¹⁶¹. I condizionamenti culturali e storici sempre sono causa della vita umana, anche quando «semplicemente inconsapevoli, non esplicitati»¹⁶². Volerli distruggere, sospendere tutta la traduzione dei giudizi altrui non condurrebbe l’uomo al mondo-della-vita. Una tale condanna «non dà la *Lebenswelt* ma la destrutturazione di tutto il mondo storico-culturale nel quale si è inseriti, fino al limite dell’arbitrario e del caotico, anzi sino al limite del nulla»¹⁶³. Quel nulla in cui miseramente sprofondarono i bambini dell’esperimento di Federico II. E dunque, la traduzione è impossibilità di vivere senza pregiudizi? L’uomo è condannato ad essi, senza libertà? Forse, come invita a riflettere il filosofo Roger Verneaux, «il peggiore dei pregiudizi è di credere che uno non ne abbia affatto, perché in realtà ne ha sempre»¹⁶⁴. Va compresa, in questa prospettiva, la natura del pregiudizio. Dire “pregiudizio” certamente fa paura; la sua comune connotazione è negativa. Ma «non dobbiamo avere paura delle parole»¹⁶⁵. Del resto, «nessuno affronta il problema senza qualche pregiudizio, cioè senza avere qualche idea di ciò che vuol provare»¹⁶⁶. L’uomo è già socievole, animale culturale, pubblicamente orientato, per cui volersi liberare da ogni pregiudizio, «come pretendeva fare Descartes col dubbio metodico, è del tutto vano. Descartes non v’è riuscito, e non v’è riuscito nessuno dopo di lui; ciò implicherebbe vivere e pensare da soli, ed è impossibile»¹⁶⁷. Il pregiudizio, allora, è dono di umanità: eredità di giudizi di valore, i quali sempre e comunque, abbracciati o respinti che siano, fondano l’umanità dell’uomo, perciò lo rendono libero, e costituiscono «un debito rispetto al quale la sua gratitudine per forza di cose è destinata a rimanere insolvente»¹⁶⁸. In questa prospettiva, il pregiudizio non è nocivo, ma dono di libertà: sarebbe stato grazie ai pregiudizi, quelli delle balie mute, che i bambini di Federico II avrebbero potuto vivere, farsi capaci di tradurre il mondo, di parlare e diventare adulti, comunque liberi, magari poeti, filosofi, o valorosi guerrieri dell’esercito dell’Imperatore o forse, chissà, uomini di scienza. Ma nessuno di quelli sentì mai la voce adulta sussurrare ai loro piccoli orecchi: «“Avanti, non sei solo”, dice questo messaggio, “ma nel cammino ti accompagna l’opera di una infinita schiera di uomini. Una schiera che abbraccia morti

¹⁶⁰ M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, cit., p. 128.

¹⁶¹ E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 124.

¹⁶² *Ivi*, p. 125.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ R. Verneaux, *Introduzione e logica*, Paideia, Brescia 1966, p. 46.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 45.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ G. Turco, *Costituzione e tradizione*, cit., p. 228.

Chiara Dolce

e viventi...»¹⁶⁹. Questa voce, appunto, è il pregiudizio della umana traduzione. Così, «un pregiudizio è nocivo alla vita dello spirito solo quando è inconscio e inconfessato»¹⁷⁰. Riconoscere i propri pregiudizi, è atto di libertà, realizzazione di umanità. È allora in questo senso che si può dire, senza essere presi per sciocchi, visionari, o nostalgici, che in fondo, “*tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole*”.

¹⁶⁹ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 558.

¹⁷⁰ R. Verneaux, *Introduzione e logica*, cit., p. 46.

Soggetti di traduzione

Elena Nardelli (Università degli studi di Trieste)

e.nardelli.e@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 31/3/2020 – Accettato il 20/4/2020 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: Translation subjects

Abstract: In this essay, I investigate the subjectivity at stake in translation. I move from the following questions: Which kind of subjectivity does the translator's practice suggest? Which are her commitments? Which (individual or collective) task does take shape in translation? How is translation – and the understanding of translation – reframed through the lens of subjectivity? In the first part of the paper, I consider the reflexive move of translation as self-translation under three different aspects: the translator's commitment in the task she is venturing into, the translation's intervention on the canon, and the listening stance of the translator as diapason subject. In the second part, I take up the notion of translation as «reparation» in order to point out the «making of the subject in reparation».

Keywords: Philosophy of Translation, Subjectivity, Self-Translating, Reparation, Economy of Translation.

Sommario: 1. Dal tradurre al tradursi; 1.1 Compito; 1.2; Canone; Soggetti diapason; 2. Il farsi di una soggettività in riparazione

Nel 2012 a Vienna un gruppo di circa trenta traduttori sotto la guida di Ivna Žic e Peter Waterhouse ha intrapreso un'originale opera di traduzione collettiva. La comunità era composta dai membri di un'associazione che fa della traduzione un'attività militante, il *Versatorium – Verein für Gedichte und Übersetzen* – e un gruppo del Refugee Protest Camp, un movimento autorganizzato di migranti, richiedenti asilo e sans papier che si è caratterizzato per aver cercato esplicitamente nelle chiese e nei monasteri dei luoghi che assicurassero loro protezione, a partire dai quali poter essere ascoltati, quasi a farne dei recinti sacri. Il testo sul quale questo gruppo eterogeneo ha scelto di confrontarsi è un testo del premio Nobel Elfriede Jelinek, *Die Schutzbefohlenen*, il cui titolo indica coloro che sono costretti a chiedere protezione, i *rifugiati coatti* ha tradotto Luigi Reitani.

La particolarità del testo di Jelinek è di essere a sua volta frutto di un lavoro di riscrittura a partire dalle *Supplici* di Eschilo, tragedia tradizionalmente tradotta in tedesco con *Die Schutzflehenden*, coloro che implorano protezione. Il lavoro documentato dal laboratorio vede intrecciarsi inglese, urdu, pashtun, arabo e giorgiano dando vita a un testo intitolato *Die, should sea be fallen in* e che è stato poi messo in scena dagli stessi traduttori-attori il 19 giugno 2015 al Theater am Lend di Graz.

Già solo i passaggi traduttivi del titolo – *Iketides, Supplices, die Schutzflehende, die Schutzbefohlenen, die, should sea be fallen in* – lasciano intravedere quelli che sono i possibili bivi nel percorso del testo, come quello tra la traduzione italiana e tedesca, dove la prima mantiene la dimensione sacrale della preghiera mentre la seconda si concentra sulla richiesta di protezione (*Schutz*). L'ultimo passaggio traduttivo operato dal Versatorium va poi a rovesciare il senso nel quale viene comunemente inteso il processo traduttivo: se solitamente intendiamo la traduzione come un passaggio tra diversi significanti per mantenere fermo un significato, il Versatorium pratica qui, sul titolo, una traduzione omofona, dove ad essere conservata è la materialità sonora del significante¹.

Questo caso di traduzione, tutt'altro che un caso ordinario, mi sembra in primo luogo significativo per il tentativo di esporre e mettere in scena un'attività traduttiva, i suoi attori, i suoi strumenti, più che il risultato del processo. La documentazione 'prodotta' è a sua volta un insieme di materiali preparatori, riflessioni, testimonianze fotografiche e video del lavoro di traduzione. Questo rifiuto di intendere la traduzione tenendone in considerazione soltanto il punto di partenza e risultato, l'input e l'output del processo traduttivo, puntando i riflettori su ciò che accade nell'officina del traduttore o dei traduttori, mi sembra un modo per aver accesso ai modi della soggettività che entrano in gioco nel tradurre, alle quali è solitamente possibile aver un breve accesso soltanto attraverso il formato della *Nota del traduttore*. Per questa ragione non proporrò qui un confronto tra i due testi, quello di partenza di Jelinek e quello di arrivo di *Die, should see be fallen in*, ma proverò a tematizzare – per quanto possibile – ciò che potrebbe aver avuto luogo tra di essi mettendo in luce i riflessi di soggettività che lì si mostrano.

L'intento è quello marcare i tratti del potenziale trasformativo del tradurre in relazione alle soggettività che la praticano, quelle dei traduttori. Ciò richiede una rimodulazione del modo in cui siamo soliti intendere la stessa pratica traduttiva, la quale subisce una ri-articolazione attorno ad alcuni snodi: a) una curvatura in senso riflessivo; b) l'assunzione da parte del traduttore di un compito che lo impegna; c)

¹ L'Austria, il luogo che ha ospitato il laboratorio traduttivo del Versatorium, ha una buona tradizione per questo tipo di traduzione approfondito in particolare da Ernst Jandl che ne ha fatto una poetica, quella della *oberflächenübersetzung*. Al riguardo cfr., ad esempio, D. Weissmann, *Übersetzung als kritisches Spiel. Zu Ernst Jandls oberflächenübersetzung*, in *Das Spiel in der Literatur*, Frank & Timme Verlag, Berlin 2013, pp. 119-132.

Soggetti di traduzione

l'intervento sul canone; d) l'atteggiamento di ascolto richiesto dalla traduzione. Nella seconda parte di questo contributo intendo poi sviluppare la nozione di soggettività in riparazione mettendola in correlazione con il tipo di soggettività che entra in gioco nel processo traduttivo e con la sua economia.

1. Dal tradurre al tradursi

Il primo slittamento che propongo – e dal quale dipende l'intera impostazione della problematica qui proposta – è quello di pensare la traduzione come un *processo riflessivo*, come un tradur-si. Tentativi di forzare la traduzione a favore di una curvatura riflessiva possono essere riscontrati, seppur in forma sporadica e non sistematica, in pensatori quali Jullien, Heidegger o Hegel. Non è questo il luogo per analizzare il ruolo svolto dalla traduzione nell'economia complessiva dei tre pensatori²; mi sembra qui sufficiente tenere presente la curvatura riflessiva assunta dalla traduzione in diversi momenti, eterogenei per impostazione accuminati da un'intelligenza traduttiva e della traduzione, da un movimento del pensiero che si sofferma su di essa³.

La prima conseguenza è uno slittamento di prospettiva rispetto al modo abituale con il quale siamo soliti intendere la traduzione. La quale, per via di questa curvatura riflessiva, non può più essere intesa come l'attività di un soggetto, il traduttore, che interviene su un oggetto, un testo da tradurre, per trasportarlo da un sistema linguistico a un altro. Questo slittamento implica l'abbandono di ogni (meta)posizione di esteriorità, di estraneità al processo traduttivo che permetterebbe trasposizioni misurate tra lingue tra loro comparabili. Il tradursi non è dunque né attivo né passivo, come la diatesi media del verbo in greco, e soggetto e oggetto dell'azione non sembrano affatto distinguibili in maniera netta⁴. L'atti-

² Per questo si veda, rispettivamente, F. Jullien – E. Nardelli, *Dialogo su una nuova etica della traduzione*, «Aut aut», 376 (2017), pp. 193-205; G. Giometti, *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, Quodlibet, Macerata 1995; *Hegel and/in/on Translation*, a cura di S. Hrnjez – E. Nardelli, «Verifiche», 2020 (in corso di stampa).

³ François Jullien, nel far specchiare la concettualità occidentale in quella cinese per metterne in luce le strade non percorse e i presupposti, ritagliandosi uno spazio di lavoro che egli chiama *l'écart*, chiama in causa la traduzione, riferendosi a esse come a uno «spostarsi (*se déplacer*), scomodarsi (*se déranger*), uscire da sé, andare fuori asse e provare un certo scompiglio, tentare di denudarsi per rimettersi a pensare». Cfr. F. Jullien, E. Nardelli, *Dialogo su una nuova etica della traduzione*, p. 197. Per Heidegger si veda, ad esempio *Il detto di Anassimandro*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 316. Nella *Scienza della Logica*, Hegel non soltanto pensa ripetutamente il processo traduttivo in forma riflessiva, come tradursi (*sich übersetzen*), ma intende la stessa attività della riflessione come attività traduttiva. Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della Logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 482, 581, 587.

⁴ Interessanti riflessioni sulla diatesi media si trovano anche in E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971, pp. 200-208, in G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 48-55, e in J. Derrida, *La différance*, in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 35-36.

vità di traduzione dunque, non solo non sarà un'attività neutra, ma sarà un'attività dai notevoli contraccolpi sulla soggettività che la pratica.

1.1. *Compito*

La riflessività del tradursi permettere di intendere diversamente, o forse in maniera più approfondita, una dimensione spesso accostata a quella della traduzione, quella del *compito*. L'accostamento è in gran parte dovuto al successo del saggio di Walter Benjamin divenuto punto di riferimento ineludibile per la riflessione, filosofica o meno, sulla traduzione. Al contempo gli studi sulla traduzione, l'ambito della traduttologia per utilizzare un termine di cui ha fatto largo uso con intento fondativo specialmente Jean-René Ladmiral, sembra attraversato da una irrinunciabile componente normativa. Questa tenderebbe a selezionare, analizzare e formulare una serie di principi ai quali il traduttore dovrebbe mirare o che egli dovrebbe seguire.

La dimensione del compito dischiusa della riflessività del tradursi sembra però di altra natura, perché non assomiglia tanto all'interpretazione di istruzioni ricevute, ma all'assunzione di un impegno a sua volta condizione e conseguenza dell'attivazione della dimensione trasformativa di quella stessa soggettività che pratica la traduzione. La quale viene sollecitata a scomodar-si nella sua quotidianità e nelle sue abitudini. In questo senso Spivak invita il traduttore a «pregare di essere inquietato dal progetto dell'originale»⁵. Il traduttore prega (attività) di venir inquietato (passività); la dimensione dell'inquietudine della soggettività del traduttore si lega qui con quella della preghiera, dell'appello, che muove la narrazione delle *Iketides* e sulla quale tornerò tra poco in relazione alla traduzione. Ad inquietare, secondo Spivak, sarebbe il «progetto» dell'originale, il quale sembra proprio ciò che singolarizza i tratti di ogni specifica attività di traduzione. L'effetto dell'inquietudine sarebbe dunque quello di un uscire da sé, andare fuori asse e provare un certo *straniamento*. E come l'assunzione della prospettiva di un'alterità animale, Cholstomér, ci permette di mettere a nudo ciò che diamo per scontato – nel caso di Tolstoj la proprietà su tutto – il tradurci, inteso appunto come trasporsi, può mettere a nudo insieme alle regole che sorreggono il testo anche quelli che sono i presupposti del nostro pensare⁶.

⁵ G. Ch. Spivak, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2012, p. 256. Traduzione mia. In questo senso mi pare debba essere inteso l'invito che Heidegger porge ai suoi studenti nel semestre invernale 1931-1932 all'interno di un corso intitolato *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*: «Per il lavoro personale sul testo bisogna basarsi naturalmente sull'originale, e ciò vuol dire al tempo stesso su una propria traduzione. Infatti una *traduzione* è solo l'ultimo risultato di una *interpretazione* condotta effettivamente fino in fondo: il testo viene tra-dotto in una comprensione che è un interrogare autonomo [...]. Compito e scopo dell'interpretazione deve essere quello di condurre le *domande* di questo dialogo così vicino alla realtà della vostra esistenza che alla fine non abbiate più davanti a voi, come all'inizio, un testo che vi è estraneo, un volumetto qualsiasi della Reclam, bensì abbiate in voi stessi un domandare divenuto vivo e reso intimamente vigile» (M. Heidegger, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, Adelphi, Milano 1997, p. 158).

⁶ Cfr. V. Šklovskij, *L'arte come procedimento*, in *I formalisti russi. Teoria della letteratura e metodo critico*, a cura di T. Todorov, Einaudi, Torino 1968, pp. 75-94.

Soggetti di traduzione

La traduzione non ci porta dunque ‘più vicini’ alla parola da tradurre, normalizzandola e facendola rientrare nell’ambito in cui tutto risulta normalmente comprensibile. La traduzione deve invece allontanare da noi questa parola e spingerla in una zona distante, da cui possa sorprenderci per la sua estraneità. Si potrebbe pensare questo processo in analogia con quello di riduzione fenomenologica, dove a essere allontanata è la parola, spinta via da noi per lasciare poi che si mostri sotto una nuova luce nella sua estraneità che sorprende. E questo vale tanto più per i testi classici della tradizione che ci giungono già sempre in traduzione, con una traduzione standard accettata e codificata, dunque bisognosi di essere ritradotti. Il processo di traduzione o di ritraduzione incomincia dunque con uno scavo del termine o dell’espressione abituale che risale a ritroso la storia dei suoi passaggi tra le epoche da una lingua storica ad un’altra, togliendo di volta in volta le numerose incrostazioni e stratificazioni che la avvolgono. Per far ciò bisognerà innanzitutto guardarsi dalle parole della tradizione in quanto fissate, ma al contempo passibili di essere rimesse in moto con il movimento traduttivo. Il maggior rischio che corre la traduzione è dunque quello di continuare a ripetere le parole della tradizione nel modo in cui ci sono state convenzionalmente tramandate e il cui progetto non sembra avere più la forza di inquietarci perché divenuto abituale. Tradurre significherà dunque lavorare sulla tradizione scardinandola, rimettendo in moto un testo per sollecitarne il progetto, le più intime potenzialità.

1.2 *Canone*

Pensando poi al percorso che le parole della classicità fanno attraverso i secoli, la traduzione in quanto attività essenzialmente supplementare, attraversata da una propria secondarietà, risulta un elemento decisivo per l’apporto soggettivo – seppur giudicabile soltanto a posteriori, dal punto di vista di uno sguardo futuro – alla costruzione del canone, intervenendo attivamente su di esso come decisivo elemento di sperimentazione e innovazione, nonché di dissidenza. Possiamo infatti immaginare l’attività della traduzione come il dischiudere un bivio, una strada non percorsa, ma che tuttavia si pone in continuità con ciò che è stato, proponendone una decisiva riconfigurazione retrospettiva. Attraverso queste coordinate va intesa a mio avviso la parentela tra traduzione e tradimento, spesso evocata nel proverbio paronomastico *traduttore traditore*. Nella traduzione a poter essere tradita è la fedeltà alla tradizione, ad una continuità e costanza nella trasmissione e in un presente esteso in maniera indefinita. La possibilità data a noi in quanto potenziali traduttori o ri-traduttori è quella di ripercorrere a ritroso il cammino che quel testo o quella parola hanno attraversato per giungere a noi e, a quel punto, intervenire sul canone, dischiudendo a nostra volta un bivio di tipo traduttivo.

Nell’interrogare la storia del pensiero occidentale attraverso la lente della traduzione, i momenti chiave sembrano il passaggio dal greco al latino, dal latino alle lingue volgari e, oggi, nel rapporto tra l’inglese e le altre lingue specialmente

non europee. Questi sono snodi essenziali dove la traduzione si fa tradizione e si rivela proprio come uno degli elementi che muovono la storia del pensiero segnandone le varie epoche attraverso il modo in cui queste epoche parlano e pensano, attraverso la loro terminologia condivisa.

Lo sguardo necessario per riconoscere queste innovazioni traduttive in quanto tali deve essere acuto e allenato perché spesso la discontinuità traduttiva non si presenta immediatamente tale, ma solo retrospettivamente. Un esempio su tutti è costituito dalla storia del termine italiano *tradurre* il quale sembra essere il frutto di un errore di traduzione di Leonardo Bruni⁷. Oppure la vicenda traduttiva che porta all'introduzione nel vocabolario filosofico del termine *aufheben* e che va contestualizzato nell'operazione svolta da Lutero per tradurre il *katargein* paolino⁸. La questione si fa poi traduttivamente ancora più interessante per via della difficoltà di tradurre l'*aufheben* luterano-hegeliano anche solo tra le altre lingue europee, dove Benedetto Croce e Arturo Moni propongono ad esempio di rifarsi al latino *tollere* (come sembra suggerire lo stesso Hegel) o Jacques Derrida suggerisce il francese *relever*, un termine latino a sua volta reimportato nel francese contemporaneo attraverso l'inglese e caratterizzato da una peculiare polisemia⁹.

1.3 Soggetti diapason

Tornando al tipo di soggettività alla quale la traduzione può educare, propongo di pensare la soggettività del traduttore come quella di un *soggetto-diapason*. L'espressione è di Jean-Luc Nancy il quale ha evidenziato il fatto che se il visivo è prevalentemente mimetico, il sonoro è metessico, tende alla spartizione e al contagio; rispetto alla modalità di presenza, il visivo è sempre già lì in un determinato stato di cose, mentre il sonoro arriva, si presenta nella modalità dell'evento¹⁰. L'ipotesi è che vestendo i panni del traduttore si possa ascoltare una sorta di appello del testo. Appello che, estrapolando un passo dal discorso di Derrida, potrebbe suonare più o meno così: «Inventa dunque nella tua lingua se puoi o vuoi comprendere la mia, inventa se puoi o vuoi farla comprendere, la mia lingua, come la tua, mentre l'evento della sua prosodia non ha luogo che una sola volta presso di lei»¹¹.

⁷ Leonardo Bruni, cancelliere di Cosimo de' Medici, avrebbe frainteso, invertendoli, *traducere* e *transferre*, il primo utilizzato dai latini con il significato di *introdurre* o *trasportare* un termine così com'è, non tradotto, da una lingua a un'altra, il secondo con il significato di *trascrivere* o *volgere in un'altra lingua*. A tal proposito cfr. G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991 e M. Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino 2012, che si rifanno entrambi a R. Sabbadini, *Maccheroni e tradurre (per la Crusca)*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», XLIX (1916), pp. 221-224.

⁸ Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 94 e sgg.

⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della Logica*, pp. 100-101; J. Derrida, *Il pozzo e la piramide*, in Id., *Margini della filosofia*, pp. 107-152.

¹⁰ Cfr. J.-L. Nancy, *All'ascolto*, Cortina, Milano 2004.

¹¹ J. Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, Cortina, Milano 2004, p. 76.

2. *Il farsi di una soggettività in riparazione*

A partire da questo appello, vorrei ora provare a pensare il tradurre come il *farsi di una soggettività in riparazione*. Il suggerimento proviene da Spivak, la quale in apertura del saggio *Translation as Culture*, sembra suggerire non soltanto che la traduzione in senso stretto è *riparazione*, ma che in questa riparazione traduttiva o in questa traduzione riparatrice abbia luogo la costruzione di una soggettività. L'incessante andirivieni della traduzione non sarebbe infatti nient'altro che una *vita*¹². In Spivak il concetto viene soltanto accennato, ma la nozione di riparazione sembra entrare in gioco nel momento in cui viene tradita l'unicità dell'idioma nella sua assoluta particolarità incomparabile. Ad essere riparata dovrebbe essere dunque la «colpa di vederlo come un linguaggio tra gli altri»¹³. Nel momento in cui ci si ripropone di tradurre si va già a violare la sacralità della parola che da quel momento in poi deve poter essere paragonata e sostituita con un'altra. La colpa sarebbe dunque quella implicita in ogni atto di comparazione che astrae dall'assoluta singolarità del particolare.

L'ipotesi è che per comprendere in che misura tradurre possa costituire un'attività di riparazione, nel corso della quale e attraverso la quale una soggettività avrà luogo, occorra delineare un'economia della traduzione sulla scorta delle riflessioni di Jacques Derrida, al quale Spivak è legata da una relazione a sua volta, e in primo luogo, traduttiva. La legge economica che sembra governare la traduzione è quella dello scambio, dove la traduzione deve restituire, rendere – si notino già qui i termini economici – quanto si trova nel testo di partenza.

Se venisse meno la ricerca di una restituzione quantitativa ci si troverebbe di fronte a un altro tipo di lavoro, probabilmente di fronte a una parafrasi o a un saggio critico; per tradurre occorre dunque assumere un'unità minima di lavoro. Questa può essere cercata su differenti piani, probabilmente non tutti ancora pienamente esplorati, ma quantomeno possono essere individuati il piano del senso – ciò che è accaduto nell'antichità, come esprime bene la massima di Girolamo *non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu*; il piano del termine, del *verbum*, secondo il principio del dizionario che utilizza la parola come unità di lavoro; il piano del discorso nel suo complesso, come tendono a suggerire i più recenti programmi di traduzione automatica, i quali si basano sull'equiparazione di ampie porzioni di testo. L'esperienza di traduzione di testi poetici presenta inoltre ulteriori necessità di calcolo, in primis quelle metriche. Gli esperimenti di traduzione omofona o omografa, ben presenti al gruppo di traduttori del *Versatorium*, tendono invece a rinvenire la loro unità minima di lavoro rispettivamente nel fonema e nel segno grafico. Relativamente alle questioni di proprietà, l'attività traduttiva sembra implicare un movimento di appropriazione – con tutta la

¹² G. Ch. Spivak, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, pp. 250 e 241-243. Il riferimento di Spivak, seppur molto generico, è a sua volta all'opera di Melanie Klein: cfr. *ibidem*, p. 559.

¹³ *Ibidem*, p. 243.

problematicità che questa nozione porta con sé – che mira a ridire nella propria lingua, ciò che viene individuato come il più proprio dell'originale, il suo 'progetto'. La traduzione dei *Schutzbefohlenen* sembra violare la consuetudine che vede i traduttori muoversi tra due universi linguistici, ma sembra invece tradurre il testo di Jelinek in un *multiversum* di lingue.

L'economia della traduzione racchiude però in sé anche una sacca di eccedenza rispetto al calcolo, un momento aneconomico nel pieno dell'economia e che sembra proprio ciò che mette in moto il tentativo di far tornare i conti, o di regolarli. È quell'economia che Derrida, sulla scorta (o sulla scia traduttiva?) di Baudelaire, chiama «moneta falsa». Nello scambio economico traduttivo accade che una delle monete, una delle unità che vengono scambiate, per un verso prosegue e rinnova lo scambio, per l'altro lo fa saltare, per eccedenza o deficienza, e i conti non tornano più. Non mi riferisco qui tanto al topos della *belle infidèle* o della irrimediabile manchevolezza di ogni traduzione rispetto al suo originale, ma a uno scardinamento del discorso, di un suo rovesciamento, di un tradimento che può avere luogo nella traduzione, ma in forma sottile, non propriamente evidente o quantomeno non immediatamente evidente, ma soltanto a posteriori.

In questo contesto, l'elemento della 'moneta falsa' può forse aiutare a chiarire ulteriormente la dinamica di quella trasformazione, di quel farsi della soggettività in traduzione. La moneta falsa non è a prima vista distinguibile dalla moneta vera e dunque entra indisturbata nel circolo dello scambio senza alterarlo. Ma il dubbio, che insorge a posteriori, relativamente alla sua autenticità produce una trasformazione della logica del discorso e la nuova istituzione di una nuova equivalenza nello scambio. La traduzione consisterebbe dunque in una presa di distanza da ciò che la precede, dove il distanziarsi – per continuare a pensare in termini riflessivi – mette in rilievo il bordo del discorso attraverso un suo debordamento che viene subito riassorbito preparando il terreno per un eventuale ridebordare. Da qui la necessità di pensare insieme questi due aspetti, queste due economie della traduzione e l'ambiguità di questa doppia componente.

Seguendo ora l'ipotesi che nella traduzione sia in gioco un'attività di riparazione occorrerà chiedersi quali siano i soggetti coinvolti, oppure – più semplicemente – chi si trova indebitato con chi. Gli attori che possono essere considerati in scena nel processo traduttivo sono sostanzialmente quattro: autore, traduttore, testo originale e testo in traduzione. Se tra i teorici del romanticismo tedesco, coloro che hanno determinato le linee della discussione attuale sulla traduzione – Schleiermacher in primis – sembra essere stato considerato esclusivamente il rapporto tra autore e traduttore, mentre nella seconda metà del Novecento la tendenza predominante è stata quella di focalizzarsi sul rapporto tra testo di partenza e testo di arrivo, alla luce di quanto detto sin qui mi sembra opportuno mettere a fuoco la relazione tra testo di partenza e traduttore. Ad un primo sguardo sembrerebbe il traduttore a essere indebitato con l'originale, dal momento che deve restituire, rendere ciò che è contenuto nell'originale in termini di quantità e proprietà, ottimizzando al massimo la qualità della resa. Ma, reciprocamente, è soprattutto l'originale ad aver biso-

Soggetti di traduzione

gno di una traduzione, e se è questo testo a lanciare un appello per la propria sopravvivenza questo è anche il primo debitore, il primo ad essere indebitato nei confronti di una traduzione a venire.

Ma se il rapporto di debito intercorre tra ogni testo e il suo futuro traduttore – e ciò vale tanto per l'*originale* indebitato con un traduttore a venire, quanto per il suo autore indebitato con un testo che lo ha precedentemente impegnato esigendo la traduzione – qual è il legame tra chi scrive e ciò che scrive? La figura del traduttore diviene emblematica per questo rapporto, in quanto interviene impegnando sé stesso rispetto all'esigenza di un testo che gli rivolge un appello, ma senza rivendicare poi una piena autorialità sulla sua risposta. Dopo aver portato a maturazione un testo che gli viene da un altro – dove questa alterità è indicata nell'assenza – donandogli una ulteriore possibilità di sopravvivenza, egli si sottrae e lascia che il testo continui ad agire in sua assenza, conservando il segno del suo impegno soltanto nella firma. L'impegno del traduttore è dunque quello di tentare di azzardare una risposta a un appello, prendendosi con il suo gesto la responsabilità della sopravvivenza di qualcosa che non proviene da sé¹⁴. In questo senso, mi sembra che la soggettività del cosiddetto autore potrebbe essere rivista e ripensata proprio a partire da quella del traduttore, e non l'inverso come spesso si è provato a sostenere.

Infine l'operazione svolta dalla comunità di traduttori svolga un ruolo di riparazione rispetto al fatto che l'opera di Jelinek si presta ad essere intesa – anche se solo parzialmente – come il dare voce a un gruppo di migranti, incorrendo nel *double bind* implicato nell'operazione di rappresentare (inteso tanto come «parlare al posto di», quanto come «mettere in scena») un soggetto che si trova in una posizione subalterna. Questa lettura è stata a maggior ragione avallata nel momento in cui i primi allestimenti teatrali hanno portato sul palco proprio un gruppo di migranti, riducendoli quasi un oggetto di scena. Se ad un primo sguardo infatti il testo sembrerebbe articolare il loro appello, a uno sguardo più attento le superfici testuali degli *Schutzbefohlenen* sembrano difficilmente attribuibili a delle specifiche soggettività, in primis per via dell'accostamento di materiale visibilmente eterogeneo: cronaca dell'Austria contemporanea, riferimenti al culto tedesco per la patria e al passato dei tribunali del popolo e dei treni di deportati, voci dalla strada, documenti burocratici (in particolare sembra riconoscibile un documento emesso dal ministero dell'interno austriaco), testi classici, opere filosofiche (e in questo caso è Jelinek stessa a rinviare in maniera allusiva a Eschilo, ma anche alle *Metamorfosi* di Ovidio e a Heidegger). Si tratta di un testo che mette in scena un appello, tanto perché come ogni testo chiede traduzione, quanto perché, a partire dalla sua versione greca, si tratta

¹⁴ La logica responsiva del traduttore può essere letta in maniera proficua attraverso quella delineata da Bernhard Waldenfels i cui caratteri principali risiedono nella limitatezza, nell'ineludibilità, nell'asimmetria e nella creatività. Si veda, ad esempio, B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, Cortina, Milano 2008, insieme alla postfazione del suo traduttore G. F. Menga, *Né prima, né ultima parola. Il discorso dell'estraneo di Bernhard Waldenfels*.

Elena Nardelli

di una esplicita tematizzazione della struttura dell'appello. Attraverso l'attività di traduzione, quelle stesse soggettività che correvano il rischio di essere rese mero oggetto di scena, la cui parola non può che essere oggetto della proiezione dell'autrice, quelle stesse soggettività sembrano non soltanto far proprio il compito del tradurre, ponendosi all'ascolto di un testo e intervenendo sulla tradizione nel quale è inserito. Ma essi sembrano sperimentare nella sua unicità un lavoro a più mani, intimamente plurilingue, di traduzione non monologica che va anche oltre i tratti della soggettività qui delineati in direzione di una attività traduttiva di comunità. Modello non iconico, non rappresentabile, non sussistente di per sé poiché esiste solamente nella durata dell'attività di traduzione. Per poi sparire lasciando a testimonianza della loro esistenza solamente un «We are. We are [...]. Headed, we are».¹⁵

¹⁵ Si tratta della traduzione dell'incipit del testo di Jelinek. Una documentazione cartacea di questa attività di traduzione collettiva è fornita in un formato poco convenzionale dal volume *DIE SHOULD SEA BE FALLEN IN*, 2. Gemeinsam mit Drama Forum, Edition Korrespondenzen, Wien 2015, in particolare le pp. 16-17. Il testo di Elfriede Jelinek, datato 14.6.2013 / 8.11.2013 / 14.11.2014 / 29.9.2015, è disponibile sul sito dell'autrice a questo link: <https://www.elfriedejelinek.com/fschutzbefohlene.htm>. Al riguardo cfr. S. Fornaro, «Noi viviamo»: *le Supplici di Elfriede Jelinek*, in *XENIA. Migranti, stranieri, cittadini tra i classici e il presente*, a cura di A. Camerotto – F. Pontani, Milano – Udine, Milano 2018, pp. 149-171.

⊕

Due casi di intraducibile: *Epepe* e il *Codex Seraphinianus*

Alice Giordano (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)
alice.giordano92@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 8/12/2017 – Accettato il 5/03/2018 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: Two cases of untranslatable: *Epepe* and the *Codex Seraphinianus*

⊕

Abstract: This essay aims to analyze and compare two examples of “untranslatable”: the first one is a novel by Ferenc Karinthy titled *Epepe*, the second one is the artwork *Codex Seraphinianus* by Luigi Serafini. Cornerstone of the novel is the impossibility for the main character, a Professor of linguistics, to translate the language spoken in an absurd city where he accidentally ends up. The main philosophical problem, which dates back to Aristotle, concerns the gap between voice and language. The deep bottom of language is a fluid matter which eludes letters, words, sentences. Another gap occurs in the *Codex*, which has the shape of an encyclopedia, but both images and alphabet are totally made up. The *Codex* hints that reality is too shifting to be classified once and for all, and does that through a peculiar artistic gesture.

⊕

Keywords: translation, voice, language, alphabet, reality.

Sommario: 1. Introduzione; 2. *Epepe* 3. *Codex Seraphinianus*; 4. Conclusione

1. *Introduzione*

Per Walter Benjamin il traduttore «deve, specie quando traduce da una lingua molto remota, risalire agli ultimi elementi della lingua stessa, dove parola, immagine e suono si confondono»¹. Una “confusione” simile ha luogo nei due casi di intraducibile che si intende prendere in esame: il romanzo di Ferenc Karinthy, *Epepe*, e l’opera dell’artista Luigi Serafini, *Codex Seraphinianus*. Il “nocciolo es-

¹ W. Benjamin, *Die Aufgabe der Übersetzers*, in *Walter Benjamins gesammelte Schriften*, vol. IV/1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, pp. 9-21; tr. it. *Il compito del traduttore*, in *aut aut*, 334, 2007, pp. 7-20, p. 19.

senziale” della traduzione infatti, sempre secondo Benjamin, «si potrebbe definire come ciò che – in una traduzione – non è a sua volta traducibile»².

La questione è in termini generali quella dell’onto-logia, in quanto riguarda la possibilità, in questo caso l’impossibilità, del dire di tradurre l’essere, del linguaggio di tradurre la realtà. La prima opera, *Epepe*, affronta la questione dal lato del linguaggio. La vicenda racconta il cortocircuito che si verifica di fronte a una consapevolezza improvvisa: tutte le lingue attuano, in quanto lingue, un’operazione che necessariamente “lascia indietro” qualcosa. Anticipando un termine usato da Ricoeur, ogni *découpage* resta sempre un *découpage* – per quanto efficace, per quanto traducibile in altri “tagli linguistici”. Nemmeno un’idea messianica della traduzione, nella prospettiva limite di una “lingua pura”³, sarà in grado di cancellare i segni del tagliare e del cucire. Ricomporre i cocci del vaso rotto, con l’immagine di Benjamin, non elimina i margini dei frammenti. «Ma ciò che viene negato – il corpo – si vendica»⁴, e queste parole di Antoine Berman potrebbero valere come filo rosso del romanzo.

Si potrebbe, invece, porre il *Codex Seraphinianus* non dal lato del linguaggio, ma della realtà stessa. Ne consegue che se in entrambe le opere si ha a che fare con un mondo intraducibile, nella prima prevale un senso di angoscia che nella seconda risulta mitigato. Individuata schematicamente la sfumatura dell’atteggiamento, si lascerà ora emergere un’affinità di fondo tra le due opere.

2. *Epepe*

È il 1969 quando Ferenc Karinthy pubblica il romanzo *Epepe* a puntate sul giornale ungherese *Magyar Nemzet*. Racconta la storia del Professor Budai, diretto a Helsinki per un congresso di linguistica. Non appena il professore scende dall’aereo, non si ritrova nella capitale finlandese ma in una città sconosciuta, in cui viene parlata una lingua incomprensibile. Budai è un esperto di etimologia, conosce l’ungherese, il finlandese, il vogulo e l’ostiano, il turco, qualcosa di arabo e persiano, nonché il paleoslavo, il russo il ceco, lo slovacco, il polacco, il serbocroato; parla fluentemente il tedesco, il francese, l’italiano, lo spagnolo, l’inglese, un po’ di olandese, ha studiato il sanscrito, l’hindi, il greco antico e moderno, il latino, mastica portoghese, romeno, ladino e ha nozioni di ebraico, armeno, cinese e giapponese. Ciò nonostante, la lingua dei locali presenta sonorità e simboli totalmente inediti, che alimentano nel professore un senso di spaesamento e estraneità. Fuggire dalla città è un’impresa che passa attraverso l’incontro-scontro con una lingua intraducibile.

² *Ivi*, p. 12.

³ Cfr. *ivi*, p. 18. Benjamin si serve dell’immagine dei frammenti di un vaso, che si susseguono nei minimi dettagli anche se non si somigliano tra loro: «la traduzione deve amorosamente, e fin nei minimi dettagli, ricreare nella propria lingua il suo modo di intendere, per far apparire così entrambe – come i cocci frammenti di uno stesso vaso – frammenti di una lingua più grande» (*ibidem*).

⁴ A. Berman, *La traduction et la lettre, ou L’auberge du lointain*, Seuil, Paris 1999; tr. it. a cura di G. Giometti, *La traduzione e la lettera o l’albergo nella lontananza*, Quodlibet, Macerata 2003, p. 35.

Due casi di intraducibile: *Epepe* e il *Codex Seraphinianus*

Per inquadrare meglio la problematica che il protagonista del romanzo si trova ad affrontare, può rivelarsi utile un confronto con alcune tesi di Henri Bergson. Nella prima lezione di un corso sul tempo, il filosofo francese afferma che «conoscere assolutamente qualcosa, è conoscerla come una cosa semplice [...]»; conoscere una cosa relativamente, è conoscerla per composizione»⁵. Bergson continua con un esempio: conoscere in maniera assoluta la pronuncia inglese, significherebbe immergersi totalmente nel flusso di quella pronuncia. In questa prospettiva non si dà parola isolata, in quanto la parola è pronunciabile solo nella frase, così come la sillaba è pronunciabile solo nella parola, e così via. È evocata una conoscenza dall'interno, che «non si poggia su alcun simbolo»⁶ ma entra direttamente “dentro” la cosa.

Diversa è invece una conoscenza relativa, che per Bergson significa una conoscenza composta, in quanto procede per *composizione* di unità elementari – di lettere, portando avanti l'esempio della pronuncia inglese. «Implica che si giri attorno alla cosa»⁷, che si rimanga “all'esterno” e si proceda per analisi.

Da un lato, quest'ultimo modo di conoscere per “giustapposizioni” e “composizioni” è l'unico che l'uomo (in quanto dotato di *Logos*) ha per rappresentarsi la vita⁸, compresa la vita della lingua inglese e di ogni lingua in generale. Dall'altro lato, se una conoscenza assoluta – come sostiene Bergson – è possibile, questa sarà «piuttosto un movimento, una direzione di movimento»⁹.

Non è accidentale che il Professor Budai, protagonista di *Epepe*, sia un linguista e non soltanto un poliglotta; ovvero, è una persona che non solo ha familiarità con molte lingue, che ne parla e comprende molteplici, ma è, appunto, un professore, in particolare uno studioso delle lingue che deve partecipare a un convegno internazionale di linguistica. Il suo viaggio lo porta non dove vorrebbe, nelle aule dell'Università di Helsinki, ma nel “flusso reale” di una lingua straniera. La città del romanzo è descritta come gremita di una moltitudine che turbinava in ogni direzione; è una massa di gente sempre in movimento, di persone che si riversano sgomitando nelle strade, nelle metropolitane, che fluiscono da un quartiere all'altro. Un senso di spaesamento e di oppressione caratterizza l'atmosfera del romanzo.

Alla luce dell'impostazione bergsoniana, l'ipotesi che si potrebbe indagare è la seguente: è come se il protagonista incarnasse e portasse agli estremi una “conoscenza per composizione”, mentre la possibilità di una “conoscenza semplice” fosse in lui totalmente inibita.

Essenziale a questa tesi è un approfondimento della dinamica che ruota attorno al titolo, *Epepe*. “Epepe” è il nome della ragazza che lavora nell'ascensore

⁵ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, in “Annales Bergsoniennes”, I, *Bergson dans le siècle*, a cura di F. Worms, Presses universitaires de France, Paris 2002; tr. it. a cura di R. Ronchi e F. Leoni, *Sul Segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell'idea di tempo*, Textus, L'Aquila 2011, p. 76.

⁶ Id., *Introduction à la métaphysique*, a cura di F. Worms, PUF, Paris 2013; tr. it. a cura di R. Ronchi, *Introduzione alla metafisica*, Orthotes, Napoli 2012, p. 29.

⁷ *Ibidem*.

⁸ H. Bergson, *Sul Segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell'idea di tempo*, cit., p. 80.

⁹ *Ibidem*.

del grande hotel in cui soggiorna Budai e, per metonimia, diventa il nome della lingua incomprensibile parlata nella città. Si tratta di un nome peculiare: “Epepe” non è che un’approssimazione, la suggestione di un suono che il protagonista non è in grado né di percepire né tantomeno di riprodurre con precisione.

Per avere una conferma, e prima che lei potesse parlare, chiese:
“Bebebe?”

La ragazza rispose con un risolino timido, che rivelò il suo leggero disagio, com’era naturale. Questo non le impedì di correggere la sua pronuncia imperfetta:

“Diedie...”

Ma poteva anche essere Dede, Tjetjetje, Tete e perfino Cece, ancora non era riuscito a chiarire l’esatto valore fonetico delle varie consonanti¹⁰.

Il nome di Epepe si moltiplica nel corso del romanzo: Bebe, Tetete, Etete, Pepe, Ebebe, Tete, Veved, Dede, Tjetjetje, Cece, Edede, Debebe, Cetece... La ragazza che manovra l’ascensore sembra essere sempre la stessa, alta e bionda, in uniforme blu; eppure il suo nome proprio è fluido, muta in continuazione, si trasforma ogni volta che Budai la incontra o le rivolge un pensiero. La ricca serie di denominazioni che Karinthy adopera è finita perché il romanzo ha una conclusione, ma se per ipotesi le pagine proseguissero, altrettanto accadrebbe all’inarrestabile metamorfosi del nome Epepe. Riferendosi nuovamente a Bergson, si potrebbe dire che Epepe è conosciuta «in maniera tale che la sua enumerazione non sarà mai esaurita»¹¹.

Si tratta di uno snodo concettuale importante, perché l’ambiguità di quel nome fa cenno al senso dell’intera vicenda, come se lì si trovasse la chiave d’accesso a una città tanto assurda da costringere un linguista, esperto in più di venti lingue, a ricorrere ai segni come un sordomuto.

Come afferma von Humboldt, «la natura dell’operazione dell’intelletto richiesta per comprendere una sola parola, basta a cogliere in seguito l’intera lingua»¹². “Epepe” è quella sola parola, che tormenta e al contempo affascina Budai; quest’ultimo continua a ripetere il nome della ragazza, senza riuscire a fissarlo una volta per tutte. Benché recepisca l’impulso sensibile del suono, non coglie l’articolazione che indica il concetto. «Perché l’uomo comprenda davvero anche una sola parola [...] il linguaggio deve già essere in lui intero e nel suo nesso. Nel linguaggio non v’è nulla di isolato, ciascuno dei suoi elementi si annuncia solo come parte di un intero»¹³. Von Humboldt sostiene

¹⁰ F. Karinthy, *Epepe*, trad. it. di L. Sgarioto, Prefazione di E. Carrère, Adelphi, Milano 2015³, p. 159.

¹¹ H. Bergson, *Sul Segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell’idea di tempo*, cit., p. 82.

¹² W. von Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, in «Abhandlungen der historisch-philologischen Klasse der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften aus den Jahren 1820/1821», Reimer, Berlin 1822, pp. 239-260; tr. it. a cura di G. Moretto e F. Tessitore, *Sullo studio comparato delle lingue in relazione alle diverse epoche dello sviluppo linguistico*, in *Scritti filosofici*, UTET, Torino 2004, p. 733.

¹³ *Ibidem*.

Due casi di intraducibile: *Epepe* e il *Codex Seraphinianus*

una concezione organica della lingua, che ritiene nascere “in un sol colpo”, da un nulla significante a un tutto significante¹⁴. La dissertazione in cui annuncia questa tesi si apre con un’affermazione di stupore: è un fenomeno degno di nota che non si sia ancora individuata, nemmeno negli idiomi che il linguista tedesco definisce “primitivi”, una lingua con una forma grammaticale incompiuta, «che non se ne sia mai sorpresa nessuna nel fluente divenire delle sue forme»¹⁵.

Si può prendere spunto da questa affermazione per suggerire quanto segue: in *Epepe* si trova non tanto un linguaggio nascente, ancora instabile e “sorpreso” in una fase preistorica o di sviluppo, quanto piuttosto un “fluente divenire” che non è propriamente linguaggio, ma che sorregge ogni linguaggio.

È pressoché impossibile per Budai individuare delle forme in quella «sequenza di suoni chioccianti»¹⁶, nel «borbottio gracchiante»¹⁷ degli *edede*, *ghiaghiaghia* forse perché, per la prima volta nella sua carriera di eminente linguista, non ha a che fare con un linguaggio tra gli altri linguaggi, dotato di proprie leggi grammaticali, sintattiche e fonetiche. Budai si trova immerso in una lingua che risulta intraducibile, in definitiva, non perché manca una “stele di Rosetta”; è intraducibile, invece, in quanto non è propriamente una lingua, ma è la sorgente sonora, la ὕλη di ogni linguaggio, a cui appartiene ma a cui non si lascia ridurre¹⁸. È il fluido dal colore rosso che – anticipando una tavola del *Codex Seraphinianus*¹⁹ – si intravede dentro la pietra di una pseudo stele di Rosetta, se la si manda in frantumi.

Non appena Budai ha a disposizione un libro e un giornale, mette in campo le sue conoscenze linguistiche ed etimologiche per delineare diverse vie d’indagine; ipotizza una scrittura logografica, una sillabica e una alfabetica,

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 725. (Si veda anche Lévy-Strauss: «Quali che siano stati il momento e le circostanze della sua apparizione nella vita animale, il linguaggio è nato necessariamente tutto d’un tratto. È impossibile che le cose abbiano cominciato a significare progressivamente [...] questo cambiamento radicale non ha contropartita nel campo della conoscenza, la quale, al contrario, è sottoposta a una elaborazione lenta e progressiva».) C. Lévy-Strauss, *Introduction*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950; tr. it. a cura di F. Zannino, *Introduzione*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1991², p. L.

¹⁵ W. Von Humboldt, *Sullo studio comparato delle lingue in relazione alle diverse epoche dello sviluppo linguistico*, cit., p. 725.

¹⁶ F. Karinthy, *Epepe*, cit., p. 25.

¹⁷ *Ivi*, p. 26.

¹⁸ Cfr. G. Agamben, *Experimentum vocis*, in *Che cos’è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016, p. 31. Viene citato Ammonio che commentando Aristotele scrive: «l’essere simbolo per convenzione non spetta alla nuda voce, ma al nome e al verbo; per natura ci è dato emettere voci, come anche vedere e udire, ma i nomi e verbi sono invece prodotti dalle nostre intelligenze, usando come materia (ὕλη) la voce» (cit. in *ibidem*). E cfr. *ivi* pp. 41-42: «Se, proseguendo l’analogia suggerita da Ammonio, consideriamo la voce come χόρα della lingua, essa non sarà pertanto legata a questa in un rapporto di segno né di elemento: essa è, piuttosto, ciò che nell’aver luogo del λόγος, percepiamo come irriducibile a esso, come l’inesperibile (ἄπειρον) che incessantemente l’accompagna e che, né puro suono né discorso significante, percepiamo all’incrocio fra questi con una assenza di sensazione e con un ragionamento senza significato».

¹⁹ Non sarà possibile citare la pagina di riferimento delle tavole richiamate, in quanto nel *Codex Seraphinianus* anche la numerazione delle pagine presenta caratteri inventati.

in seguito cerca le vocali, gli articoli, le congiunzioni o qualsiasi elemento potenzialmente ricorrente nel testo. Il protagonista non ha il minimo punto di riferimento,

il problema era che non poteva formulare ipotesi, non avendo un appiglio, una parola o un nome da cercare, una traccia da seguire, sia pur vaga [...]. Si mise dunque a ricopiare, come già aveva fatto una volta, i caratteri dei testi stampati che aveva a disposizione. Superò ben presto i cento e nulla indicava che fossero finiti... [...]. Al duecentotrentasettesimo aveva ormai perso la speranza di arrivare alla fine, e lasciò perdere²⁰.

Di fronte allo scacco nella comprensione dei segni scritti, che sembrano non presentare alcuna costante ma moltiplicarsi in infinite individualità non assimilabili le une alle altre, il linguista intuisce di poter «contare sulla lingua viva, sulla sinfonia a mille voci che risuonava per le strade, nelle piazze, in albergo, in metropolitana: non doveva far altro che prestarvi attenzione e isolare le varie melodie e note»²¹. Proprio questo isolamento, tuttavia, si rivela la difficoltà maggiore.

Budai annota sul taccuino i numeri dall'1 al 10 e li mostra a Epepe, con l'intenzione di trascrivere in alfabeto fonetico la pronuncia corrispondente a ciascun numero. Indicato l'"1" sul foglio, la ragazza mormora *Tuulli ulumulu alaulp tleplé* la prima volta, esclama *dütt!* la seconda, dice *sümülüikada* la terza. «Budai era confuso: qual era il nome dell'1, questo o quello di prima?»²².

L'ambiguità della "lingua" di Epepe ricorda i suoni emessi dagli animali al modo in cui li concepisce Aristotele. «Voce e suono sono cose diverse, e terza oltre a essi è il linguaggio»²³, si legge nell'*Historia Animalium*. Gli animali emettono genericamente suoni, la voce è il suono che si emette con la faringe, mentre il linguaggio è voce articolata con la lingua e con le labbra²⁴.

Il linguaggio è dunque voce scandita, e questa concezione del linguaggio come «suono articolato portatore di significato»²⁵ è dominante nel pensiero occidentale, come nota Heidegger, da Aristotele sino alle riflessioni di von Humboldt: «il linguaggio è cioè la *perenne lavoro dello spirito* volto a rendere il *suono articolato*

²⁰ F. Karinthy, *Epepe*, cit., p. 121.

²¹ *Ivi*, p. 124.

²² *Ivi*, p. 125.

²³ Aristotele, *Historia Animal.*, IV, 7, 535 a 28 sgg. Commenta questo passo M. Zanatta in Aristotele, *De Interpretazione*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 1992, p. 139.

²⁴ Commenta Heidegger: «Nel parlare il linguaggio si rivela come l'attività degli organi della fonazione quali: la bocca, le labbra, la "chiostra dei denti", la lingua, la gola. Che il linguaggio sia stato visto e prospettato sin dai tempi antichi sotto questo profilo, lo testimoniano i nomi che si sono dati, per esso, le lingue occidentali: γλώσσα, lingua, langue, langage. Il linguaggio è la "lingua", è *Mund-art*», che significa dialetto, e cioè *Mund* (bocca) e *Art* (modo), dunque "modo della bocca". M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2018; tr. it. a cura di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 191.

²⁵ *Ivi*, p. 193.

Due casi di intraducibile: Epepe e il Codex Seraphinianus

idoneo a esprimere il *pensiero*»²⁶. Più precisamente, Aristotele parla del linguaggio come di “ciò che è nella voce”, «τὰ ἐν τῇ φωνῇ»²⁷.

Riprende e specifica Agamben, «il linguaggio è nella voce, ma non è la voce»²⁸: Karinthy pone il suo personaggio di fronte alla scissione indicata da quel “ma”. Il Professore si trova davanti a un atto di parola che rivendica la propria autonomia, la propria originarietà rispetto alla lingua studiata e canonizzata dai grammatici antichi fino ai linguisti contemporanei. Il protagonista del romanzo porterebbe così agli estremi il modo d’essere dell’uomo come, secondo Agamben, *homo sapiens loquendi*, ovvero un vivente che «non semplicemente parla, ma *sa* parlare»²⁹ e sa di parlare, di avere una lingua. Il linguaggio, tuttavia, «sembra aver compiuto il suo percorso antropogenetico e voler tornare alla natura da cui proviene»³⁰. Contro la sua stessa indole professionale, Budai deve liberarsi della millenaria illusione che la voce sia catturata, compresa e trascritta nei γράμματα³¹, e che a loro volta le lettere siano «perfettamente riconoscibili nella voce come suoi elementi»³².

“Epepe” riesce a sganciarsi dalla lingua, non è un elemento che le appartiene. E non è propriamente un nome, proprio perché non è un suono articolato. Secondo Aristotele i suoni inarticolati (ἀγράμματοι) delle bestie non sono nomi in quanto «il nome è una voce capace di significare secondo convenzione»³³, e la convenzione che conferisce significanza al nome coincide, anzitutto, con l’alfabeto. Ciascuna lettera dell’alfabeto è un “fattore stabilizzante”, perché rinvia a un’intera classe di suoni diversi nelle sfumature, ma omogeneizzati e unificati dall’unità del simbolo³⁴.

L’articolazione e la scansione dei suoni è esattamente ciò che manca nella lingua di Epepe, in cui non sono distinguibili unità foniche elementari. Prevalgono le sfumature, che Budai non riesce a omogeneizzare e catalogare. Molti suoni sembrano addirittura non provenire dall’apparato fonatorio. Non viene meno la capacità di manifestare qualcosa³⁵, Budai non precipita in una totale insignificanza, anzi, coglie gli stati d’animo delle persone che si rivolgono a lui, percepisce rabbia, fretta, ostilità nel loro modo di parlare; non ha bensì la possibilità di accedere alla “significanza per convenzione” che è resa possibile solo dall’articolazione.

²⁶ Citato in M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 193 (W. von Humboldt, *Sulla differenza di struttura del linguaggio umano e sul suo influsso sullo svolgimento spirituale dell’umanità*, Berlino 1836).

²⁷ Aristotele, *De int.*, XIV, 16 a 3, tr. it. p. 78.

²⁸ G. Agamben, *Experimentum vocis*, cit., p. 30.

²⁹ *Ivi*, p. 28.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 36.

³² *Ibidem*. L’altro termine greco per indicare le lettere (γράμματα) è στοιχεῖα, cioè elementi.

³³ Aristotele, *De Int.*, II, 16 a 19-20, tr. it. p. 81.

³⁴ M. Zanatta, *Commento*, in Aristotele, *De Interpretazione*, cit., p. 141.

³⁵ Spiega Zanatta nel citato *Commento* che si può “significare” per natura (suoni animali) o per convenzione (voce articolata). Nel primo caso si intende un “manifestare”, e non un “simboleggiare” (in quanto il simbolo significa la cosa quando è assente).

Una strategia che il protagonista adotta nel corso della storia è cercare parole il cui significato dovrebbe essere inequivocabile, come la scritta “guasto” su un ascensore rotto, o “alta tensione” sui cavi della corrente, sebbene sia consapevole della fallibilità del criterio (gli ultimi segni potrebbero ad esempio voler dire “chi tocca muore” o qualsiasi altra formulazione analoga). Raccolta una quarantina di espressioni, di cui ha ipotizzato un significato approssimativo, le sottopone alla ragazza dell’ascensore.

quando provò a convincere la ragazza a scomporre le parole in segni, ovvero in suoni, o quantomeno le espressioni più estese in parole singole, con sua gran sorpresa la cosa non ingranava: si bloccavano, ricominciavano da capo, si inceppavano di nuovo. Appena ricontrollava i valori fonetici, le varie lettere suonavano diverse, più lunghe o più brevi, oppure irriconoscibili³⁶.

Budai vorrebbe fissare i suoni che sente con delle lettere o con delle combinazioni di lettere, ma ogni volta questi sembrano mutare; riesce così a ottenere solo un alfabeto approssimativo, mobile e dinamico, incerto in troppi punti. Il segno che trascrive è sempre insufficiente rispetto al suono vivo che ogni volta ascolta. «Ecco dunque un altro dato poco analizzabile, linguisticamente non classificabile, un elemento lessicale che non poteva essere diviso in parti»³⁷, sentenza scoraggiato.

La lingua intraducibile parlata in questa città potrebbe essere, con il lessico di Bergson, una “lingua semplice”, che come ogni suono semplice «non può essere riprodotto attraverso un composto»³⁸. Il professore cerca, invece, proprio di ricomporre quell’atto di parola, e la sua imitazione è insufficiente perché procede per scomposizione e giustapposizione di parti; il lavoro del linguista «cambia senza posa i simboli per completare una traduzione sempre imperfetta»³⁹, una rappresentazione sempre incompleta, e dunque non potrà che procedere all’infinito.

Occorre sottolineare che, da un lato, l’*impasse* non è solo del protagonista del romanzo di Karinthy, ma pertiene a ogni “conoscenza relativa”:

Se volessi comunicare a qualcuno che non conosce il greco l’impressione semplice che mi lascia un verso di Omero, gli fornirei la traduzione del verso, poi commenterei la mia traduzione, poi svilupperei il commentario e, di spiegazione in spiegazione, mi avvicinerei sempre più a ciò che voglio esprimere, senza mai arrivarci⁴⁰.

³⁶ F. Karinthy, *Epepe*, cit., p. 138.

³⁷ *Ivi*, p. 134.

³⁸ H. Bergson, *Sul segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell’idea di tempo*, cit., p. 83.

³⁹ *Id.*, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 32. Cfr. anche *Id.*, *Sul segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell’idea di tempi*, cit., p. 83: «Potrò correggere, ricorreggere, mi avvicinerò sempre di più a ciò che voglio riprodurre, ma avrò sempre un’imitazione imperfetta, e se voglio arrivare alla perfezione, è necessario che continui senza fine».

⁴⁰ *Id.*, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 31.

Due casi di intraducibile: *Epepe* e il *Codex Seraphinianus*

Tuttavia, dall'altro lato, la narrazione non si limita a mostrare la tensione infinita della traduzione, ma porta alla ribalta il fondo, la materia, l'intraducibile e irriducibile "Epepe" che è in ogni linguaggio. Budai continuamente corregge e aggiusta il suo alfabeto, le sue trascrizioni, la sua pronuncia, con l'obiettivo di far aderire perfettamente un'impressione semplice ai simboli usati per descriverla. Per contrappasso, si trova imprigionato in un movimento restio a ogni simbolizzazione.

Una nota, allora, riguardo alle pagine conclusive: il linguista rimane bloccato in quella città e, poiché non riesce a capire e farsi capire, vive in condizioni sempre più degradanti. Accade ciò che maggiormente temeva quando si era imposto di «non arrendersi al disordine, alla massa caotica. In certi momenti era assalito dalla paura che la sua mente abbandonasse quella lotta disperata e sprofondasse nella babele che la circondava»⁴¹. Ormai "sprofondato" in una Babele, Budai prende parte a una rivoluzione che mette a soqquadro la città. Si tratta di un evento totalmente inaccessibile a Budai in quanto a significato. Non comprende nemmeno una delle parole che vengono declamate, urlate, scambiate tra i ribelli per le strade. Se ne lascia tuttavia assorbire: non si arresta in interrogativi, viene invece «trascinato dalla folla, ma si sarebbe unito comunque, spontaneamente»⁴². La "marea umana" non gli è più estranea, Budai non capisce eppure si emoziona, ride, è esasperato, a seconda degli eventi che si susseguono.

In un momento di "vortici e ingorghi", in cui fiumane di gente si mescolano e dall'altoparlante gracchiano voci, al professore sembra di vedere Epepe. «Fu solo un secondo, o forse meno, [...] non aveva fatto in tempo ad apparire che era già scomparsa»⁴³. Forse un momento di intuizione, di "conoscenza assoluta". Impara allora le canzoni intonate dai manifestanti, «ormai aveva nella memoria non solo la melodia ma anche le parole, per come era riuscito a distinguerle nei cori: *Cetec topa debette Etek glo chri fefee Bugiuti gnemelaga Pecice...!*» e partecipa di «una gioia selvaggia, gli estranei si abbracciavano e si baciavano, danzavano, si scatenavano, quasi volteggiavano a mezz'aria»⁴⁴. I moti dionisiaci volgono poi verso la distruzione, verso una guerriglia in cui nemmeno le fazioni avversarie sono ben definite ma si riversano le une nelle altre. Budai non ha idea di cosa stia succedendo, ma segue la "direzione del movimento". Soltanto allora il protagonista intuisce una via per uscire dalla città. Non traduce quell'intraducibile che è "Epepe", ma ne fa esperienza, come la intende qui Heidegger:

Fare un'esperienza con quel che sia [...] vuol dire: lasciare che venga su di noi, che ci raggiunga, ci piombi sopra, ci rovesci e ci renda altro. In questa espressione, "fare" non significa, appunto, che noi siamo gli operatori dell'esperienza: *fare* vuol dire qui,

⁴¹ F. Karinty, *Epepe*, cit., p. 143.

⁴² *Ivi*, p. 191.

⁴³ *Ivi*, p. 194.

⁴⁴ *Ivi*, p. 195.

come nella locuzione “fare una malattia”, passare attraverso, soffrire da cima a fondo, sopportare, accogliere ciò che ci raggiunge sottomettendoci a lui⁴⁵.

In quel momento, si riapre la possibilità per il protagonista di tornare alla sua professione di linguista. «Addio Epepe, pensò. Era pieno di fiducia, presto sarebbe arrivato a casa»⁴⁶.

3. *Codex Seraphinianus*

Nel 1981 Luigi Serafini dà alle stampe il volume dal titolo *Codex Seraphinianus*. Si tratta di un'enciclopedia illustrata e commentata, canonica nella forma, ma surreale nei contenuti. L'intero campo della conoscenza è ordinato e suddiviso in sezioni, tra le quali si possono individuare zoologia, botanica, astronomia, cartografia, tecnica, edilizia, etnologia, anatomia, chimica, idraulica, ottica, grammatica... il funzionamento del mondo è illustrato nel dettaglio da immagini e spiegato da fitte didascalie. Tuttavia, il mondo che Serafini mostra è totalmente inventato, così come inventato è l'alfabeto che lo descrive.

Il *Codex* annunciato dalla copertina spinge agli estremi il concetto stesso di “codice”: non si ha di fronte un linguaggio che, sebbene criptato, è potenzialmente traducibile, ma un codice che non è decodificabile. L'enciclopedia di Serafini è pensata per risultare illeggibile, il testo è creato per essere intraducibile.

Il sottofondo argomentativo dell'opera potrebbe essere il seguente: se – come si diceva prima – le lettere sono “fattori stabilizzanti” e implicito nella parola e nella definizione vi è un'operazione che “fissa”, allora la realtà, intesa come *mouvant*⁴⁷, non è traducibile nel linguaggio.

È un'impossibilità che occorre declinare. Da un lato infatti è innegabile che si traduca, anzi, si traduce continuamente. Lo sottolineano ad esempio Ricoeur, «*puisque la traduction existe, il faut bien qu'elle soit possible*»⁴⁸, e Volpi, «la stessa esistenza umana è un tradurre, il nostro stare nel mondo e nella storia è un tradurre»⁴⁹. Dall'altro lato, il *Codex Seraphinianus* offre sotto forma “enciclopedica” l'occasione di rivolgersi all'intraducibile che viene, al contempo, presupposto e tradito da ogni classificazione della realtà.

⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 141. (La traduzione riportata è quella di A. Berman, che così commenta: «Questo è la traduzione: esperienza». A. Berman, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, cit., p. 15.)

⁴⁶ F. Karinthy, *Epepe*, cit., p. 217.

⁴⁷ Cfr. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 1938; tr. it. a cura di P. A. Rovatti, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2010², pp. 62-63: «Come condurre lo spirito umano a rovesciare il senso della sua operazione abituale, a partire dal cambiamento e dal movimento, ravvisati come la realtà stessa, e a non vedere più negli arresti o negli stati che delle istantanee prese sul mutevole (*mouvant*)?» (*ibidem*).

⁴⁸ P. Ricoeur, *Sur la traduction*, Bayard, Paris 2004, p. 29.

⁴⁹ F. Volpi, *Il valore della traduzione. In ricordo di Mario Carpitella (26 marzo 2009)*, Laterza, Roma-Bari, p. 4.

Due casi di intraducibile: Epepe e il Codex Seraphinianus

È proprio Ricoeur a parlare di un «*intraduisible de départ*»⁵⁰ che per il filosofo coincide con la diversità tra le lingue, in quanto ognuna di esse opera un peculiare *découpage* della realtà.

*Cette diversité affecte tous les niveaux opératoires du langage: le découpage phonétique et articulatoire à la base des systèmes phonétiques; le découpage lexical qui oppose les langues, non mot à mot, mais de système lexical à système lexical [...]; le découpage syntaxique affectant par exemple les systèmes verbaux et la position d'un événement dans le temps ou encore les modes d'enchaînement et de consécution. Ce n'est pas tout: les langues ne sont pas seulement différentes par leur manière de découper le réel mais aussi de le recomposer au niveau du discours*⁵¹.

Il modo in cui ogni lingua opera dei “tagli” (articolatori, fonetici, lessicali, sintattici) la diversifica dalle altre. In questa prospettiva, si potrebbe guardare al *Codex* di Serafini come a una serie di *découpages* totalmente inediti: oltre a quelli noti, suggerisce che ve ne siano di potenzialmente infiniti. È evidente sin dalle prime pagine, in cui vengono presentate e catalogate variopinte e polimorfe porzioni di realtà, come se fossero gli “elementi base” della prima sezione, una pseudo botanica. “Tasselli” simili sono, nel gesto artistico di Serafini, estrapolati dall’arcobaleno, dalla scia luminosa che fuoriesce da un lampione, da animali o vegetali serpentiformi, e ciascuno ha il proprio nome o la propria definizione.

Non si tratta soltanto di invenzioni fantastiche, che Serafini potrebbe (o meno) descrivere in italiano o in altra lingua nota. Per come l’opera si presenta necessita, quantomeno provoca una riflessione sul rapporto tra realtà e linguaggio. In particolare: la lingua che riuscisse a tenere insieme tutti i “ritagli” possibili non sarebbe, al limite, più una lingua, perché dovrebbe essere la realtà stessa.

Così, i segni che riempiono le pagine del *Codex* hanno l’apparenza di lettere di un alfabeto possibile, di parole di una lingua sconosciuta, eppure non hanno, per convenzione dell’autore stesso, né suono né significato né traduzione. Non è tanto una lingua inventata quanto una non-lingua, che non specifica il proprio *découpage* e dunque allude all’infinità dei *découpages* possibili.

Se ogni lingua è assimilabile a una mappa geografica, allora risulterà utile e funzionale fintanto che non aspirerà a segnare tutti i punti del territorio e a sovrapporsi a esso – tensione tanto sconveniente quanto irrealizzabile. Scrive a questo proposito Borges: «I Collegi dei Cartografi eressero una mappa dell’Impero che uguagliava in grandezza l’Impero e coincideva puntualmente con esso. Meno dedite allo studio della cartografia, le generazioni successive compresero che quella vasta mappa era inutile e non senza empietà la abbandonarono alle inclemenze del sole e degli inverni»⁵². L’enciclopedia serafiniana non presenta

⁵⁰ P. Ricoeur, *Sur la traduction*, cit., p. 53.

⁵¹ *Ivi*, p. 54.

⁵² J. L. Borges, *Obras Completas*, Émécé Editores S.A., Buenos Aires 1974-1981; tr. it. a cura di D. Porzio, *Tutte le opere*. Vol. 1, Mondadori, Milano 1986, p. 1253.

soltanto un'altra lingua, dunque un'altra mappa, ma rimanda più radicalmente all'infinita traducibilità in mappe del territorio. In questo senso non si tratta propriamente di una lingua, scrive infatti Calvino che le immagini e le forme di Serafini hanno «la stessa consistenza dei segni grafici: costituiscono un altro alfabeto ancora più misterioso e più arcaico»⁵³.

Non è un'enciclopedia parallela a quelle canoniche⁵⁴, è piuttosto la rivendicazione dell'impossibilità di un'enciclopedia definitiva. Serafini scompone il mondo in tasselli inediti, che vengono successivamente connessi tra di loro in maniera altrettanto inusuale. Tali connessioni, apparentemente irreali, non sono tuttavia meno legittime di altre. «C'è un'infinita accozzaglia di processi che ci sfuggono»⁵⁵, scrive Nietzsche quando ne *La gaia scienza* critica la causalità. «In verità davanti a noi c'è un *continuum*, di cui isoliamo un paio di frammenti; così come percepiamo un movimento sempre soltanto come una serie di punti isolati, quindi, propriamente, non vediamo, bensì deduciamo»⁵⁶. L'uomo non può che farsi immagini delle cose. Nietzsche ipotizza allora che un intelletto capace di vedere il *continuum*, ovvero il «flusso dell'accadere»⁵⁷, rigetterebbe ogni spiegazione in base a cause ed effetti. Il *Codex* è allora, da un lato, un intelletto *in toto* umano, perché propone una galleria di immagini esplicative della realtà. E tuttavia, dall'altro lato, i concatenamenti che esibisce non sono abituali, ma ricordano quell'infinità, microscopica o macroscopica, di processi che sfuggono.

Le "cose" come sostanze non svaniscono, non possono svanire se si vuole rappresentare, ma i confini tra esse rivelano la loro arbitrarietà, si scompongono e ricompongono. Emblematici gli alberi di un parco, che si sradicano dal terreno e si spostano, si dirigono verso il mare e ne navigano le acque. Ciò che è radicato per eccellenza si sradica, e proprio quelle antiche radici si fanno motore, che rotando conduce le piante a instaurare nuove relazioni. «Come l'Ovidio delle *Metamorfosi*, Serafini crede nella contiguità e permeabilità di ogni territorio dell'esistere»⁵⁸, commenta Calvino.

L'universo serafiniano pullula di entità in continuo movimento, in continuo scambio con ciò che le circonda; è inscenata una meccanica sempre più fine e

⁵³ I. Calvino, *L'enciclopedia di un visionario*, in *Collezione di sabbia*, Mondadori, Milano 1994 (ebook).

⁵⁴ Come può apparire invece la *Botanica parallela* di Leo Lionni. Da un lato entrambe le opere sono un'invenzione presentata sotto forma "scientifica": prima ancora di indagarne i generi e le specie, Lionni espone la storia, gli esperimenti, le diverse posizioni nel dibattito della nuova disciplina da lui nominata botanica parallela; con uno spirito analogo, Serafini non espone le proprie tavole in un museo, ma realizza un libro, a cui conferisce un abito enciclopedico tramite una partizione in sezioni e un'intenzione classificatoria. Dall'altro lato, spicca la scelta di Serafini di immaginare non solo un mondo, ma persino un linguaggio che (non) lo descriva.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 5, Bd. 2, De Gruyter, Berlin 1973; tr. it. *La gaia scienza e Idilli di Messina* [112], a cura di G. Colli e F. Masini, Adelphi, Milano 1965, p. 154.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, p. 155.

⁵⁸ I. Calvino, *L'enciclopedia di un visionario*, cit.

Due casi di intraducibile: Epepe e il Codex Seraphinianus

fantasiosa che produce continue trasformazioni. La complessità delle immagini del *Codex* mima, senza esaurire, la “complessità infinita” del concreto, con le parole di Bergson.

più si discende dalle vette dell'astrazione verso la realtà concreta, più l'idea cui si tende è complessa, e, infine, giunti all'oggetto concreto così come è, ossia all'oggetto individuale, la complessità è infinita. È in questo senso che l'oggetto individuale è una cosa indefinibile. Si potrà mai esaurire l'enumerazione delle qualità e degli attributi propri di un determinato uomo? [...] Possiamo immaginare il concreto, ma le sue immagini saranno infinitamente complicate e non riusciremo ad afferrarlo mai in modo completo⁵⁹.

Astrazione, chiarificazione e semplificazione: sono esattamente alcune delle “tendenze deformanti” che Berman individua nella traduzione (tradizionalmente intesa: una «restituzione del senso volta all'abbellimento»⁶⁰). Di contro, ogni testo originale è orientato al concreto, caratterizzato da “arborescenze”, polisemie, e «si muove senza problema (e con una necessità propria) nell'*indefinito*»⁶¹. Il *Codex* procede allora all'inverso della traduzione tradizionale, rivolgendosi all'infinita complicazione del concreto.

Quest'ultima è portata avanti da un intreccio di raffigurazioni e trascrizioni. Il “linguaggio” serafiniano non è, infatti, estraneo alle dinamiche suggerite dalle immagini, non è *absolutus* rispetto al mondo che vorrebbe spiegare, ma ne emerge, si dispiega da esso senza distacco. Immagini e segni grafici, si diceva, hanno la stessa consistenza. Alcune pagine mostrano un alfabeto che si fa natura: le lettere sorgono e si delineano a partire da un ramo, si sciolgono in acqua e gocciolano, emanano fuoco, custodiscono uccelli in gabbia e ospitano insetti. Nella pagina successiva, le lettere e le parole sono cucite a un foglio di carta dal quale sembrano rifuggire; se ne staccano, lasciando solo una debole traccia, e realizzano la loro tendenza alla leggerezza lasciandosi trasportare in aria da palloncini e paracaduti colorati.

Il tema della scrittura ha un ruolo di rilievo nell'enciclopedia. È concepita come un'attività tanto essenziale per l'uomo, da trasformare le estremità del suo corpo in strumenti di scrittura. Un'unghia diventa, ad esempio, la punta di una penna stilografica: *l'homo è scribens*, non tiene in mano una penna come oggetto che gli si oppone, ma “è penna”, quasi fosse una delle sue innumerevoli “complicazioni”.

Altre lettere sono rappresentate come vive, quando si spaccano ne cola del sangue. Se analizzati con una lente d'ingrandimento, dai segni di inchiostro affiorano pesci che nuotano in un torrente, uomini ammassati, automobili su una carreggiata: anche là dove in superficie appaiono segni fissi, nel profondo si può immaginare un brulicare continuo.

⁵⁹ H. Bergson, *Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, Séha-Arché, Paris-Milan 2008; tr. it. a cura di S. Grandone, *Corso di psicologia. Liceo Henri IV 1892-1893*, Mimesis, Milano 2017, p. 212.

⁶⁰ A. Berman, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, cit., p. 13.

⁶¹ *Ivi*, p. 45.

Un'altra immagine significativa mostra l'*homo scribens* (con il braccio-penna stilografica, un calamaio e dei pattini ai piedi) di fronte a un blocco degli appunti su cui si leggono parole in francese (è l'unica tavola del *Codex* in cui appaiono lettere e parole riconoscibili). Nella pagina successiva l'uomo giace a terra, trafitto e ucciso da una penna, il calamaio è rovesciato, i pattini sono all'aria. Si potrebbe dire che il braccio è l'autentico strumento di scrittura, ma questo può scrivere solo l'alfabeto del *Codex*. La penna invece giunge dall'esterno, è imposta e impone un linguaggio specifico che, fissando le parole, "blocca", "uccide" il movimento.

L'ultima pagina è una meta-pagina: un foglio di carta si ripiega all'indietro e lascia scorgere dietro di sé. Vi sono cumuli di cenere: cenere di lettere, di inchiostro, di falangi e falangette delle mani dell'*homo scribens*. Un'enciclopedia "sbriciola" il suo stesso contenuto nel momento in cui lo definisce e dunque lo fissa: ma, proprio perché quel contenuto non è mai tradotto in maniera definitiva, piccole "creature arcobaleno" emergono dalle ceneri e si rimettono in moto⁶². Danno inizio a un altro ciclo, aprono alla possibilità di un nuovo *Codex*, uno dei tanti possibili.

4. Conclusione

I linguaggi intraducibili di entrambe le opere si possono descrivere come «un'equazione di sole incognite»⁶³. Si è sottolineata in apertura la differenza di tonalità di fronte a una questione, nei suoi tratti essenziali, analoga. Il professor Budai è "gettato" in un mondo che di per sé funziona, ma che per lui è totalmente insensato, inaccessibile, proprio perché non riesce a fissarne gli elementi. Si trova drammaticamente costretto a prendere consapevolezza di quella "materia fluida" della voce, e dello scarto di quest'ultima dal linguaggio. Si insinua in lui il dubbio che nemmeno gli altri abitanti della città si comprendano tra loro⁶⁴, ma è un'ipotesi che non è importante approfondire: conta il sentimento di angoscia che sorge dal punto di vista di un protagonista, a cui quella realtà è inaccessibile ed esclusa. Nel *Codex Seraphinianus* invece non c'è dramma, non c'è tragedia, sebbene non ci siano significati⁶⁵. L'aspetto analitico dell'enciclopedia racchiude

⁶² Cfr. I. Calvino, *L'enciclopedia di un visionario*, cit.: «Alla fine (è l'ultima tavola del *Codex*) il destino d'ogni scrittura è di cadere in polvere, e pure della mano scrivente non resta che lo scheletro. Righe e parole si staccano dalla pagina, si sbriciolano, e dai mucchietti di polvere ecco che spuntano fuori gli esserini color arcobaleno e si mettono a saltare. Il principio vitale di tutte le metamorfosi e di tutti gli alfabeti riprende il suo ciclo».

⁶³ F. Karinthy, *Epepe*, cit., p. 42.

⁶⁴ *Ivi*, p. 144: «Forse nemmeno gli abitanti si capivano l'un l'altro, forse in quella città si parlavano dei dialetti diversi, o perfino lingue diverse? Nella sua mente sovraccitata balenò il dubbio assurdo che avessero tante lingue quanti erano» (*ibidem*).

⁶⁵ Cfr. G. Agamben, *Experimentum vocis*, cit., p. 15. Rispetto all'idea dell'incomprensibile: «Un lupo, un istrice, un grillo avrebbero forse potuto concepirla? Diremmo noi che l'animale si muove in un mondo che è per lui incomprensibile? [...] la mente divina per definizione non conosce l'im-

Due casi di intraducibile: *Epepe* e il *Codex Seraphinianus*

qui null'altro che un gioco, com'era nell'intento dell'autore: provocare lo stesso mistero e stupore che percepisce un bambino di fronte a un libro che non sa leggere. Il problema dell'intraducibile è analogo, ma l'inquietudine si trasforma in riso, il basso può diventare alto, il pesante leggero, e tanto le immagini quanto i segni del *Codex*, simili a lettere, danzano tra le pagine, così che risuona l'eco di Zarathustra: «vedete come queste piccole anime leggere volteggiano, insensate, graziose, mutevoli – questo seduce Zarathustra alle lacrime e ai canti»⁶⁶.

penetrabile» (*ibidem*). Dobbiamo dunque guardare all'intraducibile, «all'incomprensibile come a un'acquisizione esclusiva dell'*homo sapiens*, all'indicibile come a una categoria che appartiene unicamente al linguaggio umano» (*ibidem*).

⁶⁶ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Ab. 6, Bd. 1, De Gruyter, Berlin 1989; tr. it. M.F. Occhipinti, *Così parlò Zarathustra*, con un saggio di C. Sini, Mondadori, Milano 1992, p. 35.



Percorsi di storia delle idee



Aliud dicitur, aliud demonstratur.

L'allegoria nel mondo tardo-antico e medievale

Filippo Moretti (Università di Teologia di Lugano)

filippomoretti_f@libero.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 8/12/2019 – Accettato il 5/02/2020 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: *Aliud dicitur, aliud demonstratur*. The allegory in the late antique and medieval world

Abstract: *Aliud dicitur, aliud demonstratur*: this is the 'principle' on which scriptural allegorism was founded in the era of Church Fathers. However, it is possible to ask ourselves if this form of allegorise is the only now known of others are yet to be found.

In this paper I would like to demonstrate that, alongside scriptural allegorism, another type of allegorism exists: the universal one, which took place in late ancient and medieval theology. Indeed, the world became a great book written by God and everything became a symbol. I will show how universal allegorism was precisely born from scriptural allegorism, to highlight how these two forms of allegory, despite what one might think, are intimately connected to each other. Lastly, one more question: what about these two forms of allegorism today?

Keywords: scriptural allegorism, universal allegorism, symbol, analogy, metaphor.

1. Il contesto teologico in cui matura la riflessione medievale sull'allegoria: il mondo come specchio dell'Essere di Dio; 2. L'allegorismo scritturale: *aliud dicitur, aliud demonstratur*; 3. L'allegorismo universale: il mondo come libro scritto dal dito di Dio; 4. Conclusioni: verso la dissoluzione dell'antica alleanza tra allegorismo scritturale ed allegorismo universale

Alfa e Omega, o Grande Iddio,
Tu dirigi tutto dall'alto,
Tu sostieni tutto dal basso,
Tu abbracci tutto dal di fuori,
Tu riempi tutto dal di dentro.
Tu muovi il mondo senza essere mosso,
Tu cambi il tempo senza essere cambiato,
Tu fissi ciò che erra senza essere fissato.
Tu hai tutto compiuto in una sola volta,
Sul modello della tua mente sublime.
Ildeberto di Lavardin (1056-1133)
estratto dall'*Inno alla Trinità*

1. *Il contesto teologico in cui matura la riflessione medievale sull'allegoria: il mondo come specchio dell'Essere di Dio*

Se le parole di Ildeberto di Lavardin (1056-1133) contengono un qualcosa di vero, si fa allora inevitabile la conclusione che il mondo, il nostro mondo, in definitiva altro non sia che uno specchio dell'Essere di Dio. Se infatti Dio, il *Deus-Esse* che tutto muove dall'alto senza essere mosso, che tutto abbraccia dal di fuori senza subire alcuna alterazione, che tutto sostiene dal basso senza alcuno sforzo e che tutto riempie dal di dentro senza però confondersi con nessun essere finito, altro non è che il *Tantum esse* in virtù di cui ogni cosa, partecipandone, trae la propria esistenza, allora non rimane che ogni singolo ente – la cui *existentia* dipende pertanto *esclusivamente* dalla partecipazione all'*esse* infinito divino – altro non sia che una delle numerose concretizzazioni della potenza creatrice divina. Ogni *ens* infatti, dal momento che *può* esistere *solamente* fintantoché la sua *essentia* rimane 'vincolata' a quell'*actus essendi* che riceve nella partecipazione al *Tantum esse* (che consente all'essenza dell'ente di passare dalla mera potenza all'atto), nel suo stesso esserci, è dunque ininterrottamente testimone dell'esistenza di quell'Altro in virtù di cui tutto ciò che è esiste. Insomma, ogni singola cosa finita che cade sotto il nostro sguardo, nel suo apparirci in ultima analisi necessariamente causata da altro (*actus essendi*), dal momento che non custodisce in sé alcuna ragione necessaria e sufficiente in grado di giustificare la propria auto-generazione o auto-sussistenza, fa inevitabilmente segno alla Causa dalla quale dipende e per mezzo della quale è venuta all'essere¹. Per dirla con il linguaggio proprio della metafisica cristiana, la creatura, ogni creatura, nel suo esserci, rimanda inevitabilmente al Creatore. E questo accade perché, in definitiva, l'*esse* che si aggiunge all'*essentia* di ogni singolo ente, ovvero proprio ciò che la rende attuale e le consente così di esistere *realiter*, è un *dono*, il dono che Dio o il *Tantum esse* concede ad ogni singolo *ens* da lui creato. Tutto questo, seppure sinteticamente, altro non è che il concetto di *creazione* che caratterizza la metafisica cristiana e che costituisce il più profondo segno di frattura e di discontinuità con la metafisica greca. In quest'ottica il mondo, l'intero universo e tutto ciò che in esso vi abita è, seppure *imperfettamente* e *confusamente*, specchio dell'Essere di Dio; l'essere della creatura, sebbene del tutto *inadeguatamente*, si mostra infatti, secondo il principio analogico di proporzionalità intrinseca tomista², in rapporto con l'Essere del Creatore³.

¹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, 4 vv., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, I, q. 2 a. 2, p. 44.

² Cfr. F. Bertelè, *Modelli e analogia nelle teorie scientifiche*, in AA. VV., *Scienza, analogia, astrazione. Tommaso d'Aquino e le scienze della complessità*, Il Poligrafo, Venezia 1999, p.144.

³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Compendio di teologia*, a cura di A. Selva e T. S. Centi, UTET, Milano 2016, I, cap. 24, p.54 e I, cap. 27, p. 57.

Aliud dicitur, aliud demonstratur

Dire che nel mondo tutto, ma proprio tutto, rimandi *essenzialmente* al volto di Dio significa sostenere che nulla è semplicemente ciò che appare e che *ogni* cosa, anche quella che noi riterremmo essere la più insulsa ed insignificante, è frutto di un preciso pensiero di Dio e che, al di là del suo aspetto immediato, custodisce una verità, un senso, un messaggio ben precisi che meritano di essere indagati a fondo.

Con questo ragionamento siamo entrati nel vivo dell'*allegorismo universale*⁴, ovvero di quella prospettiva filosofico-teologica, che si afferma soprattutto nell'Alto Medioevo, per cui ogni ente, al di là di quello che potremmo definire il suo valore 'letterale', ovvero il suo aspetto immediato, si fa *simbolo* in grado di rinviare ad un qualcosa di trascendente. Sta all'uomo indagare a fondo l'essenza di ogni singola cosa alla ricerca del suo significato ultimo: tutto ciò che si trova nello spazio e nel tempo, secondo questa prospettiva simbolica, si fa specchio dell'eterno, e di fatto custode di una verità e di un messaggio di volta in volta da cercare e da scoprire.

Per riuscire però più precisamente a comprendere in che cosa consista l'allegorismo universale e come lo stesso sia venuto a formarsi, è necessario prima ripercorrere il dibattito sulla lettura allegorica del testo biblico, che, come vedremo, era già stato ampiamente oggetto di discussione durante l'epoca dei Padri della Chiesa e che torna prepotentemente a riaffacciarsi tra l'XI e il XIV secolo. È infatti in questo preciso contesto biblico-teologico, ovvero quello che vede impegnati i teologi ad interrogarsi sulla valenza dell'allegoria nell'esegesi della Scrittura, che verrà a maturare anche l'allegorismo universale. Questi due fenomeni infatti, *l'allegorismo scritturale* e *l'allegorismo universale*, sono strettamente *collegati* e risulterebbero del tutto incomprensibili qualora venissero considerati separatamente come due fenomeni distinti.

2. *L'allegorismo scritturale: aliud dicitur, aliud demonstratur*

Che la Scrittura, nel suo modo di presentare le cose, non abbia un solo significato e che molteplice siano i livelli di lettura possibili di un *medesimo* passo è cosa che appare evidente a chiunque presti la giusta attenzione ad alcuni testi presenti nel canone biblico come la *Genesi* o l'*Apocalisse*.

Chi di noi sarebbe infatti disposto a dire, e ancor prima in cuor suo a credere, che *tutto* ciò che questi testi hanno da dirci sia contenuto nella sola *lettera* di cui sono composti? Come possiamo, per esempio, sostenere che la narrazione della creazione del mondo contenuta nel primo capitolo della *Genesi* non significhi nulla di più di ciò che nella *lettera* di quel racconto è contenuto?

Se così fosse, infatti, quest'ultimo altro non sarebbe che un trattato di cosmologia, ovvero il racconto delle diverse parti di cui l'universo è composto e dell'or-

⁴ Cfr. U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, in Id, *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012, pp. 127-130.

dine che regna nello stesso. Nulla di più. E invece, come Agostino, sulla scorta del maestro Ambrogio, ha perfettamente compreso, quel racconto di Gn. 1, 1-31 è qualcosa di più, si tratta piuttosto della narrazione dell'infinita storia d'amore che *ab origine* lega l'uomo a Dio, che spinto dalla sovrabbondanza perfettamente agapica del suo Essere, non solo dà vita all'intero universo, ma anche all'uomo e alla donna, collocandoli al centro della creazione⁵. Insomma, se ci fermassimo alla lettera di questo racconto, cadremmo inevitabilmente nella tentazione di fare dei primi capitoli della *Genesi* un appassionato affresco della composizione del nostro cosmo, allorquando invece ciò che qui è veramente in gioco è la coscienza del singolo che, avendo scorto nelle creature la traccia del Creatore, eleva un canto d'amore a Dio, in cui viene riconosciuta la causa originaria del tutto. La *Genesi*, potremmo dunque dire, è un grande inno al Creatore, che in queste mirabili pagine viene riconosciuto come il principio e il fondamento di tutto ciò che esiste, nonché come il principio ordinatore dell'intero universo.

Chi per primo di fatto ha capito questo, ancor prima di Ambrogio e Agostino, è stato l'Apostolo Paolo, il quale alla comunità di Corinto scriveva: «la lettera uccide, lo spirito vivifica»⁶.

Questa frase, che si impresse profondamente nella mente di Agostino, altro non vuol dire che questo: la lettera è cosa morta, di per sé non è tutto, essa è solo lo strumento attraverso cui lo Spirito dalle multiformi 'facce' si esprime, rallegrando la mente di chi, nella lettera morta, sa scorgere i molteplici tesori che il Paraclito elargisce.

Paolo di questo era ben consapevole: non ci si può fermare alla lettera, occorre mettersi alla ricerca dell'infinita serie di ricchezze che sotto di essa si celano, ovvero di tutti numerosi modi in cui uno *stesso* passo può essere interpretato, che altro non sono che tutti i *diversi e molteplici* insegnamenti che Dio, attraverso un *solo* racconto, vuole consegnare alla sua creatura. Ed è quello che Paolo fa soffermandosi sull'episodio di Agar e di Sara⁷: Abramo – secondo il racconto biblico – ebbe due figli, di cui uno, Ismaele, dalla schiava Agar, e l'altro, Isacco, dalla moglie Sara; «ma il figlio della schiava è nato secondo la carne; il figlio della donna libera, in virtù della promessa»⁸.

Leggendo questo racconto – si chiede Paolo – tutto ciò che dobbiamo scorgervi è semplicemente la narrazione della composizione della famiglia di Abramo oppure, come è più probabile che sia, in queste parole è contenuto un qualcosa di più, ovvero un messaggio direttamente rivolto all'uomo di ogni tempo?

Se il racconto, questo racconto, si limitasse infatti ad avere la pretesa di essere un mero compendio di fatti storicamente avvenuti, sarebbe ben poca cosa. Questo episodio, invece, risulta estremamente importante agli occhi di Paolo perché

⁵ Cfr. Agostino, *Confessioni*, tr. it. di Roberta De Monticelli, Garzanti, Milano 2003, libri XII e XIII, pp. 239-295.

⁶ 2 Cor. 3, 6.

⁷ Cfr. Gn. 16, 15; 21, 2.

⁸ Gal. 4, 21.

Aliud dicitur, aliud demonstratur

esso è un qualcosa di più di questo: «Ora, queste cose sono dette per allegoria: le due donne infatti rappresentano le due alleanze. Una, quella del monte Sinai, che genera nella schiavitù, è rappresentata da Agar – il Sinai è un monte dell'Arabia; essa corrisponde alla Gerusalemme attuale, che di fatto è schiava insieme ai suoi figli. Invece la Gerusalemme di lassù è libera ed è la madre di tutti noi. [...] E voi, fratelli, siete figli della promessa, alla maniera di Isacco»⁹.

Il racconto della nascita di Ismaele (che Abramo ha generato dopo essersi carnalmente unito alla schiava Agar) e di Isacco (che Abramo ha avuto dalla moglie Sara, nonostante la sua avanzatissima età, e questo in quanto fecondata dalla grazia di Dio e non da seme umano) è dunque per Paolo una grande allegoria: Ismaele, che, in quanto frutto dell'unione di Abramo con Agar, è nato sotto la legge (di natura), figlio di una schiava, e dunque a sua volta schiavo, altri non è che il popolo di Israele sottomesso alla legge mosaica, e dunque 'schiavo' della *Torah*. Dall'altra parte, invece, Isacco, partorito da una donna libera e non da una schiava, ovvero Sara, la quale era stata fecondata dallo Spirito («in virtù della promessa») e non dal seme di Abramo, rappresenta l'epoca della Nuova Alleanza, quella che ha avuto inizio con l'annuncio del Cristo nel segno della sua grazia. L'intero insegnamento di quest'ultimo per Paolo si può infatti sintetizzare come segue: egli è colui il quale è venuto liberare l'uomo dalla schiavitù della legge e a condannare l'idea che sia l'obbedienza alla *Torah* e alle 613 *miswoth* ciò che sta al *principio* della fede¹⁰. Egli è piuttosto colui che è venuto a proclamare l'adesione alla fede come l'esito di un processo decisionale, del tutto intimo e personale, che segue ad un incontro totalmente gratuito tra l'uomo e Dio, il quale tuttavia in questo rapporto detiene il primato e che è di fatto lui, e non l'uomo, a decidere di rivelarsi a quest'ultimo e di attirarlo a sé (grazia). L'uomo incontra la *gloria* di Dio che gli si ri-vela *gratis* – come del resto è accaduto a Paolo sulla strada di Damasco – ed è proprio nel fiducioso affidarsi a quel “Tu” che gli appare che consiste l'atto di fede; la legge per Paolo, al contrario di quegli ebrei che sostenevano che i pagani convertiti, per poter essere veri cristiani, occorre prima che passassero per la legge ebraica, *segue* pertanto la fede e non la *precede*, ne è piuttosto il *compimento*. È dunque la *fede* a generare la *legge* (che Paolo, rispetto alla tradizione ebraica, “risposiziona”) e non la *legge* la *fede*: è l'incontro con il Padre che ci si ri-vela attraverso il Figlio a suscitare in noi il desiderio di essere un tutt'uno con lui, e dunque di imitare il Cristo facendo tutto ciò (la legge della fede) che lo stesso ha mostrato essere necessario per poter percorrere la strada che ci conduce alla casa del Padre¹¹. Del tutto contraria al *Revelatum* è dunque per Paolo l'idea, come i suoi oppositori invece ritenevano, che sia invece la fedele e rigorosa osservanza della *Torah* ciò che genera la fede, e che dunque l'autentico incontro con Dio sia possibile solo dopo avere messo in pratica tutti i precetti stabiliti dalla Legge. Se così fosse, infatti, vana sarebbe stata

⁹ Gal. 4, 21-28.

¹⁰ Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati e Boringhieri, Torino 2000, pp. 90 e 91.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 85-105.

la venuta del Cristo: per questo egli è venuto sulla terra, per incontrare l'uomo e 'obbligarlo' a de-cidersi per il "sì" o per il "no" davanti all'annuncio del Regno. Se fosse bastata la Legge per generare la fede – così ragiona Paolo – perché allora l'incarnazione, la passione, morte e resurrezione del Figlio di Dio? Per dirla con Lutero, ciò che l'Apostolo ci vuole insegnare è che non sono le opere (la legge) a generare la fede, semmai è la fede viva e vera, frutto della chiamata del tutto *gratuita* con cui Dio ci attira a sé, a generare le opere (la legge della fede, cioè come *conseguenza* dell'atto di fede)¹².

Tutto questo, per Paolo, è contenuto in quelle poche parole che raccontano la nascita di Ismaele e di Isacco: ecco dunque in che cosa consiste l'allegoria, è la capacità di scorgere, al di là della lettera, l'infinita creatività dello Spirito, che *moltiplica* i possibili piani di lettura di uno *stesso* testo.

Ecco perché i Padri della Chiesa del mondo latino, parlando dell'allegoria, ricorrevano, a ragione, alla formula *aliud dicitur, aliud demonstratur*¹³. Il racconto di Gn. 16, 15 e Gn. 21, 2 non è dunque semplicemente il racconto della nascita di Ismaele da Agar e di Isacco da Sara, è piuttosto, tramite le due figure femminili, la raffigurazione delle due Alleanze in cui è scandita la storia dell'uomo, ovvero quella sancita sul Sinai all'insegna della *Torah* e quella sancita sul Calvario all'insegna della grazia.

Urge però, a questo punto, una doverosa precisazione: che un testo poetico o religioso, qualsivoglia esso sia, non sia passibile di lettura in un *solo* modo e che, al contrario, *molteplici* siano le vie di accesso agli insegnamenti che esso custodisce è cosa di cui anche gli antichi Greci erano fermamente convinti, ben prima di Paolo. Essi, per esempio, interrogavano allegoricamente Omero e gli Stoici tendevano a vedere nell'epica classica il travestimento mitico di verità naturali¹⁴. Anche nel mondo ebraico però, specialmente con Filone di Alessandria (20 a.C. circa – 45 d.C. circa), era stata intrapresa una lettura allegorica dell'Antico Testamento¹⁵. Insomma, «che un testo poetico o religioso si regga sul principio per cui *aliud dicitur, aliud demonstratur* è idea assai antica e questa idea viene comunemente etichettata sia come allegorismo sia come simbolismo»¹⁶.

¹² Cfr. M. Lutero, *Prefazione all'Epistola ai Romani*, in Id, *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Mondadori, Milano 2009, p. 518.

¹³ Scrive a tal proposito Huizinga (1919; tr. it.: 282): «Di nessuna grande verità lo spirito medievale era tanto convinto quanto delle parole di san Paolo ai Corinti: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* [ora vediamo oscuramente come attraverso uno specchio, allora invece vedremo direttamente]. Il Medioevo non ha mai dimenticato che qualunque cosa sarebbe assurda, se il suo significato si limitasse alla sua funzione immediata e alla sua forma fenomenica, e che tutte le cose si estendono per gran tratto nell'aldilà. Quest'idea è familiare anche a noi, come sensazione non formulata, quando ad esempio il rumore della pioggia sulle foglie degli alberi o la luce della lampada sul tavolo, in un'ora tranquilla, ci dà una percezione più profonda della percezione quotidiana, che serve all'attività pratica. Essa può talvolta comparire nella forma di una oppressione morbosa che ci fa vedere le cose come impregnate di una minaccia personale o di un mistero che si dovrebbe e non si può conoscere. Più spesso però ci riempirà della certezza tranquilla e confortante, che anche la nostra esistenza partecipa a quel segreto mondo».

¹⁴ Cfr. U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., p. 109.

¹⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

Aliud dicitur, aliud demonstratur

Chi per primo, tra i Padri della Chiesa, conscio di questo pregresso e dell'insegnamento di Paolo, ha sviluppato in maniera decisa il metodo allegorico nell'esegesi della Scrittura è stato Origene (185 d.C. – 254 d.C.), l'allievo di Clemente ad Alessandria 150 d.D. – 215 d.C.).

Origene, esattamente come aveva fatto il suo maestro, era fermamente convinto di dovere contrastare con ogni mezzo la diffusione dello Gnosticismo: secondo quest'ultimo, infatti, specialmente secondo Marcione (85 d.C. – 160 d.C.), autore di un diteismo che contrapponeva il Creatore (il Dio dell'Antico Testamento meschino e vendicativo) al Dio buono (il Dio del Nuovo Testamento), vi sarebbe una totale contrapposizione tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Il primo starebbe infatti sotto il segno del Demiurgo, ovvero del Dio malvagio, creatore della materia e pertanto responsabile del male, il secondo invece, o perlomeno ciò che Marcione di esso salvava (le lettere di Paolo, ad esclusione di quelle a Tito, Timoteo e agli Ebrei, e il vangelo di Luca), testimonierebbe l'esistenza di un altro Dio, di un Dio infinitamente buono, che invia il proprio Figlio, il Cristo, a salvare l'uomo dalla tirannia della legge della sofferenza e della morte cui è stato condannato dal Dio creatore o Demiurgo¹⁷. Per Marcione, in definitiva, la contrapposizione tra le due anime della Scrittura, l'Antico e il Nuovo Testamento, non sarebbe potuta essere più netta.

Origene, spinto invece dal desiderio di contrastare la diffusione di questo diteismo e di tenere pertanto ferma l'esistenza di un *unico* Dio, era mosso dall'istanza di riuscire a mostrare come, al contrario, *non* vi fosse alcuna contrapposizione tra il Dio dell'Antico Testamento e quello del Nuovo Testamento e come, semmai, tra i due vi fosse piena complementarietà.

Come fare, tuttavia, per riuscire efficacemente e persuasivamente a mostrare che il Dio dell'Antico Testamento, che effettivamente si rivela essere assai differente da quello del Nuovo, non è un *altro* Dio rispetto a quest'ultimo?

Origene risponde proponendo il ricorso ad una lettura allegorica della Scrittura, ereditata da Clemente: l'Antico Testamento, in quest'ottica, altro non sarebbe infatti che la figura del Nuovo, la lettera di cui il secondo è lo spirito. Il Primo Patto infatti, se preso alla lettera, talvolta può rivelarsi in sé assurdo e perfino in contraddizione con il contenuto del Secondo, se invece viene letto allegoricamente, i passi oscuri si fanno chiari, le contrapposizioni si smussano e quanto in esso contenuto si mostra per quello che effettivamente è, ovvero una preparazione della Rivelazione contenuta nel Nuovo Testamento. Ma solamente di una *preparazione*, appunto, si tratta ed è per questo che nel Vecchio Patto non c'è tutto quello che invece appare nel Nuovo; se non viene colto questo delicato punto, è possibile cadere nell'erronea contrapposizione tra le due anime della Scrittura. E così accade anche nel caso del Nuovo Testamento, che acquisisce un senso profondo *per noi* che lo leggiamo se in esso scorgiamo (allegoricamente) la figura di quanto dovrà accadere, e pertanto di quello che anche noi, nella fedele

¹⁷ Cfr. C. Micaelli, *Introduzione*, in Tertulliano, *Apologia del Cristianesimo. La carne di Cristo*, Rizzoli, Milano 1996, pp. 317-320.

imitazione del Cristo, siamo chiamati a fare per ‘garantirci’ la vita eterna. Se le pagine del Nuovo Testamento fossero infatti prese *solamente* alla lettera, rimarrebbero un semplice racconto cronachistico della vita di Gesù; esse, tuttavia, sono molto più di questo, segnano piuttosto la strada che ogni fedele cristiano (colui il quale ha deciso di appartenere a Cristo, per l’appunto) deve percorrere per divenire erede del Regno promesso.

Non c’è dunque dubbio che per Origene la Scrittura abbia *più* di un senso e che, oltre a quello letterale, custodisca in sé anche quello allegorico: «Se la scrittura dice che Dio di sera passeggiava nel paradiso e che Adamo si nascose sotto l’albero (Gen 3, 8), nessuno dubiterà che qui sono simbolicamente indicati alcuni misteri per mezzo di un fatto apparente ma che in realtà non è avvenuto. Quanto poi al racconto di Caino che si sottrae allo sguardo di Dio (Gen 4, 16), quelli che lo esaminano attentamente pensano che esso debba spingere chi lo legge a cercare che cosa significhi il volto di Dio e il sottrarsi ad esso. E che dire di più, dato che ognuno che non sia ottuso può dedurre innumerevoli fatti di questo genere, descritti come avvenuti ma che non sono avvenuti secondo il senso letterale?»¹⁸.

Prende insomma forma con Origene una “teoria” dell’allegoresi scritturale e, in particolare, quel tipo di lettura della Scrittura che verrà definita *tipologica*: i personaggi e gli eventi dell’Antico Testamento sono visti come tipi o prefigurazioni dei personaggi del Nuovo, e questo perché gli eventi stessi del Vecchio Patto sono stati predisposti da Dio per agire come figure del Nuovo Patto (allegoria *in factis* e non semplicemente *in verbis*¹⁹). In questa prospettiva tipologica ciò che è contenuto nella Vecchia Alleanza non appare più un qualcosa di radicalmente *altro* dal contenuto della Nuova, anzi, come già abbiamo detto, diventa piuttosto la lettera di cui quest’ultima è lo spirito che la vivifica e che le dona un nuovo e più profondo senso.

È dunque con la lettura tipologica che Origene dà ragione dell’unità della Scrittura e della complementarità delle due parti in cui è divisa, e pertanto dell’*unicità* del Dio di cui in essa si dà testimonianza.

Possiamo dunque dire con Eco che: «Nasce con Origene il “discorso teologico”, il quale non è più – o soltanto – discorso su Dio, ma sulla sua Scrittura»²⁰.

Sulla scorta di quanto contenuto nel IV libro de *I Principi* di Origene²¹, possiamo dunque concludere che «già con Origene si parla di senso letterale, senso morale (psichico) e senso mistico (pneumatico). Di lì la triade letterale, tropologico e allegorico che lentamente si trasformerà nella teoria dei quattro sensi della scrittura: letterale, allegorico, morale e anagogico»²².

¹⁸ Origene, *I principi*, a cura di M. Simonetti, Utet, Torino 2010, p. 514.

¹⁹ Cfr. U. Eco, *Arte e bellezza nell’estetica medievale*, cit., p. 119: «Si affronta qui la differenza tra *allegoria in verbis* e *allegoria in factis*. Non è la parola di Mosè o del salmista, in quanto parola, che va letta come dotata di sovransenso, anche se così si dovrà fare quando si riconosca che essa è parola metaforica: sono gli eventi stesso dell’Antico Testamento che sono stati predisposti da Dio, come se la storia fosse un libro scritto dalla sua mano, per agire come figure della nova legge».

²⁰ *Ivi*, p. 118.

²¹ Cfr. Origene, *I principi*, cit., pp. 483-565.

²² U. Eco, *Arte e bellezza nell’estetica medievale*, cit., p. 118.

Aliud dicitur, aliud demonstratur

La Scrittura, alla luce di queste considerazioni che abbiamo svolto, risulta pertanto una vera e propria selva infinita (*latissima scripturae sylva*, Origene, *In Ez.* 14), che non riusciremo mai a percorrere fino in fondo, un misterioso oceano divino, un vero e proprio labirinto (*oceanum et misteriosum dei, ut sic loquar, labyrinthum*, Girolamo, *In Ez.* 14). E ad inserirsi in questo intricatissimo labirinto fu anche Agostino (354 d.C. – 430 d.C.), che – a detta di Eco – fu il primo autore che, sulla scorta della cultura filosofica da lui molto ben conosciuta, fondò una vera e propria teoria del segno, molto affine per molti aspetti a quella di Suassure²³.

Per Agostino il *signum* altro non è che qualsivoglia cosa che ci fa venire in mente qualcosa d'altro al di là dell'impressione che la cosa stessa suscita sui nostri sensi («*signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*»²⁴).

La Scrittura, pertanto, come si può ben immaginare, è una foresta di segni, che ci chiedono di essere bene interpretati; e proprio a tal proposito scrive Agostino nel *De doctrina christiana*: «I segni sono poi propri o traslati. Li diciamo propri quando ne facciamo uso a significare le cose per le quali essi sono stati istituiti, come diciamo bue e intendiamo l'animale domestico che, insieme con noi, tutti quelli che si esprimono in latino chiamano con questo nome. I segni sono traslati quando le cose che indichiamo col proprio nome vengono usate per significare qualcos'altro: per esempio, diciamo bue e con queste due sillabe intendiamo l'animale che abitualmente chiamiamo con questo nome; ma con questo animale intendiamo anche chi predica il Vangelo, che la Scrittura ha significato, secondo l'interpretazione dell'apostolo, con le parole: “Non metterai la museruola al bue che trebbia” [1 Cor 9, 9]»²⁵.

I *signa translata* sono dunque tutte quelle espressioni – come abbiamo visto accadere nel caso della parola *bue* – che, al di là del proprio significato letterale immediato, custodiscono un senso *ulteriore* e più *profondo*: *bue*, per esempio, non è soltanto il nome comune di un animale, ma è anche il termine con cui ci si riferisce all'evangelista Luca. La Scrittura, possiamo tranquillamente dire, di fatto è una vera e propria selva di *signi traslati*, che diventano a noi accessibili solamente allorché passiamo dal piano letterale del testo a quello allegorico.

Commentando alcuni riferimenti al serpente e all'aquila presenti nel Salmo 61, dopo averli spiegati ai suoi uditori facendo riferimento alle notizie favolose contenute nei bestiari, Agostino asserisce: «Fratelli, siano vere quelle cose che si dicono del serpente e dell'aquila o siano una leggenda degli uomini anziché la verità, nondimeno nelle Scritture è contenuta sempre la verità e non è senza motivo che le Scritture ci riferiscono queste cose. Mettiamo quindi in pratica ciò che tali immagini significano e non ci affatichiamo a cercare se corrispondono o meno a verità»²⁶.

²³ Cfr. *ivi*, p. 119.

²⁴ Agostino, *L'istruzione cristiana*, a cura di M. Simonetti, Mondadori, Milano 1994, II, 1, 1.

²⁵ *Ivi*, II, 10, 15, pp. 93-95.

²⁶ *Enarrationes in Psalmos LXI* 10, tr. it. nostra.

La menzione del serpente e dell'aquila all'interno del Salmo 61, come Agostino ha perfettamente intuito, non può evidentemente trovare altra giustificazione che nella loro natura *simbolica*: essi vengono impiegati per rimandare ad una verità *ulteriore*.

Giunti a questo punto, si impone però una domanda: se è vero che la Scrittura, oltre a quella letterale, è passibile anche di un'interpretazione allegorica, come è possibile discernere con certezza tutti i passi in cui quest'ultimo livello di lettura è essenzialmente non solo *possibile*, ma anche *necessario*, pena la mancata comprensione di quello che il testo in ultima analisi ci vuole *autenticamente* suggerire?

Agostino passa in rassegna alcuni casi in cui per lui si rende inequivocabilmente doveroso ricorrere alla lettura allegorica del testo: 1) quando la Scrittura ci presenta delle metafore o delle metonimie, che, prese alla lettera, apparirebbero ovviamente insensate, 2) ogni volta che la Scrittura dice delle cose che possiedono un senso letterale ben preciso, che tuttavia sembrano però contraddire la verità di fede o i buoni costumi, 3) ogni volta che la Scrittura si perde in superfluità e che 4) mette in gioco espressioni letteralmente povere²⁷.

Partiamo dal primo caso: quando nel Vangelo, per esempio, si legge che il Regno è come un granello di senape²⁸, è chiaro che l'espressione in questione non deve essere presa alla lettera – giacché di per sé *letteralmente* questa formula non significherebbe nulla; e che pertanto si può avere una corretta esegesi della parabola in cui si situa questa immagine solamente passando ad un altro piano interpretativo del testo, quello allegorico appunto. Così come è evidente, passando al secondo caso, che certi episodi, come quello in cui la Maddalena lava i piedi al Cristo con unguenti odorosi e li asciuga con i propri capelli²⁹, se presi alla *lettera*, sembrano contraddire la verità di fede: è infatti possibile credere che il Redentore si sia sottomesso a un tale rituale di matrice pagana³⁰? L'evangelista Luca ha evidentemente scelto di raccontarci questo episodio in quanto desideroso, attraverso questa narrazione, di insegnarci qualcosa di più profondo; se così non fosse, e questi particolari fossero stati intesi solamente in senso cronachistico, avrebbe potuto anche ometterli, in quanto non necessari alla maturazione del contenuto di fede. Infine, anche quando la Scrittura si perde in lunghe descrizioni che rasentano la superfluità, come nel caso della descrizione dettagliata della Gerusalemme celeste nell'*Apocalisse*³¹, oppure quando il testo biblico ci presenta con una certa insistenza nomi propri, termini tecnici o numeri, come nel caso dei 153 pesci pescati da Pietro e dai discepoli³², è innegabile che ciò accada in quanto ci troviamo davanti a dei *signa translata*.

²⁷ Cfr. U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., pp. 120-122.

²⁸ Cfr. Mc 4, 26-34.

²⁹ Cfr. Lc 7, 36-50.

³⁰ Cfr. U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., p. 121.

³¹ Cfr. Ap 21, 11-27.

³² Cfr. Gv 21, 11.

È dunque chiaro che per Agostino – come del resto quest’ultimo ebbe modo di apprendere dal suo *magister* Ambrogio – l’unico modo in cui la mente può riuscire a penetrare efficacemente la Scrittura è quello di farne un’interrotta esegesi allegorica, alla ricerca dell’inesauribile potenza vivificante dello Spirito che si cela sotto ogni singola lettera: «Chiunque tu sia, lettore, prova a rileggere: e non vedi in quanti modi è interpretata questa proposizione che la Scrittura ha un solo modo di presentare, e la voce di pronunciare: “In principio Dio creò il cielo e la terra”? E questo non accade per errore, ma secondo i vari generi di interpretazioni vere. È così che cresce e si moltiplica ogni embrione del genere umano»³³.

E questo, non altro, è il vero nutrimento della nostra mente, se è vero che «nutre la mente soltanto ciò che la rallegra»³⁴. Ma che cosa rallegra, e dunque nutre, la nostra mente?

La generazione eterna del nuovo di cui lo Spirito è autore, il quale, penetrando in ogni singola parola della Scrittura, la rende inesauribile e un pullulare continuo di senso, una generazione sempre nuova di significati, insomma, un’immagine dell’eterno nel tempo. Ed ecco in che senso la Scrittura, attraverso i molteplici sensi del testo, può diventare il luogo d’incontro della finitezza dell’io con l’infinità di Dio.

Non tutti però, tra i Padri della Chiesa, condivisero questo entusiasmo per l’allegoria scritturale, per esempio Basilio di Cesarea (329 d.C. – 379 d.C.), il quale scrisse: «Conosco le leggi dell’allegoria, anche se non sono stato io a inventarle, ma le ho trovate negli scritti laboriosi degli altri. Coloro che non accettano i significati comuni della Scrittura, dicono che l’acqua non è acqua, ma qualche altra sostanza, e interpretano le parole pianta e pesce nel senso che piace loro, e spiegano la creazione dei rettili e degli animali selvaggi distorcendola secondo le proprie allegorie, come interpreti di sogni che spiegano le visioni fantasiose partorite nel sonno accomodandole a un loro scopo particolare. Ma io, quando sento parlare di erba, penso all’erba; e anche la pianta, il pesce, l’animale selvatico e quello domestico, prendo tutto così come vien detto»³⁵.

Per Basilio, dunque, l’erba non è altro che semplice erba, le piante semplici piante, gli animali semplici animali, e così via; egli sembra piuttosto preferire il senso letterale a quello allegorico, da lui tacciato di essere solo generatore di confusione. La Scrittura – egli ragiona – è cosa semplice, sono piuttosto i dotti a volerla complicare, moltiplicando i sensi delle parole. E proprio in questa semplicità ed immediatezza, al contrario di quanto abbiamo visto sostenere da Agostino, si rispecchia per lui la grandezza divina.

Non fu però questa visione, quanto piuttosto quella di Origene, di Ambrogio, di Agostino e di molti altri, quella che ebbe a prevalere nel Medioevo, in cui la questione dell’allegorismo scritturale ritorna ad essere discussa con prepotenza.

³³ Agostino, *Confessioni*, cit., p. 286.

³⁴ *Ivi*, p. 290.

³⁵ Basilio di Cesarea, *Sulla genesi (omelie sull’esamerone)*, a cura di M. Naldini, 1990, pp. 271-273.

Si impone – potremmo dire – una lettura della Scrittura non solo *allegorica*, ovviamente oltre che *letterale*, ma anche *morale ed anagogica*: si tratta della celebre teoria dei *quattro sensi* o piani interpretativi del testo sacro di cui ci parla, tra gli altri, anche Dante nella XIII Epistola, quella indirizzata a Cangrande della Scala.

Nel Medioevo, infatti, non ci si limitò a distinguere il piano letterale (dove le parole rimandano immediatamente alle realtà che significano e a nient'altro) da quello allegorico (in cui le parole diventano, per dirla con Agostino, *signa translata*), ma anche a separare quest'ultimo due ulteriori livelli, quello morale e quello anagogico.

Tommaso d'Aquino, parlando di questi diversi quattro piani interpretativi della Scrittura, scrive: «Dunque l'accezione ovvia dei termini, secondo cui le parole indicano le realtà, corrisponde al primo senso, che è il senso storico o letterale. L'uso invece delle realtà espresse dalle parole per significare altre realtà prende il nome di senso spirituale, il quale è fondato da quello letterale o lo presuppone»³⁶.

Per l'Aquinate, per capire a fondo in che cosa consistano i quattro sensi, occorre dunque prima di tutto distinguere il *sensus historicus vel litteralis*, in cui le parole rimandano a ciò cui fanno *immediatamente* segno e a null'altro, dal *sensus spiritualis*, che è quello in cui, per scoprire il senso autentico di un testo, occorre andare *oltre* al suo significato immediato³⁷. Solamente dopo questa precisazione è infatti possibile, visto che è proprio all'interno del *sensus spiritualis* che si collocano, parlare dell'interpretazione allegorica, morale ed anagogica del testo sacro.

Ci troviamo per Tommaso davanti ad un'interpretazione allegorica allorquando «le realtà dell'antico Testamento significano quelle del nuovo»³⁸; si tratta in fondo del senso *tipologico* di cui abbiamo già parlato, quello per cui il Vecchio Patto altro non è che una prefigurazione di quello che si sarebbe compiuto con la venuta del Cristo e il stipula della Nuova Alleanza. Siamo invece in presenza di una lettura morale del testo sacro allorquando «le cose compiutesi in Cristo o significanti Cristo sono un segno di ciò che dobbiamo fare noi»³⁹. Se infatti – così ragiona Tommaso – in *Eb* [7, 19] si legge che la legge antica è figura della nuova, è anche vero che negli scritti di Dionigi Areopagita, segnatamente nel *De Ecclesiastica Hierarchia*, si legge parimenti che la legge nuova è figura della gloria futura, così che tutte le cose che si sono compiute nel Capo, ovvero in Cristo, stanno a significare quello che dobbiamo compiere anche noi per la salvezza eterna.

³⁶ Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, cit., I, q. 1, a. 10, pp. 39 e 40.

³⁷ Scrive a tal proposito Eco in *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., pp. 140 e 141: «Per riassumere: c'è senso spirituale nelle Scritture perché i fatti ivi narrati sono segni del cui sovrasignificato l'autore (sia pure ispirato da Dio) non sapeva nulla (e, aggiungeremmo noi, il lettore comune, il destinatario ebraico della Scrittura, non era preparato a scoprirlo). Non c'è senso spirituale nel discorso poetico e neppure nella Scrittura quando usa figure retoriche, perché quello è senso inteso dall'autore e il lettore lo individua benissimo come senso letterale in base a regole retoriche».

³⁸ Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, cit., I, q. 1, a. 10, pp. 39 e 40.

³⁹ *Ibidem*.

Aliud dicitur, aliud demonstratur

Si ha infine un'interpretazione anagogica del testo allorché le cose dette «significano le cose attinenti alla gloria eterna»⁴⁰, ovvero quando fanno segno a ciò cui siamo 'destinati' dopo la morte.

Per capire meglio questi quattro differenti livelli di lettura del testo sacro, possiamo brevemente provare – come del resto fece Dante nella lettera indirizzata a Cangrande della Scala – ad 'applicarli' ad un versetto del *Salmo 113*, che così recita: «Quando Israele uscì dall'Egitto, la casa di Giacobbe da un popolo barbaro, Giuda divenne il suo santuario, Israele il suo dominio»⁴¹.

Stando al senso *letterale*, queste parole non vogliono dire altro che gli Ebrei uscirono dall'Egitto grazie a Mosè, che li condusse verso la terra promessa; stando invece al senso *allegorico*, in questo versetto è adombrato il sacrificio attraverso cui Cristo ha liberato gli uomini dal peccato originale. Le cose tuttavia si complicano leggermente allorché andiamo alla ricerca del senso *morale* ed *anagogico* di queste parole: il primo però potremmo dire altro non consistere se non nello sforzo con cui l'anima si converte dal peccato alla virtù con l'aiuto della grazia di Dio, mentre il secondo nella speranza, alla luce della fede, che l'anima, dopo la morte, si liberi dalla schiavitù del corpo verso la pace della gloria eterna in Dio.

Ed è così che i sensi della Scrittura si moltiplicano e la nostra mente, nel penetrarli, si rallegra.

Questo fu dunque il quadruplicato insegnamento medievale a proposito dell'allegorismo scritturale: la *lettera* insegna i fatti, l'*allegoria* ciò che si deve credere, la *morale* ciò che si deve fare e infine l'*anagogia* ciò verso cui si deve tendere. E questo è l'unico significato che possiamo attribuire a quei quattro uomini incoronati che versano acque dissetanti a quanti cercano la verità e la vita rappresentati sul capitello di Vézelay: sono i quattro sensi della scrittura che trasmettono all'uomo i doni dello Spirito⁴².

3. *L'allegorismo universale: il mondo come libro scritto dal dito di Dio*

Se quanto abbiamo detto è vero, vale a dire che la Bibbia è piena simboli che chiedono di essere attentamente interpretati, rimane aperta una questione di immensa importanza: come possiamo stabilire con esattezza a che cosa corrispondano alcune figure che vi compaiono, come per esempio il leone o l'aquila? È infatti evidente da quanto abbiamo cercato di dire che sia l'uno che l'altra fanno la propria comparsa all'interno del testo sacro *principalmente* per significare *altro* da quello cui letteralmente ed immediatamente ambedue i termini rinviano. Per riuscire però a comprendere a fondo a che cosa questi simboli rimandino, è primariamente necessario compiere un'indagine accurata intorno alla natura sia del leone che dell'aquila, alla ricerca dei rispettivi tratti caratterizzanti (sia di natura

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Salmo 113.

⁴² Cfr. C. Jacq, *Il segreto della cattedrale*, Oscar Mondadori, Milano 2006, p. 158.

fisica che comportamentale). Solo *dopo* questo preliminare approfondimento si renderà infatti possibile comprendere a che cosa essi *figurativamente* rimandino, e pertanto spiegare il senso della pagina sacra in cui essi sono inseriti.

Ed è per questa ragione che Agostino scrive: «L'ignoranza delle cose rende oscure le espressioni figurate, quando ignoriamo la natura degli animali, delle pietre, delle erbe e di altre cose che nelle Scritture sono ricordate per lo più in forza di una qualche somiglianza»⁴³.

Per capire dunque che cosa l'autore sacro voglia dirci introducendo nel racconto figure come quelle del leone o dell'aquila, è prima di tutto necessario capire che cosa essi significhino *in sé*, ovvero quale sia il loro valore *simbolico*, giacché il mondo è *quasi quidam liber scriptus digito Dei*⁴⁴ (quasi un libro scritto dal dito di Dio) – come ci ricorda Ugo di San Vittore (1096 d.C. – 1141 d.C.). Nulla nella creazione è infatti lasciato al caso e ogni singola cosa, all'interno dell'ordine in cui Dio ha inscritto l'intero universo, possiede un significato ben preciso: sta a noi, studiando attentamente le proprietà delle cose, svelarne il preciso valore simbolico.

«Tutte le cose visibili ci sono date per la significazione e dichiarazione delle cose invisibili, istruendoci, attraverso la vista in modo simbolico, cioè figurativo [...] Dal momento che infatti la bellezza delle cose visibili sta nella loro forma [...] la bellezza visibile è immagine della bellezza invisibile»⁴⁵, scrive a tal proposito sempre Ugo di San Vittore.

L'intero universo, pertanto, è nativamente una foresta di simboli, un luogo in cui ogni singola cosa non è mai *semplicemente* e *solamente* ciò che appare, quanto un qualcosa che custodisce in sé sempre un significato *ulteriore* e *più profondo*. Ed essendo ogni creatura ad immagine del Creatore, essa inevitabilmente, attraverso le particolari proprietà che possiede, non può che ininterrottamente con il suo stesso esserci fare segno alla Causa originaria da cui deriva. E così il leone e l'aquila cessano di essere semplicemente due animali e l'uno diviene immagine del Cristo risorto e l'altro immagine dell'uomo che si rinnova nel fonte battesimale.

Proviamo ora a vedere in che modo il *Fisiologo* (II sec. d.C.) ci fornisce un'interpretazione accurata di questi due simboli. Per quanto concerne il leone, l'autore greco ci riporta tre caratteristiche particolari che la tradizione, sulla base di alcune osservazioni empiriche e di alcuni racconti popolari tramandati di generazione in generazione, associava abitualmente a questo animale: si diceva infatti 1) che il leone coprisse con la coda le proprie impronte, così da non consentire ai cacciatori, seguendolo, di trovare la sua tana e di catturarlo, 2) che i suoi occhi, mentre dormiva nella propria tana, fossero vigili e rimanessero aperti, 3) e che questo animale infine, dopo che la leonessa aveva generato il suo piccolo morto e lo aveva custodito per ben tre giorni, soffiasse sul volto del cadavere e lo resuscitasse⁴⁶.

⁴³ Agostino, *L'istruzione cristiana*, cit., II 16, 24, p. 111.

⁴⁴ Cfr. Ugo di San Vittore, *De tribus diebus*, PL 176, col. 814.

⁴⁵ Ugo di San Vittore, *In Hierarchiam coelestem expositio*, PL 175, coll. 954 e 978, tr. it. nostra.

⁴⁶ Cfr. F. Zambon (a cura di), *Bestiari tardoantichi e medievali*, Bompiani, Milano 2018, p. 13.

Ognuna di queste tre caratteristiche per il *Fisiologo* è un chiaro segno che ci rimanda alla figura del Cristo: 1) il leone prende tutte le precauzioni necessarie per difendersi dai cacciatori che lo vogliono catturare nello stesso modo in cui Cristo, nella piena fedeltà al Padre, fa tutto ciò che è necessario al fine di sfuggire alla presa e alle seduzioni del maligno, 2) tiene inoltre aperti e vigili gli occhi anche durante il sonno allo stesso modo in cui il corpo del Cristo «dormiva sulla croce ma la natura divina rimaneva vigile “alla destra del Padre”»⁴⁷, 3) soffia infine sul volto del cadavere del figlio, resuscitandolo, nello stesso identico modo in cui il Padre il terzo giorno ha resuscitato il Figlio perché salvasse il genere umano.

Un ragionamento simile viene fatto anche a proposito dell'aquila: di essa si diceva che, ormai vecchia, le si appesantissero sia gli occhi che le ali e che allora, giunta a questo punto, cercasse una fonte d'acqua pura, volasse nel cielo del sole, bruciasse le sue vecchie ali e che infine, scesa nella fonte, vi si immergesse per tre volte per uscirne completamente rinnovata.

E così il *Fisiologo* interpreta quanto descritto: «In questo modo anche tu, o uomo, se indossi l'abito dell'uomo vecchio [Ef 4, 22; Col 3, 9] e gli occhi del tuo cuore sono deboli, cerca la fonte dello spirito, la parola di Dio che dice: “Hanno abbandonato me, fonte di acqua viva” [Ger 2, 13] e innalzati nelle altezze del Sole della giustizia [Ml 4, 2], Gesù Cristo, dopo esserti spogliato dell'uomo vecchio con le sue azioni [Col 3, 9] e immergiti nella fonte perenne, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo [Mt 28, 19], e spogliati dell'uomo vecchio cioè del vecchio abito del demonio e rivestiti dell'uomo nuovo creato a immagine di Dio [Ef 4, 22-24] e in te avrà compimento la profezia di Davide: “Si rinnoverà come quella dell'aquila la tua giovinezza”»⁴⁸.

Ad avere 'inaugurato' questa visione dell'universo è stato il neoplatonico Dionigi Areopagita, presto seguito da Rabano Mauro (780 d.C. – 856 d.C.) nel suo *De universo* e da Giovanni Scoto Eriugena (815 d.c. – 877 d.C.) nel suo *De divisione naturae*, cui più tardi faranno infine eco le opere di Alano di Lilla (1125 d.C. – 1202 d.C.) e di Ugo di San Vittore.

Dionigi infatti nella *Gerarchia celeste* distingue accuratamente i *simboli somiglianti* da quelli *dissomiglianti*: i primi rappresentano Dio e gli angeli con immagini il più possibile adeguate alla loro dignità (con figure sfolgoranti di luce, per esempio), i secondi invece ne fanno segno per mezzo delle creature (animali o pietre), anche quelle più basse e più spregevoli. Questi ultimi, tuttavia, per il neoplatonico sono paradossalmente superiori ai primi, e questo per ameno tre ragioni: 1) con i loro enigmi impediscono infatti agli indegni di accedere ai misteri divini, 2) con la loro natura infima segnano marcatamente la distanza che separa il simbolo dalla realtà simboleggiata, 'salvandoci' così da ogni tentazione idolatrica ed antropomorfa, ed infine 3) corrispondono alla forma più alta di teologia, ovvero quella apofatica, per cui la 'verità' di Dio sta piuttosto in ciò che di lui diciamo *non essere* invece che *essere*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 19-21.

La conclusione cui in definitiva perviene Dionigi è dunque che: «il metodo di descrivere per mezzo di cose dissimili sia quello più conveniente alle cose invisibili»⁴⁹. E queste cose dissimili che ci conducono alle cose invisibili altro non sono che le creature (leone o aquila), le quali dunque, nel valore simbolico di cui vengono rivestite, fanno ininterrottamente segno ad un aspetto del volto del loro Creatore.

Sulla scorta di queste riflessioni di Dionigi Areopagita, scrive pertanto Giovanni Scoto Eriugena: «onora maggiormente Dio chi nega di lui ogni attributo di chi ne afferma qualcuno, così lo esprime e lo onora di più chi lo riveste di una figura di bestia di chi lo immagina con effigie umana ornata d'oro e di gemme, vestita di abiti preziosi e circondata da corpi celesti risplendenti»⁵⁰.

Siamo così passati dall'*allegorismo scritturale* all'*allegorismo universale*, ovvero all'idea che non solo la Scrittura sia soggetta a diversi livelli di interpretazione, ma che anche le cose che popolano l'universo che abitiamo lo siano: ogni ente, infatti, al di là di ciò che si mostra essere nel suo *apparire*, è sempre un qualcosa di più: «Ogni creatura del mondo / é come un libro dipinto, / uno specchio per noi: / simbolo fedele / della nostra vita, della nostra morte, / della nostra condizione, del nostro / destino»⁵¹.

Nell'Alto Medioevo ogni cosa si fa dunque *simbolo*: «Il simbolo medievale è modo di accesso al divino ma non è epifania del luminoso né ci rivela una verità che possa essere detta solo in termini di mito e non in termini di discorso razionale. È anzi vestibolo al discorso razionale e suo compito (dico del discorso simbolico) è proprio render palese, nel momento in cui appare didascalicamente e vestibolarmente utile, la propria inadeguatezza, il proprio destino (direi quasi hegeliano) a essere inverato da un discorso razionale successivo»⁵².

Ed è proprio in questo contesto che prendono forma i bestiari, gli erbari ed i lapidari: essi non costituiscono altro che il tentativo compiuto da parte della mente umana di penetrare a fondo il significato simbolico di certi animali, di alcune piante, e persino di determinate pietre⁵³. Questi ultimi pertanto, dal *Fisiolgo* al *Bestiario divino* di Guillaume Le Clerc, rappresentano l'espressione più matura e compiuta dell'allegorismo universale.

Ecco che cosa significa dunque che il mondo è come un libro scritto dal dito di Dio: tutto in esso, ma proprio tutto, ha valore *simbolico* ed ogni cosa, affinché se ne conosca la sua vera natura, deve essere accuratamente "interpretata".

⁴⁹ Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, trad. di P. Scazzoso, Rusconi, Milano 1981, p. 84.

⁵⁰ Giovanni Scoto Eriugena, *Expositiones in ierarchiam coelestem*, II 5, 1201-1212, tr. it. di F. Zambon.

⁵¹ Alano di Lilla, *Omnis mundi creatura*, in *Poesia latina medievale*, tr. it. G. Gardenal, Milano, Mondadori 1993 (con modifiche).

⁵² U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., p. 114.

⁵³ Cfr. F. Zambon, *Introduzione*, in Id (a cura di), *Bestiari tardoantichi e medievali*, cit., pp. XI-XVII.

4. Conclusioni: verso la dissoluzione dell'antica alleanza tra allegorismo scritturale ed allegorismo universale

Ciò che in definitiva ci è dunque concesso dire è che le due diverse forme di allegorismo di cui abbiamo parlato, quello *scritturale* e quello *universale*, sono da sempre, fin dalla loro stessa nascita, intimamente legate. L'allegorismo scritturale infatti, nel suo scorgere nella lettera della Scrittura *molteplici* significati (da quello allegorico a quello anagogico), ha spinto l'uomo ad interrogarsi a fondo anche sull'essenza di determinati elementi naturali, evidentemente utilizzati con valore *simbolico*, presenti all'interno della Scrittura; ed è il caso del leone e dell'aquila e di tutti gli altri animali, piante e pietre che compaiono nel testo sacro. L'allegorismo universale pertanto, ovvero la tendenza a considerare il mondo un universo di simboli, si è formato *in funzione* dell'allegorismo scritturale: che il leone e l'aquila siano *in sé* un qualcosa di più di due semplici animali, e che dunque rappresentino l'uno il Cristo glorioso e l'altro l'uomo che rinasce nella fede, è cosa che *prima di tutto* occorre sapere per riuscire a sviluppare fino in fondo la lettura allegorica della Scrittura.

Da quanto abbiamo avuto modo di suggerire in queste pagine, mi sembra infatti ormai definitivamente chiaro che le due forme di allegorismo che abbiamo presentato, tra loro perfettamente *distinte*, siano però a contempo perfettamente *'vincolate'* l'una all'altra.

Se tuttavia questa solida alleanza è ininterrottamente durata dall'epoca tardoantica all'Alto Medioevo, le cose nel Basso Medioevo sembrano precipitosamente cambiare.

Qui, infatti, la visione favolosa dell'allegorismo universale, ovvero l'universo dei bestiari e delle enciclopedie, sembra attenuarsi: «la natura ha perduto le sue caratteristiche parlanti e surreali. Non è più una foresta di simboli, il cosmo dell'alto Medioevo ha lasciato il posto a un universo *naturale*. Un tempo le cose valevano non per quello che erano ma per quello che significavano: a un certo punto invece si avverte che la creazione divina non consiste in una organizzazione di segni ma in una produzione di forme»⁵⁴.

Se in questi secoli basso medievali la Scrittura continua ad essere frutto di un'accurata esegesi allegorica, nella convinzione unanime che il suo vero senso si nasconda sotto la lettera, il mondo invece non viene più considerato una foresta di simboli: le cose iniziano ad assumere un vero e proprio *valore sostanziale* per quello che esse, nella loro nuda, concreta, e nondimeno realissima, presenza *semplicemente sono* (e non tanto significano).

Perfino l'arte figurativa gotica – ci suggerisce sempre Eco – risente del nuovo clima: accanto alle grandi raffigurazioni simboliche iniziano infatti a comparire alcune rappresentazioni che rivelano «un fresco sentimento della natura e una attenta osservazione delle cose»⁵⁵: «ora sui capitelli si notano tralci, virgulti, fo-

⁵⁴ U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., p. 141.

⁵⁵ *Ivi*, p. 142.

glie, fiori, sui portali appaiono le descrizioni analitiche dei gesti quotidiani, dei lavori agricoli e dei mestieri. Le stesse figure a valore allegorico sono al tempo stesso rappresentazioni realistiche piene già di una loro vita, se pure più vicine a un ideale *tipico* di umanità che non all'ultima individuazione psicologica»⁵⁶.

L'allegorismo universale ha così dunque intrapreso nel Basso Medioevo l'inevitabile parabola del proprio declino e ad esso è andato progressivamente sostituendosi, attraverso l'accettazione dell'aristotelismo, un atteggiamento nei confronti dell'universo marcatamente più *naturalista*.

Ci troviamo davanti ad un modo completamente rinnovato di guardare al mondo, assistiamo infatti al sorgere di quella che Eco ha definito *l'estetica dell'organismo concreto*⁵⁷, che ormai non sa più di che cosa farsene di un universo *strettamente* simbolico, e pertanto dell'allegorismo universale.

Se quest'ultimo sembra dunque destinato progressivamente a dissolversi negli ultimi secoli del Medioevo e con l'avvento della Modernità, l'allegorismo scritturale continua invece tenacemente a persistere non solo durante tutta l'epoca moderna, ma anche durante quella contemporanea. E anche noi oggi, in fondo, se non siamo più disposti a cedere alla tentazione di vedere *essenzialmente* in un leone il volto del Cristo o in un aquila il volto del penitente rinato alla fede, siamo però convinti che, se presi alla lettera, il racconto della *Genesi*, quello dell'*Esodo* o dell'*Apocalisse* siano ben poca cosa, per non dire un crogiuolo di riflessioni del tutto inattuali, e in certi casi di situazioni perfino assurde. Se saremo invece disposti a metterci alla ricerca dello Spirito che vivifica oltre la lettera che uccide, troveremo che queste narrazioni contengono un messaggio spendibile ancora per l'oggi, un messaggio – io credo – valido sia per i credenti che per i non credenti.

Mi sembra pertanto che non possa esserci migliore conclusione possibile per questa riflessione che, rivolgendoci a quanti fino ad ora hanno pazientemente seguito il filo rosso che ha unito questi pensieri sull'allegoria, ripetere loro ancora una volta quelle parole di Paolo da cui tutto è partito, nella speranza che, lasciandole risuonare attentamente nella loro mente e nel loro cuore, possano suscitare in loro, come accadde ad Agostino, l'amore per l'allegoria, e possano pertanto condurli all'*allegria della mente* di cui ci ha parlato il Vescovo di Ippona: «la lettera uccide, lo spirito vivifica»⁵⁸.

Comprendere questo è infatti cogliere l'essenziale: qui c'è tutto, il resto è solo commento.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

⁵⁸ 2 Cor. 3, 6.

Tradurre Francesco

Francesco Mores (Università degli Studi di Milano)

francesco.mores@unimi.it

English title: Translating Francesco

Abstract: The essay moves from the different versions of the fragment known as *De vera laetitia*. It translates a fundamental aspect of the experience of Francis of Assisi and contains in itself many of the elements of the successive transformations of the image of the man of Assisi. The *Fioretti di san Francesco* translate and transform *De vera laetitia*; Paul Sabatier's *Vie de saint François* (1893) is a translation of a series of translations.

In the second part of the essay, the differences and links between the first edition of the *Vie*, the so-called *édition de guerre* (1918), the first Italian translation of the work (1896) and the posthumous edition (1931; Sabatier died in 1928) will be analysed. The early fluctuations between saint Francis and the virile hero and the translation of his virtues into heroism will be highlighted. The *édition de guerre* transformed these oscillations into a sequence of translated biblical quotations, placed at the beginning of each chapter. Sabatier's religious interpretation of the war fed on these free translations, in the conviction that the prescription always emerged from the quotation (and its translation).

Keywords: Francis of Assisi, Paul Sabatier, *De vera laetitia*, *Vie de saint François d'Assise*, First World War.

1. Cominciamo con un racconto:

Venendo una volta santo Francesco da Perugia a Santa Maria degli Agnoli con frate Lione a tempo di verno, e 'l freddo grandissimo fortemente il crucciava, chiamò frate Lione il quale andava innanzi, e disse così: "Frate Lione, avvegnadioché li frati minori in ogni terra dieno grande esempio di santità e di buona edificazione; niente-dimeno scrivi e nota diligentemente che non è quivi perfetta letizia". E andando più oltre santo Francesco, il chiamò la seconda volta: "O frate

Lione, benché il frate minore allumini li ciechi e distenda gli attratti, iscacci le dimonia, renda l'udire alli sordi e l'andare alli zoppi, il parlare alli mutoli e, ch'è maggiore cosa, risusciti i morti di quattro dì; iscrivi che non è in ciò perfetta letizia". E andando un poco, santo Francesco grida forte: "O frate Lione, se 'l frate minore sapesse tutte le lingue e tutte le scienze e tutte le scritture, sì che sapesse profetare e

rivelare, non solamente le cose future, ma eziandio li segreti delle coscienze e delli uomini; iscrivi che non è in ciò perfetta letizia”. Andando un poco più oltre, santo Francesco chiamava ancora forte: “O frate Leone, pecorella di Dio, benché il frate minore parli con lingua d’agnolo e sappia i corsi delle istelle e le virtù delle erbe, e fussionsgli rivelati tutti li tesori della terra, e conoscesse le virtù degli uccelli e de’ pesci e di tutti gli animali e delle pietre e delle acque; iscrivi che non è in ciò perfetta letizia”. E andando ancora un pezzo, santo Francesco chiamò forte: “O frate Leone, benché ’l frate minore sapesse sì bene predicare, che convertisse tutti gl’infedeli alla fede di Cristo; iscrivi che non è ivi perfetta letizia”. E durando questo modo di parlare bene di due miglia, frate Leone con grande ammirazione il domandò e disse: “Padre, io ti preiego dalla parte di Dio che tu mi dica dove è perfetta letizia”. E santo Francesco sì gli rispuose: “Quando noi saremo a Santa Maria degli Agnoli, così bagnati per la piovra e agghiacciati per lo freddo e infangati di loto e afflitti di fame, e picchieremo la porta dello luogo, e ’l portinaio verrà adirato e dirà: Chi siete voi? e noi diremo: Noi siamo due de’ vostri frati; e colui dirà: Voi non dite vero, anzi siete due ribaldi ch’andate ingannando il mondo e rubando le limosine de’ poveri; andate via; e non ci aprirà, e faracci stare di fuori alla neve e all’acqua, col freddo e colla fame infino alla notte; allora se noi tanta ingiuria e tanta crudeltà e tanti commiati sosterremo pazientemente senza turbarcene e senza mormorare di lui, e penseremo umilmente che quello portinaio veramente ci conosca, che Iddio il fa parlare contra a noi; o frate Leone, iscrivi che qui è perfetta letizia”¹.

Contenuto nei celebri *Fioretti di san Francesco*, il racconto appena riportato non è forse tra i più noti della raccolta² che ha potentemente contribuito alla diffusione di una serie di immagini cristallizzate di Francesco, ma è di certo un rivelatore molto sensibile di ciò che, da otto secoli, è avvenuto e continua ad avvenire a *Francesco da Assisi*, tra *storia*, *arte* e *mito*. Con questo titolo Marina Benedetti e Tommaso Subini hanno appena dato alle stampe una raccolta di saggi³ che va letta come il seguito di un esperimento condotto ormai più di vent’anni fa, dedicato al *primo secolo di storia francescana*⁴. I punti di contatto fra i due volumi a più voci sono molti, ma il più rilevante per noi è quello che riguarda la traduzione – prima di tutto dal latino all’italiano – di un racconto che già conosciamo:

Lo stesso [fra Leonardo] riferì nello stesso luogo che un giorno il beato Francesco, presso Santa Maria [degli Angeli], chiamò frate Leone e gli disse: “Frate Leone, scrivi”. Questi rispose: “Ecco, sono pronto”. “Scrivi – disse – quale è la vera letizia”. “Viene un messo e dice che tutti i maestri di Parigi sono entrati nell’Ordine; scrivi: non è vera letizia. Così pure che [sono entrati nell’Ordine] tutti i prelati d’oltralpe,

¹ *Fonti francescane*. Terza edizione rivista e aggiornata, Efr, Padova 2011 (d’ora in avanti FF), *I fioretti di san Francesco*, a cura di B. Bughetti (Quaracchi, Collegio San Bonaventura, 1926), VIII (1836).

² Allestita nella seconda metà del XIV secolo come volgarizzamento degli *Actus beati Francisci* composti negli anni Venti e Trenta del Trecento.

³ *Francesco d’Assisi. Storia, arte, mito*, a cura di M. Benedetti e T. Subini, Carocci, Roma 2019.

⁴ *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*, a cura di A. Bartoli Langeli ed E. Prinziavalli, Einaudi, Torino 1997.

arcivescovi e vescovi, e anche il re di Francia e il re d'Inghilterra; scrivi: non è vera letizia. Ancora, [si annuncia] che i miei frati sono andati tra gli infedeli e li hanno convertiti tutti alla fede, e inoltre che io ho ricevuto da Dio tanta grazia che risano gli infermi e faccio molti miracoli; io ti dico: in tutte queste cose non è vera letizia". "Ma quale è la vera letizia?". "Ecco, io torno da Perugia e a notte fonda arrivo qui, ed è tempo d'inverno fangoso e così freddo che all'estremità della tonaca si formano dei dondoli d'acqua fredda congelata, che mi percuotono continuamente le gambe, e da quelle ferite esce il sangue. E io tutto nel fango e nel freddo e nel ghiaccio, giungo alla porta e, dopo che ho picchiato e chiamato a lungo, viene un frate e chiede: Chi è? Io rispondo: Frate Francesco. E quegli dice: Vattene, non è ora decente questa di andare in giro; non entrerai. E poiché io insisto ancora, l'altro risponde: Vattene, tu sei un semplice e un illetterato, qui non ci puoi venire ormai; noi siamo tanti e tali che non abbiamo bisogno di te. E io resto ancora davanti alla porta e dico: Per amor di Dio, accoglietemi per questa notte. E quegli risponde: Non lo farò. Vattene al luogo dei Crociferi e chiedi là. Io ti dico che, se avrò avuto pazienza e non mi sarò inquietato, in questo è vera letizia e vera virtù e la salvezza dell'anima"⁵.

Trasmesso da un manoscritto miscelaneo del XIV secolo, oggi alla Biblioteca nazionale di Firenze, il frammento noto come *De vera laetitia* contiene una parola (*letizia*) che ricorre negli autografi di Francesco: la «troviamo nella cosiddetta *chartula* di Assisi scritta sulla Verna fra l'agosto e il settembre 1224 [...]; come nella Bibbia, gioia e letizia sono associate e, in più riferite a Dio»⁶.

Il nostro frammento non è un autografo; come ha ricordato Marina Benedetti, «è una *reportatio* o un dettato di frate Francesco a frate Leone, ora contenuto in un codice della tradizione incerta»⁷. In questo caso, incertezza non significa inautenticità. Possiamo essere ragionevolmente certi che l'episodio raccontato nel *De vera laetitia* provenga dalla tradizione dei compagni di Francesco (prima di tutto da quel Leone che Tommaso da Celano e Bonaventura da Bagnoregio non menzionano mai) e che esso vada collegato a un momento successivo alla 'grande tentazione' e alle supposta stigmatizzazione di Francesco sulla Verna (dunque dopo il 1224)⁸. Nei *Fioretti di san Francesco* ne troviamo «una versione profondamente alterata, vorrei dire addomesticata»⁹, che evita soprattutto di affrontare il nodo del rapporto tra frate Francesco e il frate guardiano che sembra in quel momento rappresentare tutto l'Ordine dei frati Minori, nato nel 1223 con

⁵ FF, *Scritti di Francesco d'Assisi*, a cura di C. Paolazzi, *Della vera e perfetta letizia [sic!]* (278). La traduzione è dello stesso Paolazzi. Si badi che il titolo che tiene insieme *vera e perfetta letizia* è perlomeno «impreciso»: M. Benedetti, «Ma qual è la vera letizia?». *Realtà e metamorfosi di Francesco*, in *Francesco d'Assisi. Storia, arte, mito*, cit., pp. 29-40: 29.

⁶ *Ibidem*, p. 30.

⁷ *Ivi*.

⁸ G.G. Merlo, *Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, cit., pp. 3-32: 13.

⁹ G. Miccoli, *Gli scritti di Francesco*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, pp. 35-69, cit., poi in *Id.*, *Francesco d'Assisi memoria, storia e storiografia*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, pp. 13-56: 30.

l'approvazione di una Regola da parte di papa Onorio III, l'anno precedente al soggiorno di Francesco sulla Verna.

La vera letizia – ha sostenuto ancora Marina Benedetti – è «la vera sequela di Gesù Cristo (*sequela Christi*) ovvero *imitare il Cristo* e non agire *in nome del Cristo*, Francesco non è *solo un santo*, ma è anche un *santo solo* e, ancor prima, è un *uomo solo*»¹⁰. Sta qui, mi pare, la ragione per la quale il frammento noto come *De vera laetitia* deve essere ritenuto fra i testimoni più rilevanti del 'vero' Francesco. Tale certezza non è scalfita dall'uso degli apici associati alla parola *vero*, dal momento che ogni frammento è di per sé testimone solo di un'operazione di traduzione che consente di far giungere fino a noi un'esperienza umana, modellata in questo caso sull'esperienza dell'uomo Gesù e vissuta attraverso il suo messaggio contenuto nei Vangeli. Il *De vera laetitia* è la traduzione di un'esperienza che, testimoni i *Fioretti di san Francesco*, subì un'ulteriore traduzione. Ciò che leggiamo nei *Fioretti* è infatti la traduzione di una traduzione di un'esperienza, ed è anche la figura dell'operazione di conoscenza che gli studiosi di storia compiono quando si avvicinano a Francesco. Anch'essi lavorano per tradurre, e la loro opera è sempre la traduzione di una traduzione.

Vorrei chiarire quanto appena sostenuto utilizzando Paul Sabatier come una sonda. Pastore calvinista, studioso di storia, editore di testi, Sabatier pubblicò alla fine del 1893 la sua *Vie de saint François d'Assise*, in cui tradusse l'esperienza di Francesco per il mondo allora contemporaneo, secondo le regole del metodo storico critico; venticinque anni dopo, nel 1918, la *Vie* fu ripubblicata e ritradotta alla luce di un contesto diverso¹¹. Questo contesto sarà al centro delle pagine che seguono, sul filo di una lettura ravvicinata di quella che lo stesso Sabatier definì l'*édition de guerre* de la *Vie*¹² e della prima versione italiana della *Vita*¹³.

2. La prima edizione francese della *Vie* apparve nel novembre del 1893 e cominciò davvero a circolare con l'inizio del nuovo anno. Il suo successo fu immediato; le ristampe si succedettero a un ritmo sostenuto, nonostante il «fuoco di sbarramento»¹⁴ aperto con la messa all'Indice dell'8 giugno 1894. I lettori della prima edizione si trovarono di fronte a una biografia ponderosa, dal «rigoroso impianto erudito, con una lunga introduzione e un ampio e approfondito stu-

¹⁰ Benedetti, «*Ma qual è la vera letizia?*», cit., p. 36. I corsivi sono della studiosa.

¹¹ O, per meglio dire, una «rilettura attenta», condizione indispensabile per dire qualcosa di nuovo su Sabatier e la sua opera: G. Miccoli, *La Vie de s. François di Paul Sabatier*, in *Paul Sabatier e gli studi francescani*, Atti del XXX Convegno internazionale della SISP (Assisi, 10-12 ottobre 2002), CISAM, Spoleto 2003, pp. 3-30, poi in Id., *Francesco d'Assisi memoria, storia e storiografia*, cit., pp. 195-216: 200.

¹² P. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise* (43^e édition revue), *édition de guerre*, Fischbacher, Paris 1918 (d'ora in avanti VFA18). Dove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie.

¹³ P. Sabatier, *La vita di san Francesco d'Assisi*, traduzione di C. Ghidiglia e C. Pontani, Torino, Loescher, 1896; di questa versione esiste una recentissima ristampa, con una prefazione di S. Brufani, *Paul Sabatier e la Vie de saint François* (pp. 5-19), apparsa ad Assisi per le Edizioni Porziuncola, 2017² (d'ora in avanti VFA96).

¹⁴ Miccoli, *La Vie de s. François di Paul Sabatier*, cit., p. 195.

dio delle fonti di carattere storico-critico»¹⁵. L'analisi delle 'fonti francescane' era messa al centro tanto dell'introduzione, quanto del testo vero e proprio; nulla che non fosse rigorosamente documentato trovò spazio nella *Vie de saint François*. Le cose stanno davvero così? Sì e no. Ciò che è sicuro è che «la parte biografica vera e propria al suo apparire rappresentò per gli studiosi, e ancor più per un largo pubblico di non specialisti e di cultori di interessi religiosi una novità, una tramontana che spazzò via dal volto di Francesco secoli di polvere che si era sedimentata sull'immagine oleografica di un santo che rischiava di perdersi nel corteo di statue e dipinti che si susseguivano incessanti nelle navate delle chiese»¹⁶.

Paul Sabatier contribuì a sfoltire questo corteo, a prezzo di una moltiplicazione delle edizioni della *Vie*¹⁷ che superarono di gran lunga il numero di censure ecclesiastiche fulminate contro l'opera di un calvinista divenuto, sulla scia di Ernest Renan, biografo di uno dei santi più amati della Chiesa cattolico-romana. Solo nel primo anno si contarono diciassette edizioni (che dovremmo in realtà definire ristampe); furono messe in cantiere diverse traduzioni, a dimostrazione di un successo soprattutto di pubblico, forse inatteso per un'opera di questo genere. Il suo autore ne prese atto quasi con una punta di rammarico e, nel prosieguo del lavoro, cercò di sviluppare soprattutto l'aspetto filologico della ricerca, anticipato e ancorato al centinaio di pagine della *Vie de saint François* dedicate all'*Étude critique des sources*. I moderni studiosi della 'questione francescana' conoscono l'esito di tale riflessione: la *Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen âge* (inaugurata nel 1898 dall'edizione del cosiddetto *Speculum perfectionis*) e, dal 1901, gli *Opuscules de critique historique*.

La *Collection* e gli *Opuscules* furono comunque successivi alla traduzione italiana della *Vie*, apparsa nel 1896 per l'editore torinese Loescher. Tradotta da Carlo Ghidiglia e Costantino Pontani sotto la supervisione dell'autore, questa versione conteneva molte modifiche che gli stessi traduttori si affrettarono a rendere note fin dalla loro *Avvertenza*, datata Assisi, 18 giugno 1896. Perché essa fu tradotta? Ecco una prima risposta:

Anche in Italia quest'opera non è rimasta ignota; i dotti l'hanno letta non solo, ma studiata e discussa con amore. Per altro, al soggetto del libro tutto italiano si conveniva dare italiana anche la veste, sicché la lingua che Francesco ebbe materna, che usò coi suoi concittadini e coi discepoli e compagni, dalla lingue dei Fioretti, in cui furono narrate le dolci opere sue di carità, da questa lingua la bella figura del Santo d'Assisi, sfrondata dal Sabatier di quanto di soprannaturale e di leggendario il sentimento religioso vi avevano aggiunto, ricevesse quel vantaggio che ad una bella tela arreca la cornice che meglio a lei si conviene¹⁸.

¹⁵ Brufani, *Prefazione* a VFA96, p. 7.

¹⁶ *Ivi*, p. 8.

¹⁷ Fino a diversa indicazione, tutte le informazioni e le citazioni saranno tratte dal paragrafo *Dalla Vie alla Vita* della messa a punto di Brufani (*ivi*, pp. 11-15).

¹⁸ VFA96, p. 25.

Stilisticamente, i due traduttori si sforzarono di non alterare lo stile sabateriano; strutturalmente, per ragioni che allora si dissero di «popolarità», si decise di sopprimere del tutto la lunga premessa che in italiano avrebbe suonato come *Studio critico delle fonti*, insieme a tutte le note erudite e critiche a corredo e a diverse digressioni. Come già ricordato, Sabatier vigilava e, in più punti, intervenne.

L'*Introduzione* fu lasciata quasi inalterata dall'originale francese: la modifica più rilevante fu la sostituzione di «genio italiano» in luogo di «genio latino». Diversa fu la sorte dell'appendice all'edizione francese centrata sulla questione delle stimmate di Francesco e del Perdono di Assisi del 2 agosto: l'omissione di quest'ultima trasformò il capitolo sulla stigmatizzazione in una descrizione priva di interpretazione e consentì a Paul Sabatier di tornare sul tema del Perdono, cambiando posizione. Tra il capitolo su *L'uomo e il taumaturgo* (XI) e quello dedicato al *Capitolo generale del 1217* (XIII) fu inserito un nuovo dodicesimo capitolo, intitolato *L'esaltazione di Onorio III e l'indulgenza della Porziuncola*. Il Perdono acquistava ora una consistenza prima negata, e la figura di papa Onorio ne usciva rivalutata, tanto da poter stare accanto a Innocenzo III e Gregorio IX. Per quest'ultimo fu sfumato l'aspetto mondano, e il conseguente contrasto con le aspirazioni e la *suavitas* di Francesco¹⁹.

Ciò che i lettori italiani conobbero fin dal 1896 divenne accessibile a quelli francesi solo nel 1918. Le edizioni-ristampe della versione originale non si arrestarono fino alla cosiddetta *édition de guerre*, condotta sulla scorta della versione italiana di Loescher. Dopo la morte di Sabatier, avvenuta nel 1928, apparve nel 1931 anche una edizione postuma, ma è alla versione del 1918 che dobbiamo guardare per comprendere che cosa fosse una *édition revue* allestita vivente il suo autore. Dopo quarantadue ristampe-edizioni, la Prima guerra mondiale portò dunque con sé un testo che perdeva anche l'*Introduzione* (inclusa invece nel testo italiano)²⁰ e un *Appello al lettore* che vale invece la pena analizzare, rimandando di poco l'analisi dell'edizione 1918. Anch'esso, come l'*Avvertenza dei traduttori*, è datato 18 giugno 1896²¹ e lascia intravedere, fin dall'esordio, lo sforzo compiuto dall'autore per rendere «più esatta, vera e compiuta» la *Vita* di Francesco, rendendola anche fruibile ai non specialisti (nonostante la messa all'Indice della versione francese – circostanza non menzionata da Sabatier). Il Francesco di Paul Sabatier, nella sua versione italiana, era soprattutto un «eroe» che la «storia scientifica» avrebbe riportato alle sue giuste dimensioni, poiché «il Francesco della realtà è più grande, più virile, più santo del Francesco della leggenda», tanto nel passato quanto nel futuro. Il futuro, ecco il punto:

¹⁹ Si noti che l'edizione Loescher conteneva anche una nuova appendice dedicata a Rivotorto e al servizio presso i lebbrosi: VFA96 la omette.

²⁰ VFA96, pp. 27-45.

²¹ Fino a diversa indicazione, citerò da VFA96, pp. 21-22.

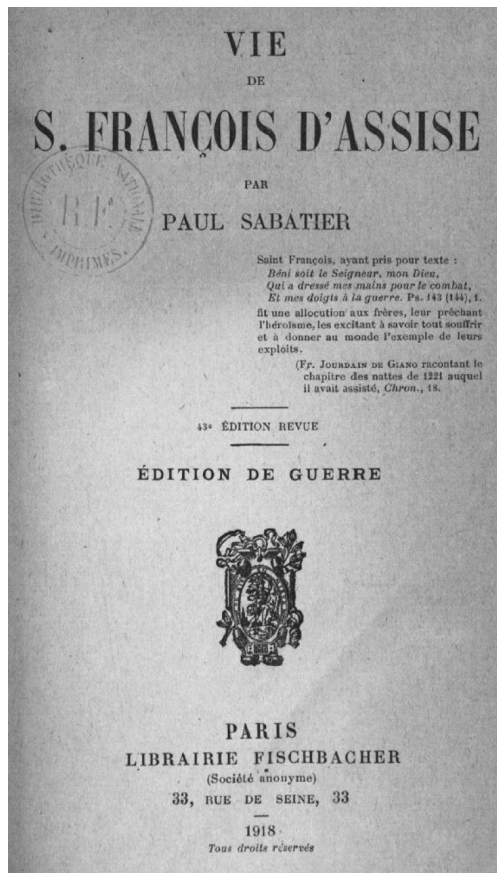
Tradurre Francesco

Ma quello che non ha potuto fare l'Italia del 1200 chi sa se non lo potrà fare l'Italia dell'avvenire? Quando vedo alcuni dei suoi figli desiderare la prosperità commerciale o la forza dell'armi di altri popoli, sono spinto a rammentar loro le parole che un giorno Gesù rivolse ai suoi discepoli, con tono di dolce rimprovero: "E voi guardate a questo?". Ogni paese ha avuto i suoi santi ed i suoi eroi; l'Italia soltanto poteva avere san Francesco. L'opera di lui non è però compiuta; le grida di dolore che salgono dalla terra fino al cielo, anziché diminuire mano a mano che aumenta la civiltà, son divenute più aspre. I clamori della cupidigia, del disgusto della disperazione dominano tutto, e già il figlio non osa più alzar gli occhi, poiché la madre non ha la forza di rispondere al suo sorriso. Ma nella profondità di questa notte si sentono levarsi strani rumori. Come quei magi che partirono dal fondo dell'Oriente per recarsi ad adorare un neonato che non conoscevano, i figli del nostro secolo si sentono spinti da un'efficacia misteriosa verso la costa di Assisi, verso lo sposo della Povertà. Che cosa importano, infatti, le convulsioni che si predicono all'Europa? Quelli che vinceranno non saranno né i più ricchi, né i più forti, né i più sapienti, né i più numerosi; saranno i migliori, coloro che arriveranno alla libertà per mezzo della povertà, e si faranno per puro amore i servi dei loro fratelli.

La trasformazione da «santo» a «eroe» ebbe fin dal 1896 almeno una conseguenza: l'inizio dell'oscillazione tra un Francesco santo e un Francesco eroe virile. Sullo scorcio del secolo XIX, il primo ('depurato' dagli elementi leggendari grazie alla storia scientifica), sembrava ancora prevalere sul secondo. Non si dimentichi che il 1896 è, tra l'altro, l'anno della sconfitta italiana di Adua, in Etiopia, avvenuta il 1 marzo, e che, quindici anni più tardi, l'Italia aggredì il declinante Impero ottomano in Libia. Fu in occasione di quest'ultimo conflitto che la figura di Francesco fu tradotta nei termini di un nazionalismo che cominciava a diventare anche cattolico, prima della apoteosi raggiunta con il primo conflitto mondiale. Come ha mostrato Daniele Menozzi²², la guerra di Libia fu il punto di partenza di una traduzione dell'immagine di Francesco e un tassello dell'edificio della cosiddetta conciliazione tra la Chiesa romana e uno Stato italiano divenuto regime. Il passo dell'*Appello al lettore* dell'edizione 1896 che abbiamo riportato poco sopra sembra anticipare alcuni dei temi che si dispiegheranno nei decenni seguenti: il già ricordato Francesco eroe virile ma anche santo, la 'profezia' circa «l'Italia dell'avvenire» e nello stesso tempo le «convulsioni che si predicono in Europa», il ruolo comunque salvifico svolto da san Francesco. In questo quadro, la citazione in parte rimaneggiata tratta dal Vangelo di Matteo (13, 17) dice molto dello stile di Sabatier che, sulla scia di una lunga tradizione, era solito tradurre ciò che avveniva nel suo presente alla luce del testo biblico. L'edizione 1918 porta al massimo grado tale tendenza, fin dal frontespizio:

²² D. Menozzi, *La nazionalizzazione di san Francesco tra cattolicesimo e religioni politiche*, in *Francesco d'Assisi. Storia, arte, mito*, cit., pp. 113-125: 114-115.

Francesco Mores



La scelta di riportare un passo della *Chronica* di frate Giordano da Giano (composta subito dopo il 1262), servì a chiarire immediatamente che l'*édition de guerre* era qualcosa di nuovo rispetto a ciò che l'aveva preceduta. La chiave per comprendere questo passaggio è una parola e la sua traduzione: *héroïsme*, eroismo. Il testo latino della *Chronica* utilizza un termine molto più neutro (*virtutes*, virtù) e la scelta compiuta si spiega solo in un contesto interno ed esterno alla fonte stessa.

Vediamo prima quello interno. Il testo di frate Giordano è noto anche al di fuori del cerchio magico degli studiosi di Francesco e dell'Ordine dei frati Minori soprattutto per un episodio narrato con piglio sicuro:

In Germania, poi, furono mandati Giovanni da Penna con circa sessanta frati o forse più. Questi, penetrando nelle regioni della Germania e non conoscendo la lingua, richiesti se volessero alloggio, vitto o altre cose del genere, risposero "ja" e così furono da alcuni benignamente ricevuti. E notando che con questa parola "ja" venivano trattati umanamente, decisero di rispondere "ja" a qualsiasi cosa che veniva loro

Tradurre Francesco

richiesta. Per questo accadde che, interrogati se fossero eretici e se fossero venuti appunto per contaminare la Germania, così come avevano pervertito anche la Lombardia, di nuovo risposero “ja”. Alcuni allora vennero incarcerati e altri, spogliati, furono condotti in giro nudi e fatti spettacolo comico per la folla. Vedendo dunque i frati che non potevano produrre frutto in Germania, se ne ritornarono in Italia. Per questo fatto la Germania fu reputata dai frati tanto inumana che non osavano ritornarvi se non animati dal desiderio di martirio²³.

Nel racconto di Giordano, questo straordinario problema di traduzione fu risolto durante il capitolo generale di quello che non era ancora l'Ordine dei frati Minori, riunitosi ad Assisi nella Pentecoste del 1221. Come la Pentecoste è legata al dono delle lingue, così il capitolo assisano è connesso alla soluzione del problema di portare l'esperienza della fraternità legata al nome di Francesco al di là delle Alpi. Fu perciò posta la questione di «impiant[are] l'Ordine in Germania» e «circa novanta frati, offrendosi alla morte»²⁴, si misero a diposizione. Frate Cesario di Spira venne scelto come futuro ministro provinciale per la Germania²⁵, in un clima che oscillava tra la speranza e il timore per un martirio imminente: qual era la vera natura dei tedeschi? Erano uomini devoti o crudeli? Nella *Chronica*, tali domande sono formulate attraverso il personaggio-schermo di un frate terrorizzato dalla prospettiva di recarsi tra i crudelissimi abitanti della Germania; al termine del capo diciottesimo, prima dell'inizio della trionfale evangelizzazione minoritica delle terre al di là delle Alpi, apprendiamo che il personaggio impaurito e titubante è lo stesso autore del testo, Giordano da Giano. Come già sappiamo, egli metterà mano alla sua opera dopo il 1262, dopo aver trascorso decenni nel territorio di quella che oggi è la Germania. Evidentemente, il soggiorno in un luogo che così tanto temeva non doveva essere stato del tutto negativo. Alle origini di questa positività sta, mi pare, il passo messo in epigrafe dall'*édition de guerre* della *Vie*: «In questo capitolo il beato Francesco, scegliendo come tema le parole del salmista: “Benedetto il Signore, mio Dio, che addestra le mie mani alla battaglia” [*Salmi* 17, 35 e 143, 1], predicò ai frati, insegnando le virtù, esortandoli alla pazienza e a dare al mondo buoni esempi»²⁶. Attraverso la testimonianza di Giordano da Giano, scegliendo di trasformare le virtù in eroismo (riecheggiando così le battaglie della citazione e il martirio), Paul Sabatier utilizzò la stessa strategia retorica impiegata nell'*Appello al lettore* dell'edizione italiana comparsa nel 1896; rimaneggiando una citazione (nel primo caso si trattava di *Matteo* 13, 17), portò ancora più in primo piano il Francesco eroe virile e santo e le preoccupazioni per il destino dell'Italia e della Francia, impegnate nel primo conflitto mondiale, contro Germania e Austria-Ungheria.

²³ FF, *Cronaca di Giordano da Giano*, a cura di A. Cabassi e F. Olgiati (sul testo latino procurato nel primo tomo degli *Analecta* 1885 e sull'edizione Boehmer 1908), 5 (2338).

²⁴ *Ivi*, 17 (2342).

²⁵ *Ivi*, 18 (2344).

²⁶ *Ivi*, 16 (2341).

Nel contesto esterno degli anni più duri del conflitto (*l'édition de guerre* fu allestita forse tra il 1916 e il 1917), la storia di Francesco subì dunque una nuova traduzione. La logica che la presiedette fu la stessa che abbiamo visto a proposito del frammento noto come *De vera laetitia*: offrire testimonianza del 'vero' Francesco attraverso la trasformazione di una esperienza in un testo, modellata sull'esperienza dell'uomo Gesù e vissuta attraverso il suo messaggio contenuto nei Vangeli e, più in generale, nella Bibbia. Esistono traduzioni di traduzioni (come l'episodio della *vera letizia* trasformato nei *Fioretti*) che giustificano il mestiere dello studioso di storia. Potremmo definire quest'ultimo un traduttore di frammenti. Ed è precisamente ciò che fu Paul Sabatier con la sua *édition de guerre*.

Diciamo preliminarmente che cosa essa non è: non è una nuova edizione o l'edizione definitiva della *Vie de saint François d'Assise*. Come già sappiamo, Sabatier morì prima di ultimarla e nel 1931 apparve una edizione postuma. Nel tenore dei singoli capitoli (in totale, ventuno) l'edizione francese del 1918 traduce con pochissimi scostamenti l'edizione italiana del 1896; la differenza più evidente sta nel fatto che ogni singolo capitolo e le conclusioni dell'edizione 1896 sono preceduti da alcune citazioni, prevalentemente bibliche, sempre tradotte, che Sabatier mise insieme quasi si trattasse di allestire un «breviario *sui generis*»²⁷. L'ampia prefazione, datata dicembre 1917²⁸, avverte preliminarmente il lettore che esso non ha tra le mani l'edizione definitiva tante volte promessa, completamente rifiuta e trasformata, ma lascia aperta la questione su che cosa davvero sia un'*édition de guerre*, dal momento che la prima spiegazione fornita da Sabatier accenna solo al fatto che i clichés della precedente edizione, esaurita, si trovavano dal 1914 a Strasburgo, presso l'Imprimerie alsacienne. Priva dell'introduzione, dello studio critico delle fonti e delle note, *l'édition de guerre* prese allora – senza dichiararlo esplicitamente – la forma dell'edizione stampata in Italia nel 1896, compreso il dodicesimo capitolo dedicato agli esordi del pontificato di Onorio III e all'indulgenza della Porziuncola²⁹. E tuttavia il 'nuovo' capitolo, per quanto importante, non poteva rivaleggiare con la vistosa presenza delle citazioni (seguite dalle traduzioni) messe a guardia della soglia di ciascuno dei ventuno capitoli dell'opera.

La distanza con il testo vero e proprio della *Vie* è talmente autoevidente da sembrare voluta. Tanto per i devoti (alla ricerca di un profondo rinnovamento nelle devastazioni della guerra), quanto per gli spiriti razionali, il problema della conoscenza di Francesco si poneva a un livello superficiale (e qui Saba-

²⁷ L'immagine è di F. Di Pilla, *Paul Sabatier e la guerra (con documenti inediti)*, estratto da *Scienza, letteratura, filosofia della religione*, a cura di A. Babolin, Benucci, Perugia 1979, p. 76. Si noti che Di Pilla riteneva che questo breviario sarebbe stato adatto *per ogni soldato*: credo che le implicazioni di tale immagine siano molto più ampie.

²⁸ VFA18, pp. VII-XXIV. Fino a diversa indicazione, tutte le citazioni saranno tratte da qui.

²⁹ *Supra*, nota 19. Per il lettore francese questo capitolo costituiva una novità, nonostante esso fosse stato «pubblicato a parte da molto tempo», anche in P. Sabatier, *Un nouveau chapitre de la vie de saint François d'Assise*, Fischbacher, Paris 1896.

tier riproponeva l'idea della 'doppia fonte', costituita dagli scritti di Francesco e dalle memorie di frate Leone) e a uno più profondo. Dal momento che Francesco fu «essenzialmente un *vir catholicus* o *evangelicus* o *apostolicus*», la sua formazione procedette «essenzialmente dal Vangelo, dalla Bibbia e da tutta quanta la tradizione». L'essenza dell'esperienza dell'Assisiense lo rese un *enfant de l'Église*, in grado però di «vivificare la sua sottomissione». Come? Naturalmente, attraverso il testo biblico. A quest'ultima affermazione, sostenne Paul Sabatier,

si potrebbe opporre un passaggio di frate Giordano da Giano che, a proposito della Regola del 1221, diceva: “Il beato Francesco, vedendo che frate Cesario [da Spira] aveva una conoscenza approfondita delle sacre Scritture. lo incaricò di ornare e di completare con dei passaggi della Scrittura la regola che lui stesso aveva redatto molto semplicemente”. L'opera di frate Giordano è in prima fila fra le fonti francescane, ma è una ragione per attribuirle una sorta di inerranza, come dicono i teologi? Mi sembra di no. Si può di certo ammettere che frate Cesario abbia avuto un ruolo nella preparazione della Regola del 1221, ma i particolari forniti da Giordano sono inconciliabili con ciò che dimostra lo studio degli scritti di san Francesco che furono composti quando frate Cesario era molto lontano lui. Lo stesso esame della Regola del 1221 rende evidente l'errore di frate Giordano. Perché egli potesse aver ragione, sarebbe stato necessario che il testo delle prescrizioni della Regola si distaccasse dai passaggi che servono a esso come autorità e garanti; ora, tale distacco non esiste. *La prescrizione sorge dalla citazione.*³⁰

Tutte le citazioni bibliche fatte da Francesco derivavano da una cultura plasmata prevalentemente dalla liturgia; ciò che egli aveva udito nelle chiese, nella partecipazione ai riti e nella recita dell'ufficio, si riversava nella sua vita, traducendo il testo biblico in esperienza. Soprattutto in ciò stava la differenza tra la formazione dell'Assisiense e quella che veniva impartita nelle scuole del XII e XIII secolo. In entrambi i casi, coloro che ascoltavano e che studiavano si accostavano al testo della Vulgata; a esso si accostò anche Paul Sabatier, scegliendo le sue citazioni dalla traduzione dall'ebraico e dal greco alla quale «i secoli [...] avevano fornito una consacrazione che non era certamente di ordine scientifico, ma che è un fatto che sarebbe molto poco scientifico non prendere in considerazione».

Lo studioso francese si dimostrò consapevole che tale modo di procedere avrebbe potuto far storcere il naso agli esegeti. Proprio per questa ragione, egli rivendicò la possibilità di «superare le libertà prese da san Girolamo di fronte al senso originale dei testi». Quella di Paul Sabatier fu dunque una traduzione pienamente interpretativa del testo biblico e della vita di Francesco, fondata sul principio di una triplice traduzione: 1) il primo Testamento prefigura il secondo; 2) i Vangeli traducono la vita di Gesù Cristo; 3) l'esperienza di Francesco segue

³⁰ La citazione (tradotta direttamente da Sabatier) è imprecisa: *Cronaca di Giordano da Giano*, 15 (2338). Il corsivo al termine della citazione è mio.

letteralmente Gesù. Il Francesco di Sabatier era pronto ad appropriarsi in tutta tranquillità della Bibbia, come dimostra uno dei nodi centrali della prefazione che stiamo esaminando:

Quando i fratelli gli consigliavano di imitare i superiori di tutti gli altri Ordini, e di ottenere dei privilegi speciali della curia romana, egli rispondeva sorridendo che nessuna famiglia religiosa aveva dei privilegi comparabili a quelli che i fratelli Minori avevano ricevuto dallo stesso Gesù, dal momento che egli è stato loro grande profeta e gli ha donato il nome, quando ha detto: “Quello che voi avete fatto a uno dei miei fratelli minori, l’avete fatto a me”.

Il commento affidato da Sabatier a una nota (la più ampia dell’intera prefazione, insieme alla già ricordata esegesi del passo della *Chronica* di Giordano da Giano, a proposito delle citazioni evangeliche presenti nella Regola del 1221) è rivelatore e va riportato per intero:

Si tratta della scena del giudizio finale per come è raccontata nel Vangelo secondo san Matteo, 25, 34-35: “Allora il re dirà a coloro che sono alla sua destra: Venite, voi che siete benedetti dal Padre mio, prendete possesso del regno che vi è stato preparato dalla fondazione del mondo, perché io ho avuto fame e voi mi avete dato da mangiare; ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero straniero e voi mi avete offerto ospitalità; ero malato e mi avete curato; ero in prigione e mi avete soccorso. Allora i giusti gli risponderanno, dicendo: Signore, quando vi abbiamo visto avere fame e quando vi abbiamo dato da mangiare? Avere sete, e avervi dato da bere?... E il re rispondendo dirà loro: In verità vi dico, quando voi avete fatto queste cose a uno dei miei fratelli minori, le avete fatte a me”. Vedi *Speculum perfectionis* 26 (*Collection*, t. I, p. 51, l. 18ss.); cfr. 2Cel 3, 17 (II, 41). Le attuali edizioni della Vulgata danno per il versetto 40 il testo seguente: “Et respondens rex, dicet illis: Amen dico vobis, quamdiu fecistis uni ex fratribus meis minimis, mihi fecistis”. Ma è molto probabile che nel XIII secolo vi fosse *minoribus*. Sarebbe inutile proporre qui, a tal proposito, una discussione approfondita, tanto più che al versetto 45 le edizioni attuali danno: “Amen dico vobis, quamdiu non fecistis uni de *minoribus* his, nec mihi fecistis”.

La sensibilità per la traduzione di un testo e di una esperienza fu il principio in base al quale Paul Sabatier si sentiva ormai in grado di stabilire una connessione tra fonti non coeve all’esperienza dell’Assisiense (come il cosiddetto *Speculum perfectionis*) e i testi che prefiguravano e traducevano la vita di Cristo, e dunque anche di Francesco. La citazione paolina con la quale Sabatier concluse la sua prefazione (*Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi*, «noi siamo gli eredi di Dio e coeredi di Cristo», da *Romani* 8, 14-17) è un punto di arrivo e nel contempo una nuova partenza, come intravvide, ormai quarant’anni fa, Francesco Di Pilla, in un lungo saggio, molto discutibile e molto ricco di spunti, dedicato a *Paul Sabatier e la guerra*.

Di Pilla costruì il suo lavoro su molti documenti allora ancora inediti, ma mai come in questo caso sembra valere l’adagio secondo cui nulla è più inedito dell’i-

nedito. Nel 1979, quando il saggio fu dato alle stampe, era già nota la presa di posizione a favore dell'Intesa che Sabatier assunse senza esitazioni, subito dopo l'entrata in guerra della Francia. Le sue *Lettres d'un français à un italien*³¹ testimoniano la sua visione del primo conflitto mondiale come guerra difensiva (della Francia proditoriamente attaccata dalla Germania) e lotta spirituale per l'affermazione dello «spirito contro la materia, l'intelligenza e il diritto contro la forza»³², anche chiamando in causa – soprattutto nella seconda lettera – Francesco. Ma c'è di più:

La parola del Cristo diretta a Francesco è fatta propria dal belligerante Sabatier e, nella sua concezione, da tutti i combattenti, suonando per lui rinnovata e ripercossa con l'ineluttabilità di una rivelazione: “La mission qui s'impose à nous est de restaurer le temple des idées éternelles: *Vade, Francisce, et repara domum meam, quae tota, ut cernis, destruitur*”³³.

La citazione latina, molto nota, ripresa da Bonaventura da Bagnoregio all'inizio della sua *Legenda maior*, sembra anticipare l'accostamento che per noi è più significativo. Già nella prima delle due *Lettres*, quando si trattò di tradurre il significato della guerra allora in corso alla luce del dettato biblico, si trasformarono i soldati francesi in martiri³⁴ e si accomunarono «cattolici, protestanti e liberi pensatori», tutti impegnati a battersi «religiosamente», rinnovando, prolungando e portando a compimento i dolori sofferti dalla «Innocente Vittima del Calvario»³⁵. Come è già stato notato³⁶, questo riferimento all'*uomo dei dolori* riecheggiava un passaggio del Vangelo di Marco e un passo di una lettera di Paolo. Gli stessi riferimenti furono collocati da Sabatier al centro della sua *édition de guerre*, in epigrafe al capitolo undicesimo, dedicato a Francesco *santo e taumaturgo*:

³¹ Pubblicate dalla «Union pour la vérité» nel periodico *Entretiens des non combattants durant la guerre* nel febbraio 1916 e riunite in opuscolo a Parigi da Fischbacher, 1916 (da cui citerò), le lettere furono composte tra il 23 e il 29 dicembre 1914 e tra il 28 maggio e il 3 giugno 1915. Sulla loro storia redazionale e sulle traduzioni italiane ed inglesi di veda Di Pilla, *Paul Sabatier e la guerra*, nota 32 p. 24. Il destinatario delle due *Lettres* era Mariano Falcinelli-Antoniacci, presidente dal 1913 al 1923 della Società internazionale di studi francescani (fondata da Sabatier, e di cui lo studioso francese rimase sempre presidente onorario, fino alla morte), schierata all'inizio del conflitto su posizioni pacifiste.

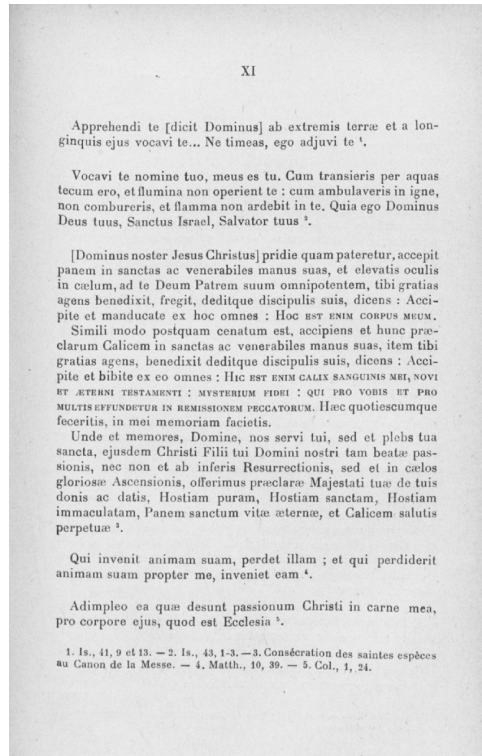
³² *Ibidem*, p. 33.

³³ *Ibidem*, pp. 42-43: Sabatier, *Lettres d'un français à un italien*, p. 30.

³⁴ *Ibidem*, p. 10.

³⁵ *Ibidem*, p. 11.

³⁶ Da Di Pilla, *Paul Sabatier e la guerra*, cit., p. 51.



La presenza di citazioni corrisponde in pieno alla tendenza sabateriana a «diattizzare sinteticamente alla vita del Santo l'aspetto epico di tanti luoghi delle profezie [...] nel transito al richiamo interiore dell'amore, dominante nell'Evangelo», e a «riconduire il biblico fragore delle armi del vecchio Testamento – ripercosso nella guerra mondiale – a lotta fra bene e male nell'intimo di ogni uomo nel Nuovo, l'esteriore strepito delle armi d'Israele al silenzioso dramma della coscienza umana»³⁷. Ancora una volta, ci troviamo di fronte a una struttura ternaria: 1) esperienza dei profeti (in questo caso, le due citazioni iniziali da Isaia); 2) traduzione attraverso il canone della messa; 3) rifunzionalizzazione di due citazioni (Matteo e Paolo) nel contesto della guerra allora attuale.

3. Il contesto, si è appena detto. Dobbiamo imparare a tenerne sempre conto, ma a far sì che esso non esaurisca mai la ricerca di significato. Le citazioni e le traduzioni da Matteo 10, 39 (*Colui che vuole conservare la sua vita, la perderà; ma colui che vorrà offrire la sua vita per causa mia, la salverà*)³⁸ e da Colossesi

³⁷ *Ivi*, p. 72.

³⁸ VFA18, p. 208: «Celui qui veut conserver sa vie, la perdra; mais celui qui voudra offrir sa vie pour ma cause, la sauvera».

Tradurre Francesco

1, 24 (*Ciò che manca alle sofferenze di Cristo nella mia stessa carne, io lo porto a compimento per il suo corpo che è la Chiesa*)³⁹ non sono l'improvvisa irruzione del tema della sacralizzazione della guerra nell'orizzonte di Paul Sabatier. La prima edizione della *Vie* (che, nella versione francese, rimase sostanzialmente stabile dal 1893 fino al 1918) conteneva già un riferimento esplicito alla guerra materiale come guerra spirituale (già e sempre in un «agonizzante secolo decimo nono»)⁴⁰, la traduzione italiana del 1896 riproduce identico il riferimento, traducendolo⁴¹, e le versioni francesi del 1918⁴² e del 1931⁴³ lo ripropongono, con le citazioni bibliche in epigrafe al capitolo undicesimo. E tuttavia, la stabilità di un passo, passato attraverso almeno tre versioni/traduzioni, non deve farci perdere di vista il punto fondamentale: esiste – come ha messo in rilievo Grado Giovanni Merlo – una *irriducibile dualità tra frate Francesco in sé e san Francesco per noi*⁴⁴. Ogni generazione traduce una, due, tre volte, compiendo un esperimento mentale che è molto simile a quanto avvenuto, nel XIII e nel XIV secolo, intorno al frammento noto come *De vera laetitia*. La ricerca del 'vero' Francesco passa attraverso la traduzione di un'esperienza che è tanto dello stesso Francesco, quanto di coloro che lo cercano.

³⁹ *Ibidem*: «Ce qui manque aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève pour son corps qui est l'Eglise».

⁴⁰ P. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise* (Vingtième édition), Fischbacher, Paris 1898, pp. 208-224 (c. XI *L'homme intérieur et le thaumaturge*): 214.

⁴¹ «Il soldato non filosofeggia in mezzo alla battaglia, per indagare quanto vi sia di vero o di falso nel sentimento patrio: prende le munizioni e si batte con pericolo della vita; i soldati delle lotte spirituali cercano, allo stesso modo, le loro forze nella preghiera, nella riflessione, nella contemplazione, nella ispirazione»: VFA96, p. 177.

⁴² VFA18, p. 215.

⁴³ P. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise* (Édition définitive), Paris, Fischbacher, 1931, p. 239.

⁴⁴ In un saggio che, con il medesimo titolo, apre il volume da cui abbiamo preso le mosse: *Francesco d'Assisi. Storia, arte, mito*, cit., pp. 17-25.



Il monolinguisimo del cristianesimo. Note sull'ermeneutica religiosa di Feuerbach

Enrico Cerasi (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)
enrico.cerasi@libero.it

English title: The monolingualism of Christianity. Notes on the religious hermeneutics of Ludwig Feuerbach

Abstract: In *Das Wesen des Christentum* Ludwig Feuerbach translates the revelation of God in Christ into the language of anthropology, thus discovering that man's love for man is the essence of Christianity and at the same time the true human nature. In sum: *Homo hominis Deus est*. But there is an untranslatable remainder: Christian faith in the personal God. In the light of Derrida's considerations, one can say that it is precisely in the perspective of untranslatable that the relationship between the text and its translation opens up.

Keywords: Feuerbach, Derrida, love, faith, translation, untranslatable.

A Francesco Mores, amico e compagno di studi

Si dispongono su una tavola le “differenze” e le “somialtanze” sottomettendo l'uno alla lingua-pensiero dell'altro, che lo si faccia dalla Cina o dall'Occidente – come se la lingua fosse trasparente, come se l'intervento della traduzione fosse neutro, non relegasse in secondo piano qualcosa o non aggiungesse nulla; senza quindi elaborare alcuna mediazione, senza costruire un confronto che dispieghi un comune dell'intelligibile in grado di far dialogare¹.

Tenendo ben presente questo severo monito di Jullien intorno alla possibilità di omogenizzare, con erudita ma miope disinvoltura, le categorie dell'Occidente con quelle della lingua-pensiero cinese, in questo contributo vorrei riflettere su una declinazione non banale di un esercizio di traduzione assai praticato in Occidente, in particolare nei secoli centrali della modernità: la trasposizione del linguaggio teologico in quello filosofico-politico-antropologico-esistenziale.

¹ F. Jullien, *De l'être au vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, 2015; ed. it. *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e quello cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano 2017², p. 286.

Il discorso sarebbe lunghissimo, richiedendo probabilmente la disanima dell'intera storia della filosofia moderna e contemporanea. Per restringere il campo, ho già avuto occasione di sostenere che il capolavoro di Ludwig Feuerbach (la cui lettura suscitò, tra gli altri, l'entusiasmo dei giovani Marx ed Engels) in fondo non sia altro che un brillante esercizio di traduzione². È lo stesso autore a riconoscerlo:

il mio scritto è una traduzione fedele e corretta della religione cristiana dal linguaggio immaginifico orientale della fantasia in un buon tedesco comprensibile. E del resto il mio scritto non vuol essere altro che una traduzione fedele – o fuori di metafora: un'analisi empirico-filosofica o storico-filosofica, la soluzione dell'enigma della religione cristiana³.

Che la traduzione sia una metafora (si potrebbe arrischiare: l'essenza stessa della metafora⁴), non v'è dubbio. Che sia una metafora irrinunciabile per la teologia, compresa quella che si vorrebbe ortodossa, lo ha mostrato David Kelsey⁵. Naturalmente Feuerbach non ha intenzioni teologiche, tanto meno ortodosse; la sua è una traduzione critica, come forse ogni traduzione dovrebbe essere. Eppure proprio perché critica, la versione di Feuerbach coglie il «vero ed essenziale contenuto» del suo oggetto⁶. Traducendo la forma «essenzialmente drammatica» in cui la rivelazione cristiana è espressa in un linguaggio finalmente comprensibile, Feuerbach ne mostra il *contenuto essenziale*, nel duplice senso di *specificamente cristiano* (l'opera s'intitola appunto *das Wesen der Christentums*) e d'irrinunciabile anche per l'uomo moderno e secolarizzato. Si noti: l'interesse di Feuerbach non va al cristianesimo esangue della modernità («il cristianesimo moderno non ha altre testimonianze che *testimonia paupertatis*»⁷) ma a quello dei «tempi in cui la sposa di Cristo era ancora una vergine intatta, casta, in cui ella non aveva ancora intrecciato nella corona di spine del suo sposo celeste con le rose e i mirti della Venere pagana»⁸.

² Cfr. E. Cerasi, *Verità dell'alienazione, Antropologia e religione in Feuerbach*, "Giornale critico di storia delle idee", 9, 2013.

³ L. Feuerbach, *Das Wesen der Christentums*, Leipzig, 1841; ed. it. *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Bari 1977, p. 13.

⁴ Se, come sostiene Aristotele, la metafora è l'«imposizione di una parola estranea o da genere a specie, o da specie a genere, o da specie a specie o per analogia» (*Poetica* 21 57 b) e se siamo d'accordo che la metafora per eccellenza è quella per analogia (cfr. *Retorica* III 1405 a), non siamo molto distanti dall'ambito concettuale della traduzione, in quanto trasposizione, per analogia, di un contenuto da un linguaggio a un altro. Si potrebbe forse sostenere che la metafora sia la prima forma di traduzione.

⁵ Cfr. D. Kelsey, *Proving Doctrine. The Uses of Scripture in Modern Theology*, Trinity Press International, Harrisburg (Pennsylvania) 1999. Ho discusso il libro di Kelsey in E. Cerasi, *Il mito nel cristianesimo. Per una fondazione metaforica della teologia*, Prefazione di A. Tagliapietra, Città Nuova, Roma 2011.

⁶ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 11.

⁷ *Ivi* p. 6.

⁸ *Ibid.*

Il monolinguismo del cristianesimo

Pagina potente, che fa proprio l'immaginario e metaforico linguaggio orientale della Scrittura. Nello spirito della Riforma, Feuerbach intende comprendere l'essenza del kérygma evangelico e della fede protocristiana. Comprenderlo per tradurlo, senza tradirlo, «in buon tedesco», rendendolo così – di nuovo, nello spirito della Riforma – a disposizione degli uomini del suo tempo. Così come Lutero, nel XVI secolo, tradusse e spiegò la Bibbia ai suoi «cari tedeschi», tre secoli più tardi Feuerbach vuole tradurre il Nuovo Testamento nel linguaggio della scienza contemporanea: l'antropologia. Per farlo, tuttavia, in un'epoca post-cartesiana come la nostra, ci si dovrà accordare sul metodo da seguire. Feuerbach lo chiarisce nella prima pagina della *Prefazione*:

Quest'opera contiene gli *elementi*, beninteso, solo gli elementi e, per di più, critici, di una filosofia della religione positiva o della rivelazione, ma naturalmente, come ci si dovrebbe in partenza intendere, di una filosofia della religione non nel senso infantile e fantasioso della nostra mitologia cristiana, disposta a bersi come fatto ogni favola raccontata nella tradizione storica, né nel senso pedante della nostra filosofia speculativa della religione che, come un tempo la scolastica, dimostra senz'altro quale verità logico-metafisica l'*articulus fidei*. La filosofia speculativa della religione sacrifica la religione alla filosofia, viceversa la mitologia cristiana sacrifica la filosofia alla religione, quella rende la religione uno zimbello dell'arbitrio speculativo, questa la ragione uno zimbello di un materialismo religioso della fantasia, la prima fa dire alla religione solo ciò che essa stessa ha pensato ed esprime in maniera di gran lunga migliore, la seconda fa parlare la religione *al posto* della ragione, quella, incapace di uscire *da sé*, converte le immagini della religione nei suoi propri *pensieri*, la seconda, incapace di giungere *a sé*, converte le immagini in *cose*⁹.

Per essere una traduzione fedele del testo biblico, l'ermeneutica critica della religione (se così possiamo chiamarla) dovrà evitare due opposti ma speculari errori: l'ingenuo letteralismo biblicista, costretto a sottoscrivere più o meno in blocco l'intera mitologia orientale ormai (almeno dopo Strauß) incredibile al «buon tedesco»; e l'hegeliana razionalizzazione speculativa, la quale costringe la fede protocristiana in un linguaggio – quello del concetto – che non le appartiene. Vi sono traduzioni fedeli e infedeli, così come vi sono metafore appropriate o inappropriate¹⁰. Trasponendo la fede nel concetto speculativo ci si colloca manifestamente *in partibus infidelium* perché l'intenzione della religione non è speculativa. Smaltita la sbornia hegeliana, Feuerbach ha appreso da Schleiermacher che la religione non è né conoscenza speculativa né legge morale ma l'espressione intuitiva del sentimento umano (in particolare quello di dipendenza assoluta)¹¹.

⁹ *Ivi* pp. 3-4.

¹⁰ Cfr. *Retorica* III 1406 b. Sulle traduzioni fedeli o infedeli, cfr. U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2010².

¹¹ «La sua essenza [della religione] non è né pensare né agire, ma intuizione e sentimento». «Tutti i sentimenti religiosi sono soprannaturali perché essi sono religiosi solo e in quanto prodotti dall'Universo». «Avere una religione significa intuire l'Universo e su come lo intuite, sul principio che scoprite nelle sue azioni si fonda il valore della vostra religione» (David F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten ihren Verächtern*, Berlin, 1799; ed. it. *Sulla religione*).

Come dovrebbe sapere chiunque abbia letto anche solo una pagina di colui che, senz'ironia, Karl Barth chiamava «il nuovo padre della Chiesa», nell'osservazione di Schleiermacher non c'era alcuna polemica contro il cristianesimo; al contrario il suo proposito era di ristabilire la vera fede evangelica contro quella teologia (segnatamente cattolica) che ha preteso di tradurre la rivelazione in categorie a essa estranee. Non diversamente accade a Feuerbach, agli occhi del quale l'ingenuo letteralismo biblicista, da una parte, e il razionalismo scolastico-speculativo dall'altra hanno reso il cristianesimo incomprensibile a quel giovane che pure in esso aveva conosciuto il primo amore.

Riprendendo un suggerimento di Roberto Calasso a proposito dell'*Unico* di Stirner, propongo di leggere *Das Wesen des Christentums* non solo come l'opera di un Riformatore, ma più precisamente come la testimonianza d'un risveglio; la riscoperta d'un cristianesimo nuovamente intelligibile, non appena si sia scorto l'errore della sua duplice falsificazione. Prendendo le distanze dalla duplice distorsione ingenuamente letterale e speculativa, il cristianesimo deve tornare a parlare nella sua lingua, quella del sentimento; per farlo sarà necessario tradurlo in una concettualità capace di rispecchiarlo fedelmente. Non il concetto speculativo di Hegel (né, tantomeno, quello della scolastica medioevale, che Hegel ha semplicemente negato-e-conservato) ma nemmeno la dottrina della fede di Schleiermacher; piuttosto il linguaggio dell'antropologia, la quale – avrebbe detto Bultmann – è il senso intenzionato del Nuovo Testamento sotto le mentite spoglie della sua deformazione mitologica. *In summa*: Feuerbach ha riscoperto l'autentico nucleo della rivelazione cristiana, al di là della sua falsificazione razionalista e della dottrina della fede di Schleiermacher, ancora troppo legata alla tradizione teologica che pure avrebbe voluto superare.

Come tradurre dunque, senza tradirlo, il mito in antropologia? Si prenda l'esempio (non proprio qualsiasi) di *1 Gv* 4, 8: ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν – Dio è amore. Forse non per Tommaso d'Aquino, il quale sapeva qualcosa dell'*analogia entis* e della differenza tra *modus significandi* e *significatum* nel linguaggio religioso¹², ma senz'altro per Feuerbach si tratta – *ad litteram* – di una patente contraddizione giacché da una parte Giovanni presuppone che Dio sia un ente sovra-mondano, assolutamente altro dall'uomo, ma dall'altra lo identifica con un attributo, l'amore, essenzialmente umano¹³. Stando a *1 Gv* 4, 8, dunque, Dio è e non è sé stesso. Per uscire dalla contraddizione senza gettar via con l'acqua sporca anche il bam-

Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano, Queriniana, Brescia, 2005², pp. 73. 117. 121). Ciò riguarda la religione naturale; nella *Glaubenslehre* Schleiermacher mostrerà come il cristianesimo calvinista, proprio in quanto declinazione del sentimento religioso, possa essere affermato come «vera religione».

¹² Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I.13.3. Sulla questione, cfr. G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville 1984; ed. it. *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*, Claudiana, Torino 2004, pp. 86 ss. Cfr. anche F. Moretti, *Il pensiero di Dio. L'analogia nella teologia occidentale*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

¹³ In genere Feuerbach era ben informato sulla teologia medioevale; ma in questo caso non è sfiorato dal sospetto che vi sia un modo teologico per risolvere l'aporia.

Il monolinguisimo del cristianesimo

bino religioso, sarà sufficiente invertire soggetto e predicato dell'enunciato¹⁴, che in buon tedesco diventa: *l'Amore è divino*. L'enunciato ha un valore antropologico e non teologico-dogmatico perché afferma che l'amore dell'io per il tu è ciò che di più alto, nobile e irrinunciabile vi è nell'uomo e per l'uomo; al tempo stesso rispecchia fedelmente il cristianesimo, il quale non è altro che la religione dell'amore. I cristiani sono coloro che, nell'antichità, per la prima volta hanno divinizzato l'amore del prossimo, facendone il Creatore del cielo e della terra, il Redentore dei peccati, il Sovrano del regno escatologico¹⁵. Non a caso, proprio con un inno all'amore dell'uomo per l'uomo e per la natura si chiude *Das Wesen des Christentums*. Svelando il significato antropologico dei sacramenti cristiani, il battesimo e la cena eucaristica, Feuerbach nota:

Mangiare e bere sono i misteri della cena – mangiare e bere sono effettivamente in sé e per sé atti religiosi; almeno lo devono essere. Perciò a ogni boccone di pane che ti libera dal tormento della fame, a ogni sorso di vino che rallegra il tuo cuore, pensa a quel Dio che ti ha offerto questi bocconi – all'uomo! Ma non dimenticare nella gratitudine verso l'uomo la gratitudine verso la santa natura! Non dimenticare che il vino è il sangue della pianta e la farina la carne della pianta che è sacrificata per il bene della tua esistenza. [...] Santo sia per noi quindi il pane, santo il vino, ma santa anche l'acqua [del battesimo]! Amen¹⁶.

Si potrebbe liquidare questo passo, fastidiosamente enfatico, come una confusa mescolanza della filosofia del sentimento religioso di Schleiermacher col materialismo francese settecentesco. Mi pare tuttavia più proficuo far caso alla curiosa circolarità dell'argomentazione. In effetti, la tesi che l'amore per l'uomo e per la natura sia il contenuto principale del cristianesimo (contraddetto dalla fede dogmatica e pseudo-razionale nella personalità e nella trascendenza di Dio) rispecchia solo una parte della critica di Feuerbach; ciò che la qualifica come ermeneutica è l'altro lato dell'affermazione, ovvero che la nostra cognizione dell'amore proviene non dalla ragione, la quale è notoriamente senza cuore¹⁷, e nemmeno da un'analisi del fenomeno umano in quanto tale, come Feuerbach sosterrà negli scritti successivi al 1844, ma solamente dalla rivelazione cristiana.

¹⁴ «In verità, ciò che la religione rende *predicato* dobbiamo sempre prenderlo come *soggetto* e ciò che rende *soggetto* prenderlo come *predicato*, quindi dobbiamo *rovesciare* gli oracoli della religione, intenderli come *contre-vérités*, così abbiamo la verità» (L. Feuerbach, *L'Essenza del cristianesimo*, cit., p. 71)

¹⁵ «Chi è dunque il nostro redentore e riconciliatore? Dio o l'amore? L'amore, infatti non ci ha redenti Dio in quanto Dio, bensì l'amore che supera la differenza tra personalità divina e umana» (ivi p. 65).

¹⁶ Ivi pp. 287-88.

¹⁷ «L'essere è il limite del pensiero». «Tu sei solo dov'è il tuo cuore». «La filosofia hegeliana non supera la contraddizione tra pensiero ed essere. L'essere con cui comincia la *Fenomenologia* sta in contraddizione diretta con l'essere reale» (L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843; ed. it. *Principi della filosofia dell'avvenire*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 50. 51. 52). Vale a dire, non concependo l'essere come sentimento, la filosofia hegeliana non esce né potrebbe mai uscire dalla gabbia del concetto.

«Il cristianesimo, nella sua parte migliore, purificato dagli elementi contraddittori [...], è un'invenzione del cuore umano»¹⁸, scrive Feuerbach atteggiandosi a critico radicale della fede. Ma aggiungendo che l'uomo conosce il suo cuore solo nel riflesso alienato della fede in Cristo, Feuerbach assomiglia più a un teologo cristiano che al padre del materialismo moderno celebrato dalla futura tradizione marxista. «Dio soffre – soffrire è un predicato – , ma soffre per gli uomini, per gli altri, non per sé. Che cosa significa ciò in tedesco? Nient'altro se non che *soffrire per gli altri è divino*»¹⁹. L'essenza dell'uomo è il suo amore oblativo, dedito fino al sacrificio di sé («l'amore sofferente, che si sacrifica, è l'essenza suprema del cuore»²⁰) – ma questo possiamo dirlo non grazie alla ragione ma solamente *per fede*. *Quid est homo?* è una domanda alla quale possiamo rispondere solo *per fidem et spem*.

Fede in chi o in che cosa? In Dio? Nell'uomo? Nel Dio fattosi uomo? La risposta è quanto meno ambigua. «La fede nel *Dio fattosi uomo* – e questo Dio è il centro della religione cristiana – non è altro che la fede *nell'amore*, tuttavia la fede *nell'amore* è la fede nella *verità e divinità del cuore umano*»²¹. Nel suo *contenuto essenziale* il cristianesimo è fede nell'amore dell'uomo per l'uomo; ma tale amore, almeno finora, si dà solo *nella forma alienata* della fede nel Dio fattosi uomo. Si tratta certamente di tradurre in buon tedesco questa fede, separandone il contenuto dalla sua forma religiosa; ma questa continua ad agire come *fede* nell'uomo. In altre parole, comprendiamo che cosa sia il cristianesimo solo riportandolo all'amore quale irrinunciabile essenza umana; ma conosciamo l'amore solo nel riflesso alienato della fede in Cristo, ovvero in colui il quale ha sacrificato la sua vita per amore dell'uomo.

Se quanto abbiamo osservato è corretto, non si può dire che la critica della religione in Germania si sia conclusa, come solennemente avrebbe dichiarato il giovane Marx. Agli occhi di Feuerbach, quanto meno, non solo si deve constatare che le prime comunità cristiane furono le prime ad aver sia pure implicitamente identificato l'uomo con l'amore oblativo; soprattutto bisogna riconoscere che senza la loro fede (compresa la sua fedele traduzione in tedesco) la natura dell'uomo ci rimarrebbe nascosta, se è vero che la ragione non sa nulla dell'amore e che la «spietata» ragione hegeliana non è altro che l'esito coerente di una teologia che, sin dal principio, si è separata dalla fede protocristiana. «La filosofia speculativa è la teologia vera, coerente, razionale»²²; ma la teologia non è un'espressione cristiana ma una pseudomorfose neoplatonica. «Hegel non è "l'Aristotele tedesco o cristiano" ma il Proclo tedesco. La filosofia assoluta è la rinascita della filosofia alessandrina»²³. Conclusasi con Hegel la parabola dell'a-

¹⁸ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 71.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ivi* p. 70.

²² L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., p. 18.

²³ *Ivi* p. 56. L'osservazione non è sempre sufficientemente valorizzata dagli interpreti, eppure nel contesto di Feuerbach svolge un ruolo importante nell'economia del discorso. Feuerbach sostiene

Il monolinguisimo del cristianesimo

lessandrinismo occidentale, spietatamente separato dalla materialità della vita, il cristianesimo diventa nuovamente comprensibile: non nella sua ripetizione *ad litteram*, che ne farebbe un mito incredibile, ma grazie alla sua traduzione nel linguaggio dell'antropologia, ponendo così le basi per la realizzazione dell'uomo e di una società finalmente umana, ovvero essenzialmente cristiana.

Com'è accaduto altre volte nella storia delle idee, la grandezza di *Das Wesen des Christentums* consiste forse nella sua ambiguità. Ripetendo come un *mantra* che *il segreto della teologia è l'antropologia*, Feuerbach ha celato (forse anche a sé stesso) il suo segreto, ovvero che il segreto *dell'antropologia* è... – non già la teologia, la quale è un prodotto neoplatonico, ma la rivelazione di Dio nel suo Figlio e Servo sofferente. L'amore dell'uomo per l'uomo è il segreto del Dio cristiano; ma Cristo è la prima, vera e probabilmente definitiva rivelazione di questo amore. Se ne accorse a suo modo Max Stirner, al quale non sfuggì il carattere religioso dell'opera:

Dopo l'annientamento della fede, Feuerbach s'immagina di approdare nel porto dell'*amore*, che egli ritiene più sicuro. «La prima e suprema legge dev'essere l'amore dell'uomo per l'uomo. *Homo homini deus est*: questo è il sommo principio pratico, questo il punto di svolta della storia universale». Ma in realtà è cambiato solo il Dio, il *Deus*; l'amore è rimasto: prima era amore per il Dio sovrumano, adesso amore per il Dio umano, per l'*homo* in quanto *Deus*. L'uomo, dunque, è per me – sacrosanto²⁴.

Stirner (ma almeno in questo era in buona compagnia!) non colse il carattere ermeneutico dell'opera di «san Ludwig», che ridusse a mera teologia camuffata; tuttavia la sua critica deve aver toccato nel segno, se già in *Das Wesen der Religion* s'avverte una netta presa di distanza dal punto fondamentale del suo capolavoro. Ora l'essenza della religione è il sentimento di dipendenza dell'uomo ... – dalla natura²⁵. S'avverte già nel *leitmotiv* dell'opera l'esplicita e intenzionale naturalizzazione della dimensione sovranaturale precedentemente individuata nel vincolo d'amore tra l'io e il tu; soprattutto, viene meno il carattere ermeneutico dell'opera del 1841, giacché ora il fondamento della religione è presupposto come perfettamente conoscibile anche prescindendo dalla sua proiezione alienata:

Alla domanda da dove vengano i bambini, da noi si dà ai bambini la “*spiegazione*” che la levatrice li prende da una fondata, dove i bambini nuotano come i pesci. Non diversa è la spiegazione che la teologia ci fornisce dell'origine degli esseri organici o,

che il cristianesimo, essenzialmente sentimento, si è trasformato in teologia grazie all'influenza a suo dire nefasta della scuola alessandrina.

²⁴ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin 1844; ed. it. *L'Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 2009⁴, p. 67.

²⁵ «Il sentimento di dipendenza dell'uomo è il *fondamento* della religione; ma l'oggetto di questo sentimento di dipendenza, ciò da cui l'uomo dipende e si sente dipendente, non è originariamente altro che la natura. La *natura* è il *primo*, l'*originario oggetto della religione*, come la storia di tutte le religioni e di tutti i popoli documenta ampiamente» (L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, 1846, § 2; ed. it. *L'essenza della religione*, Newton, Roma 1994, p. 21).

in genere, naturali. Dio è la fonte profonda e bella della fantasia, nella quale sono contenute tutte le realtà, tutte le perfezioni, tutte le forze, tutte le cose che, già compiute, si aggirano nuotando come pesciolini; la teologia è la levatrice che le prende da questa fonte, ma il *personaggio principale*, la natura, la madre che con dolore partorisce i suoi figli, che li porta per nove mesi sotto il suo cuore, non ha nessun ruolo in questa spiegazione, in origine rivolta ai bambini ma ora, di fatto, puerile. Questa spiegazione è certo più bella, più sentimentale, più semplice, più comprensibile e, per i figli di Dio, più chiara di quella naturale, che solo a poco a poco, attraverso innumerevoli ostacoli riesce a liberarsi dell'oscurità per uscire alla luce. Ma anche la spiegazione che i nostri pii antenati davano della grandine, delle epidemie del bestiame, della siccità e delle tempeste attribuendole all'opera di stregoni, maghi e streghe è molto più "poetica", più semplice e, per le persone ignoranti, ancor oggi più chiara della spiegazione di questi fenomeni data a partire da cause naturali²⁶.

La favola religiosa era adatta ai tempi puerili dell'umanità; nell'epoca della maggior età dell'uomo la dipendenza dalla natura è oggetto della rigorosa spiegazione scientifica, meno suggestiva ma indubbiamente più vera. Lo sviluppo della scienza prende il posto dei vecchi miti religiosi, di cui occorre ormai disfarsi, se non per esercitazioni di carattere storico-erudito²⁷. Non saprei dire se in tal modo abbia risposto a Stirner; di certo la sua critica ha perduto il precedente carattere ermeneutico, per acquisire in compenso quel tratto positivistico che diventerà ancor più esplicito nelle opere successive.

Eppure nel capolavoro del 1841 vi erano dei motivi di riflessione che in seguito alla sferzante critica stirneriana sono rimasti inespressi. Come abbiamo visto, la traduzione del mitologema *Dio è amore* nel razionale linguaggio dell'antropologia: *L'Amore è divino*, intende conservare fedelmente il nucleo dell'evangelo giovanneo. Eppure Feuerbach sa bene che non tutto può esser tradotto. «La religione è la luce dello spirito che si bifrange nel mezzo della fantasia e dell'animo, è la *medesima* essenza illustrata come *duplice*»²⁸. In buon italiano ciò significa che non tutto della religione cristiana è traducibile nel linguaggio dell'antropologia. «Chi non è per Cristo, è contro di lui; chi non è cristiano è anticristiano»²⁹: ecco la parte della fede protocristiana intraducibile nel linguaggio dell'amore dell'uomo per l'uomo! Si noti che questo resto intraducibile non è il frutto di una fantasia

²⁶ *Ivi* § 22; ed. it. p. 40.

²⁷ Nel *Mistero del sacrificio*, per provare la sua tesi che «l'uomo è ciò che mangia», Feuerbach si diverte in esercizi etimologici volti a dimostrare che anche gli antichi, in fondo, ne avevano sentore: «Così, a detta di Pausania, gli Spartani chiamavano Era *aigoophágos*, "mangiatrice di capre", perché, tra i Greci, a lei sola essi sacrificavano le capre. A Samo, secondo Eschilo, chiamavano Artemide la "mangiatrice di cinghiali", *kaprophágos*. Apollo, riporta Ateneo, era detto dagli Eleati "mangiatore di pesce", *opsophágos*, probabilmente anche a causa dei sacrifici in suo onore a base di pesce» ecc. (L. Feuerbach, *Das Geheimnis des Opfers, oder Der Mensch ist, was er ißt*, 1862, ed. It. *L'uomo è ciò che mangia*, cit., p. 13). Su questo si veda la più ampia e ambiziosa *Theogonie* del 1857 (tr. it. *Theogonia secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana*, Laterza, Roma-Bari 2010, passim.).

²⁸ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 241.

²⁹ *Ivi* p. 263.

Il monolinguisimo del cristianesimo

mitologica. Al contrario, finché il cristianesimo si muove sul piano del mito sembra quanto mai agevole tradurlo nel linguaggio dell'antropologia. La demitizzazione feuerbachiana è una macchina perfettamente funzionante. L'intraducibile si colloca su un piano differente, che non proviene né dal mito né dalla ragione e nemmeno dal sentimento religioso. «La chiesa ha condannato a *pieno diritto* quelli di *fede diversa*, o, più in generale, *gli infedeli*, poiché questa *condanna* sta nell'essenza della fede»³⁰. La fede è essenzialmente condanna dell'altro; per essa «*amate i vostri nemici*» si riferisce solo alle *inimicizie private* fra cristiani, ma non ai nemici pubblici, ai *nemici di Dio*, ai *nemici della fede*, agli *infedeli*³¹. Lo sosterrà anche Carl Schmitt, volendo mostrare in tal modo come la sua teologia politica fondata sulla categoria di amico-nemico sia perfettamente cattolica, o almeno non in contrasto con la forma politica della chiesa romana³².

Suppongo che agli occhi di Feuerbach la traduzione di Schmitt sarebbe apparsa al tempo stesso fedele e infedele allo spirito evangelico. Il cristianesimo è *anche* inimicizia, è *anche* odio del nemico. «La fede non dà perdono. [...] La fede è liberale solo verso cose *in sé* indifferenti. [...] La fede è un fuoco che distrugge senza pietà il suo *contrario*. Questo *fuoco della fede*, intuito come *essenza obiettiva*, è la *collera* di Dio o, cosa che coincide, *l'inferno*»³³. Il cristianesimo è essenzialmente amore dell'uomo per l'altro uomo; ma la fede è altrettanto essenzialmente odio per il diverso, per l'altro, a buon diritto qualificato come *infedele*.

Come abbiamo già osservato, questa fede, questo bisogno profondo di spietata condanna dell'infedele non proviene né dalla ragione (la quale non sa nulla né dell'odio né dell'amore) né dal mito. Ciò che nell'*Essenza del cristianesimo* Feuerbach chiama «la contraddizione tra fede e amore» non è altro che il rifrangersi della rivelazione cristiana in una dialettica *non sintetizzabile*, vale a dire *non traducibile* nel linguaggio dell'antropologia. In altre parole, la fede nel Dio personale la quale odia mortalmente gl'infedeli, preparando per loro le fiamme eterne dell'inferno, è il resto intraducibile dell'antropologia filosofica di Feuerbach. Un resto incomprensibile per la ragione – la quale non sa nulla del sentimento – e assurdo per l'amore, per il quale non vi sono nemici irriducibili: l'inferno è una creazione mostruosa.

³⁰ *Ivi* pp. 263-264.

³¹ *Ivi* p. 265.

³² Ecco come Schmitt risolve il contrasto tra la sua teologia politica e il comandamento evangelico ad amare i nemici: «Il citatissimo passo che dice “amate i vostri nemici” (*Matteo* 5, 44; *Luca* 6, 27) recita “diligite *inimicos* vestros”: non si parla qui del nemico politico. Nella lotta millenaria tra Cristianità ed Islam, mai un cristiano ha pensato che si dovesse cedere l'Europa invece che difenderla, per amore verso i saraceni o i Turchi» (C. Schmitt, *Begriff des Politischen*, 1927; ed. it. *Le categorie del “politico”*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 112). Si noti la logica dell'argomentazione: per Schmitt il vero significato della parola di Gesù, autorevolmente testimoniata in due vangeli canonici, si desume dalle crociate del cattolicesimo medioevale! *Poiché* i crociati hanno sterminato gli infedeli, allora il significato delle parole di Gesù non può riguardare il nemico pubblico! Per Schmitt nessun'analisi storico-filologica è necessaria. Come già in de Maistre, il papato medioevale è eletto a criterio ermeneutico per comprendere il *kérygma* evangelico!

³³ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., pp. 265-266.

Donde proviene allora la fede – questo resto intraducibile, mostruoso e incomprendibile? Rispondendo, con Feuerbach, che essa proviene dalla dimensione oscura, bestiale e violenta dell'essere umano (Freud parlerà di pulsione di morte), ci siamo evidentemente già collocati sul piano del sentimento d'amore, il quale, per Feuerbach, è l'*esito* della *traduzione antropologica*. Solo agli occhi dell'amore dell'uomo per l'uomo quale traduzione dell'evangelo cristiano la fede è l'espressione dell'odio e dell'intolleranza che la società finalmente umana si lascerà per sempre alle spalle. Per restare nella metafora usata da Feuerbach, solo *alla luce* del testo d'arrivo il resto non tradotto del testo-fonte è l'inquietante, l'oscuro ma al tempo stesso la parte l'inessenziale, caduca, storicamente determinata del testo.

Potremmo riassumere il risultato di questa ricerca dicendo che l'intraducibile è la proiezione retrospettiva del traduttore. È l'espressione del disagio e forse della cattiva coscienza del traduttore. Un'etica della traduzione scongiurerebbe di giudicare il testo-fonte a partire dal testo d'arrivo. Chiederebbe piuttosto di collocarsi nel punto in cui il testo non si è ancora infranto; nel luogo originario in cui non si è ancora separata la parte traducibile da quella intraducibile e quindi oscura e irrazionale del testo. Irrazionale, vorrei ripeterlo, è il resto non tradotto e ormai sancito, a posteriori, come intraducibile; il che accade solo quando la scelta ermeneutica sia già stata effettuata e, ad esempio, si sia deciso che il cristianesimo è la rivelazione dell'amore oblativo dell'uomo per l'altro uomo e che tutto ciò che contraddice questo nucleo essenziale deriva da quel grumo subumano, irrazionale e violento che chiamiamo fede.

È ovvio che ogni traduzione, non solo quella di Feuerbach, comporta un resto intraducibile. Ciò non significa che la traduzione sia impossibile o illegittima; ma l'atto del tradurre comporta evidentemente una presa di distanza dal testo-fonte che rende impossibile l'identità dei due³⁴. La traduzione è possibile e probabilmente necessaria, se è vero – con Ricoeur – che in essa scorgiamo una delle principali espressioni della nostra finitezza³⁵. Ma un buon traduttore dovrebbe avvertire la nostalgia per la possibilità non realizzata, per la scelta linguistica inevitabilmente lasciata cadere. In ultima istanza, per quel testo ancora indiviso nel quale non era ancora apparso alcun resto già condannato come intraducibile.

Se la nostra condizione storica rende necessaria la traduzione, sia dei testi sia di sistemi culturali come le religioni, un resto intraducibile sarà altrettanto inevitabile. Ma non è detto che esso debba assumere il volto oscuro e minaccioso che Feuerbach vede nella fede cristiana nel Dio personale, ciò che resiste alla sua lingua antropologica. Feuerbach qualifica come *essenza del cristianesimo* (nella duplice accezione segnalata all'inizio di questo contributo) ciò che può essere tradotto nel linguaggio della sua antropologia filosofica e viceversa come ines-

³⁴ Cfr. le considerazioni di Eco sulla traduzione come negoziazione: Cfr. U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, cit., pp. 91 ss. Nel presente numero del "Giornale critico di storia delle idee" la questione è ampiamente discussa nel saggio di Caterina Boi.

³⁵ Cfr. P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2007³.

Il monolinguisimo del cristianesimo

senziale, e peggio ancora come violentemente arcaico e ormai superato il resto intraducibile della rivelazione. Essenziale è l'amore dell'uomo per l'altro uomo, che a suo avviso è il vero significato della rivelazione di Cristo; inessenziale la fede nel Dio personale, che genera intolleranza e violenza nei confronti dell'altro che invece dovremmo amare.

Con ciò, sia pure involontariamente, Feuerbach solleva una domanda che ogni teoria della traduzione dovrebbe affrontare, ovvero se essenziale non sia invece il resto intraducibile, ciò che del testo-fonte resiste a ogni traduzione, anche migliore di quella di Feuerbach. Lo ripeto: ciò non vuol dire che la traduzione sia impossibile né illegittima. Al contrario, solo perché essa è possibile e a suo modo necessaria può apparire il resto che nessuna traduzione può contenere.

Se – come sostengo – il resto è davvero l'essenziale, esso si può scorgere solo come scarto tra il testo-fonte e il testo d'arrivo. Com'è noto, si tratta di un problema che Jacques Derrida ha affrontato sotto molteplici aspetti, tra i quali quello della traduzione, che egli ha analizzato muovendo dalla sua condizione (forse non del tutto dissimile da quella del cristiano-hegeliano-materialista Ludwig Feuerbach) di ebreo franco-magrebino, costretto a parlare un'unica lingua che tuttavia non è la sua, o che è la sua senza che mai possa appartenergli («Non ho che una lingua, e non è la mia»).

Riassumiamo. Il monolingue di cui parlo parla una lingua di cui è *privato*. Non è la sua, il francese. Poiché è dunque privato di *ogni* lingua, e non ha più altra possibilità a cui ricorrere – né l'arabo, né il berbero, né l'ebraico, né alcuna delle lingue che degli antenati avrebbero parlato –, tanto che questo monolingue è in qualche modo *afasico* (forse scrive proprio perché è afasico), egli è gettato nella traduzione assoluta, in una traduzione senza polo di riferimento, senza lingua originaria, senza lingua di partenza. Non ci sono per lui che lingua d'arrivo, se vuoi ma lingue che, per singolare avventura, non arrivano a un punto d'arrivo, dal momento che non sanno più da dove partono, *a partire* da cosa esse parlano, e qual è il senso del loro tragitto. Lingue senza itinerario, e soprattutto senza autostrada di non so quale informazione³⁶.

Penso sia possibile leggere le osservazioni citate in relazione al progetto antropologico di Feuerbach. L'uomo aliena sé stesso nel mondo divino; ma solo allo specchio di questo mondo, solo di fronte alla sua realtà alienata riconosce la propria realtà autentica, quella dell'amore oblativo dell'io per il tu. Questo consente a Feuerbach la traduzione della religione nell'antropologia, la quale qualifica come inquietante e violenta inessenzialità ciò che, nella religione cristiana, resta intraducibile in termini antropologici. Derrida, da parte sua, suggerisce che la nostra condizione sia quella di «una sorta di "alienazione" originaria che istituisce ogni lingua come lingua dell'altro: l'impossibile proprietà di ogni una lingua»³⁷. Non vi è un'essenza umana naturalmente data, che l'uomo alienerebbe

³⁶ J. Derrida, *Le monolinguisisme de l'autre*, Paris, 1996; ed. it. *Il monolinguisimo dell'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2004, pp. 82-83.

³⁷ *Ivi* p. 85.

Enrico Cerasi

nel mondo religioso per poi riappropriarsene grazie a una traduzione corretta. Piuttosto l'uomo riconosce la propria autentica alterità, il proprio differire da sé stesso, in quel resto teologico che resiste a ogni possibile traduzione. (E questa, aggiungerei con l'irresponsabile *nonchalance* che ci si può permettere solo in sede di conclusioni, sarebbe forse l'unica giustificazione ermeneutica del carattere ispirato della Sacra Scrittura.)

Tradurre, interpretare, tradire.
Un caso filosofico: Hannah Arendt
Caterina Boi (Università di Cagliari)
caterinaboi@outlook.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 26/12/2017 – Accettato il 13/3/2018 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: Translating, interpreting, betraying. The philosophical case of Hannah Arendt

Abstract: The aim of this essay is to show – through the philosophical example of Hannah Arendt – how in traslation it is necessary, first of all, to respect the author's intent of the original text. We analyze the main problems of traslation such as fidelity to the “source text” whitout the pretension of giving, in this way, a definitive solution for these problems. We have chosen to look at our topic of study in hermeneutical key.

Keywords: translation, interpretation, fidelity, Hannah Arendt, intent, negotiation, plurality.

Sommario: 1. Il “peso” delle parole; 2. Traduzione come interpretazione; 3. Fedeltà, tradimento e negoziazione; 4. Hannah Arendt: riflessioni sulle “Origini”

Tutti i termini filosofici sono metafore, analogie, per così dire, congelate, il cui significato autentico si dischiude quando la parola sia riportata al contesto d'origine, certo presente in modo vivido e intenso alla mente del primo filosofo che la impiegò.
Hannah Arendt, *La vita della mente*

1. Il “peso” delle parole

«Una parola è sempre una risposta»¹, affermava Hans-Georg Gadamer nel suo testo dedicato al movimento fenomenologico. Le nostre riflessioni sulle problematicità dell'attività del tradurre prendono avvio dall'affermazione gadameriana

¹ H.G., Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1963, tr. it. *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Bari 2008, p. 43.

che sembra cogliere, nel migliore dei modi, l'intento ultimo di questo saggio. Infatti, se è necessario discutere delle difficoltà alle quali va incontro l'attività del tradurre, è evidente che alla base di questa necessità ve ne sia un'altra, ovvero la necessità della stessa traduzione. È chiaro che in quest'ultimo caso non si tratta di una necessità assoluta, e c'è persino chi afferma l'esatto opposto o, addirittura, l'impossibilità della traduzione stessa².

La "parola" alla quale Gadamer si riferisce in questo specifico contesto è la formula husserliana "mondo-della-vita" (*Lebenswelt*). Questo termine ebbe nella coscienza contemporanea una risonanza notevole. Gadamer mette in luce che «nella parola "mondo-della-vita" si raccoglie ciò che in verità già da lungo tempo e in particolare nel pensiero di Husserl era stato cercato e interrogato»³. Ciò che ci preme mettere in evidenza in questo contesto è il fatto che, in ogni pensatore, le singole parole abbiano un peso specifico e siano il frutto, "la risposta" per l'appunto, a ciò che in precedenza era stato "cercato e interrogato". Quel che qui può sembrare un'ovvietà si rivela invece meno ovvio e scontato quando siamo posti di fronte all'esigenza della traduzione dei testi e, in particolare, dei testi filosofici.

A ogni filosofo, ma si può affermare lo stesso per i poeti, sembra esser concessa la licenza di coniare neologismi o, all'occorrenza, di attribuire significati del tutto personali a parole che, nel loro uso convenzionale, hanno un significato diverso. La concessione di tale licenza, tuttavia, non deve condurre all'errata deduzione che in ogni ambito e contesto ognuno abbia il diritto di definire arbitrariamente i propri termini. Tale licenza, infatti, assume il carattere della eccezionalità e non è certo una pratica concessa a tutti. Immaginiamo il caso che, in una sala operatoria, il chirurgo deca di attribuire un significato personale e arbitrario alla parola "bisturi" intendendo con essa un oggetto diverso rispetto al suo reale corrispondente. È chiaro che i risultati sarebbero catastrofici. Ma mettendo da parte questo esempio volutamente radicale ed estremo, torniamo alla sfera letteraria per porre in evidenza l'importanza che in essa rivestono i termini e le distinzioni. Con le parole di Hannah Arendt, una delle più grandi pensatrici del Novecento, possiamo affermare, per ciò che concerne le distinzioni, che

in quasi tutti i dibattiti tra studiosi di scienze politiche e sociali sembra si sia convenuto tacitamente di ignorarle, procedendo dal presupposto che qualunque cosa possa alla fine venir chiamata con un altro nome qualsiasi, e che le distinzioni stesse siano ammissibili solo in quanto a ciascuno si riconosce il diritto «definire i propri termini». Ora, la concessione di questo curioso diritto, che si verifica ogniqualvolta siano esaminate questioni di rilievo (quasi si trattasse, di fatto, del diritto a un'opinione propria), sembra piuttosto indicare che termini quali «tirannia», «autorità», «totalitarismo» hanno semplicemente perso il loro significato comune, oppure che noi non viviamo più in un mondo comune a tutti, nel quale le parole comuni alla nostra cerchia hanno

² Sul tema si veda: B. Croce, *L'intraducibilità della rievocazione*, in *La Poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*, Laterza, Bari 1936, pp. 100-106.

³ Hans G. Gadamer, *Il movimento fenomenologico*, cit., p. 44.

Tradurre, interpretare, tradire

un significato indiscutibile, e quindi, per non essere condannati a vivere in un mondo totalmente privo di significato dal punto di vista verbale, ci concediamo l'un l'altro il diritto di ritirarci nel nostro mondo semantico, limitandoci di chiedere a ciascuno di attenersi alla logica interna della propria terminologia privata⁴.

È evidente che ciò che si verifica in una situazione simile non corrisponde a quel che, in senso proprio, definiamo “comprensione”. Ciò che comprendiamo è infatti il mero processo logico del ragionamento, il suo aspetto puramente formale. A perdersi in tale contesto è il senso di appartenenza a un mondo comune e condiviso che è il presupposto, la *conditio sine qua non*, di un reale intendimento tra gli individui. Non è un caso che per Arendt “comprendere” significhi “sentirsi a casa propria nel mondo”. Ci troviamo perciò di fronte a una duplice necessità non priva di tensioni: se da un lato riconosciamo l'esigenza delle distinzioni, indispensabile per “oggetti” come quelli della riflessione politica (ma non solo), d'altro canto concediamo ampia libertà a determinate figure, siano essi scrittori, filosofi o poeti, nell'uso singolare e talvolta inedito della propria lingua. La nostra “tolleranza” nei confronti di tali personalità e del libero uso che essi fanno della lingua, è giustificata dalla consapevolezza che la loro grandezza e fama è dovuta, non di rado, proprio dall'uso originale e particolare della lingua che sembra assumere, per loro tramite, nuova vita. Quanto l'aspetto terminologico sia importante per i singoli pensatori è testimoniato in maniera emblematica da quello che potremmo definire il “caso Heidegger”. Gli studi condotti sul filosofo di Marburgo si incentrano frequentemente, non tanto sul suo pensiero generale, quanto piuttosto sulle riflessioni ingenerate da singole formulazioni quali: “differenza ontologica”, “ente”, “essere”, “cura”, “deiezione” ecc. (l'elenco sarebbe molto lungo). La stessa Arendt afferma che ciascuno scritto di Heidegger potrebbe essere letto «come se cominciasse dal principio e riprendesse di volta in volta solo il linguaggio da esso coniato, vale a dire l'aspetto terminologico, nel quale però i concetti sono soltanto “segnavia” che orientano un nuovo ragionamento»⁵.

2. Traduzione come interpretazione

Se abbiamo insistito sulla rilevanza delle distinzioni e sul peso specifico che i termini vengono ad assumere in ogni pensatore, è perché crediamo che questo particolare tema rivesta un ruolo centrale all'interno dell'indagine qui condotta. Per cominciare è opportuno riferirsi in primo luogo all'etimologia del termine tradurre, derivante dal latino *traducere*, composto da *trans* – al di là – e *ducere* – condurre. Dunque condurre qualcuno da un luogo a un altro. Nel caso di un

⁴ H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961; tr. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, p. 135.

⁵ H. Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, “Merkur”, 10, 1970, pp 893-902, tr. it. *Martin Heidegger compie ottant'anni*, in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998, p. 68.

testo perciò si tratterebbe di “farlo passare” da una lingua ad un'altra. Il dizionario etimologico, inoltre, compie una distinzione tra ciò che propriamente è da considerarsi traduzione e la versione. La prima «bada al senso e s'ingegna di renderlo nel modo più conveniente all'indole della lingua nella quale si traduce; la seconda è più letterale e segue passo per passo la costruzione analitica»⁶. Emergerà, nel corso di questa trattazione, come tale distinzione non sia così netta e non risolva in definitiva le ambiguità e le problematiche relative alla traduzione. Emblematico, al riguardo, è il titolo dell'opera di Umberto Eco dedicata per l'appunto all'attività del tradurre: *Dire quasi la stessa cosa*. Eco fa battere l'accento proprio su quel “quasi” che è, per così dire, l'operatore attivo, l'indicatore di quelle difficoltà intrinseche nel tradurre. Non è un caso che nella sua trattazione Eco ricorra costantemente al concetto di “negoiazione” (sul quale torneremo in seguito) giungendo persino ad affermare che «ciascuno ha scelto il proprio *quasi*»⁷. Il “quasi” diviene qui la cifra dell'approssimazione a cui, necessariamente, ogni traduzione è sottoposta. Se si vuole comprendere l'origine di tale inevitabile approssimazione, il nostro sguardo dovrà ora rivolgersi al legame che intercorre tra la traduzione e l'interpretazione. Il nesso traduzione-interpretazione è reso intellegibile dalle parole del già citato filosofo tedesco Gadamer che, in una delle sue opere più celebri, afferma:

Il traduttore deve trasporre il significato del discorso nel contesto in cui vive l'interlocutore a cui si rivolge. Ciò non significa, ovviamente, che egli possa falsare il senso che l'altro interlocutore ha voluto dare al discorso. Tale senso deve essere mantenuto, ma dovendo essere compreso in un diverso mondo linguistico, va come ricostruito in un modo nuovo. *Ogni traduzione è perciò sempre una interpretazione*, anzi si può dire che essa è il compimento dell'interpretazione che il traduttore ha dato della parola che si è trovato di fronte⁸.

Ogni traduzione è dunque, nella prospettiva gadameriana, un'interpretazione. Bisogna tener presente che agli occhi di Gadamer – e si può esser facilmente d'accordo con lui – la traduzione non rappresenta il caso normale del rapporto con una lingua straniera. In ogni traduzione, infatti, bisogna tener conto di ciò che egli definisce come uno «scarto fra la originaria lettera del discorso e la sua riproduzione»⁹. Tale “differenza” è qualcosa d'incolmabile e mai totalmente superabile. Capire una lingua straniera, infatti, non significa semplicemente comprendere il senso di ciò che vien detto, ma significa innanzitutto vivere in essa, utilizzarla perfettamente fino al punto di pensare direttamente in essa rendendo in questo modo superflua la traduzione. Per dirla con l'efficace formula dantesca: «intender non la può chi non la prova». È chiaro il nesso che si viene a creare

⁶ Cfr. <http://www.etimo.it/?term=tradurre>, s. v. “tradurre”.

⁷ U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2003, p. 284.

⁸ H.G. Gadamer, *Wahrheit und methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960; tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1985, p. 442 (il corsivo è mio).

⁹ *Ibidem*.

Tradurre, interpretare, tradire

tra la comprensione e la prassi. Il binomio comprensione-prassi in realtà dev'essere esteso alla triade interpretazione-prassi-comprensione. Gli elementi di tale triade, però, non sono disposti secondo un ordine di attuazione. Non s'intende cioè affermare che vi sia prima il processo interpretativo al quale seguirebbe la prassi ed infine la comprensione; si tratta piuttosto di un circolo all'interno del quale essi, per così dire, si muovono compenetrandosi: l'interpretazione va di pari passo con la comprensione ed è da essa alimentata. In altre parole, nell'interpretazione si sviluppano le possibilità concepite nella comprensione. Potremmo affermare che l'interpretazione attualizzi in qualche modo la comprensione e le potenzialità in essa contenute. L'interpretazione non deve però essere intesa come un mezzo attraverso il quale la comprensione si realizza, quanto piuttosto come una modalità della sua attuazione attraverso la quale si rende manifesto il senso. È evidente che il movimento qui descritto non è determinabile logicamente: le possibilità "offerte" dalla comprensione all'interpretazione non si danno come un che di assiomatico per il quale si dovrebbe giungere ad un risultato certo e definitivo. Ed è proprio la mancanza di tale definitezza che interessa direttamente l'attività del tradurre che, come è stato in precedenza chiarito, è essa stessa interpretazione. Tuttavia, se non vogliamo arrenderci a questa intrinseca indefinitezza, il nostro compito sarà quello di "prender dimora" in essa: «L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta»¹⁰. Se ogni traduzione è interpretazione, siamo inevitabilmente posti di fronte ad un ulteriore problema, quello della soggettività e arbitrarietà dell'interpretazione e, di conseguenza, della stessa traduzione:

La traduzione di un testo, per quanto il traduttore sia penetrato nell'animo e nella mentalità dell'autore, non può essere mai una pura riattualizzazione del processo spirituale originario della produzione, ma una riproduzione del testo guidata dalla comprensione di ciò che in esso vien detto. Nessuno può mettere in dubbio che qui si tratta di una interpretazione, non di un puro ricalco [...]. La traduzione, come ogni interpretazione, è una chiarificazione enfaticante.¹¹

Stando così le cose, l'interrogativo conseguente a queste riflessioni è in che modo sia dunque possibile una corretta traduzione. Ogni interpretazione, non avendo per ovvie ragioni il carattere dell'imparzialità, richiede necessariamente una giustificazione da parte dell'interpretante. Tale giustificazione deve, o perlomeno dovrebbe, esser ricercata nel testo stesso, in ciò che esso ci vuole dire. L'adozione di questa "strategia" non risolve comunque il problema che sta alla base di queste riflessioni. Lo sguardo dell'interpretante sul testo, infatti, non è esso stesso imparziale, ma è condizionato dal proprio orizzonte individuale. Si viene quindi a creare quella «fusione di orizzonti»¹² che porta ad espressione

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1927; tr. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971, p. 189.

¹¹ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 443-444.

¹² *Ivi*, p.447.

qualcosa che non appartiene né all'autore del testo né all'interprete, ma è qualcosa che unisce entrambi. In questa prospettiva sembrerebbe che, nel tentativo di tradurre un testo, venga fuori qualcosa d'inaspettato, un ibrido, potremmo dire. Non si tratta di una traduzione vera e propria, ma nemmeno di un'opera di cui l'interprete-traduttore possa prendersi il merito. Ora, bisogna chiedersi quanto la sopra menzionata «fusione di orizzonti» sia legittima in un'opera di traduzione o se invece essa sia un elemento che inficia la traduzione stessa. È evidente che l'interprete non può “uscire” dal proprio orizzonte particolare, ma egli dovrebbe, per dirla con la terminologia husserliana, metterlo «tra parentesi» al fine di far emergere l'orizzonte o, se vogliamo, la visione del mondo espressa dal testo che si intende tradurre. Al tal fine è necessario che il traduttore-interprete si renda, per così dire, invisibile:

I concetti usati per interpretare non sono tematizzati come tali nel comprendere. Essi sono fatti anzi per sparire dietro a ciò che, nella interpretazione, portano ad espressione. Paradossalmente, un'interpretazione è giusta proprio quando è capace di scomparire in questo modo. E d'altra parte è vero che essa deve apparire visibilmente come qualcosa che è destinato a sparire¹³.

L'interpretazione dunque appare nella paradossale modalità del nascondimento, ed è proprio grazie al suo nascondersi che si rende manifesta “la cosa stessa” del testo, ovvero il suo senso. Nella traduzione di un testo, tuttavia, a essere in gioco non è solo il senso. Tradurre, infatti, non significa semplicemente esplicitare il senso di un testo in una lingua differente dall'originale. Le problematicità inerenti alla traduzione coinvolgono numerosi altri aspetti che prenderemo ora in considerazione.

3. Fedeltà, tradimento e negoziazione

Una volta compreso il testo attraverso quella che, alla luce di quanto detto, potremmo definire una “comprensione interpretante”, il traduttore si trova ora nella condizione di doverlo trasporre nella sua lingua. Benché ogni traduzione sia una interpretazione, il traduttore deve fare i conti con altre dinamiche che complicano infinitamente il suo compito. In primo luogo egli deve tener conto del rapporto tra la forma del testo (la sua manifestazione lineare¹⁴) e il suo contenuto. Il modo in cui un autore esprime qualcosa si riflette infatti sul contenuto ed è inscindibile da esso. Inoltre, non di rado, è la cosa stessa a “imporre” all'autore quella determinata modalità espressiva. La dialettica tra il dato e il suo “modo di datità” è essenziale per la comprensione della cosa stessa del testo e del suo intento. L'aspetto appena delineato si mostra in maniera emble-

¹³ *Ivi*, p. 457.

¹⁴ U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, cit. *passim*.

matica quando abbiamo a che fare con i testi poetici in cui è essenziale (e allo stesso tempo quasi del tutto impossibile) che, nella traduzione, si riproduca lo stesso effetto dell'originale. Con le parole di Eco: «La traduzione è una strategia che mira a produrre, in lingua diversa, lo stesso effetto del discorso fonte, e dei discorsi poetici si dice che mirino a produrre un effetto estetico»¹⁵. È dunque chiaro che, nel tentativo di riprodurre “lo stesso effetto”, il traduttore dovrà, necessariamente, fare delle scelte e delle rinunce sul piano del contenuto a favore di quello “estetico-formale”. È questo il caso delle cosiddette “*belles infidèles*” ovvero di quel tipo di traduzioni, caratteristiche del seicento francese, nelle quali il traduttore si adegua ai criteri stilistici della lingua francese dell'epoca, manipolando notevolmente i testi originali. Queste teorie fanno visibilmente riferimento alle antiche tesi di Cicerone che nel testo *Qual è il migliore oratore* celebra la traduzione libera contro quella letterale. Egli compie infatti una distinzione tra l'oratore, che traduce il senso del testo, e l'interprete che invece traduce alla lettera, parola per parola. Cicerone si schiera, per l'appunto, in favore degli oratori affermando: «[...] Ho tradotto da oratore, non già da interprete di un testo, con le espressioni stesse del pensiero, con gli stessi modi di render questo, con un lessico appropriato all'indole della nostra lingua»¹⁶. Il riferimento ciceroniano a “l'indole della nostra lingua”, che ricorre più volte nel testo, ci consente di porre in evidenza un altro aspetto essenziale in ogni traduzione. Nel tradurre un testo, infatti, il traduttore può adottare due differenti atteggiamenti che, nella terminologia dei *Translation Studies*, vengono denominati come “*source-oriented*” e “*target-oriented*”. Nel primo caso il traduttore si “orienta” verso il “testo fonte” cercando di comprenderlo nella sua estraneità, senza la pretesa di inquadralo nelle categorie esplicative della propria lingua. Nel caso del “*target-oriented*” invece, avviene l'esatto opposto: il testo fonte viene avvicinato alla cultura di arrivo al punto tale che lo si possa considerare come parte di tale cultura. Pare che tale distinzione sia stata operata per la prima volta nel 1813 da Friedrich Schleiermacher. Nell'opera *Sui diversi metodi del tradurre* egli compie una distinzione preliminare tra due diverse modalità di traduzione: la parafrasi e il rifacimento. La prima viene intesa dal filosofo come un'operazione meccanica nella quale gli elementi delle due lingue vengono trattati come meri segni matematici attraverso i quali il contenuto del testo d'origine viene reso, con limitata esattezza, a scapito dell'effetto, perdendo cioè

¹⁵ *Ivi*, p. 292.

¹⁶ M. T. Cicerone, *Libellus de optimo genere oratorum*, ca. 46 a.C., *Qual è il miglior oratore*, in Id., *La teoria della traduzione nella storia*, tr. it. di Galeazzo Tissoni, Bompiani, Milano 1993, pp. 57-58. Il metodo di Cicerone sarà utilizzato come modello nel corso della storia. Per fare un esempio basti ricordare Gerolamo che afferma: «Io per me non solo confesso, ma dichiaro a gran voce che nelle mie traduzioni dal greco in latino, eccezion fatta per i libri sacri, dove anche l'ordine delle parole racchiude un mistero, non miro a render parola per parola, ma a riprodurre integralmente il senso dell'originale. E di questo mio metodo ho maestro Cicerone» (Gerolamo, *Liber de optimo genere interpretandi*, Epistola 57 a Pammachio, ca. 390, *Le leggi di una buona traduzione*, in Id., *La teoria della traduzione nella storia*, cit., p. 66).

“il discorso vivo”. Il rifacimento, invece, riconosce l'impossibilità di una traduzione che sia una copia esatta dell'originale in un'altra lingua e, riconosciuta tale impossibilità, si limita a elaborare una imitazione i cui effetti siano simili a quelli dell'originale. Ma, nel tentativo di salvare l'uguaglianza dell'effetto, si finisce col perdere, per Schleiermacher, l'identità dell'opera. Il filosofo si interroga ora sulle modalità attraverso le quali il traduttore deve avvicinare due personaggi così distanti tra loro quali sono lo scrittore e il suo lettore. In proposito egli elabora due strategie che corrispondono alla distinzione tra “*source-oriented*” e “*target-oriented*” sopra delineata:

O il traduttore lascia il più possibile in pace lo scrittore egli muove incontro il lettore, o lascia il più possibile in pace il lettore egli muove incontro lo scrittore. Le due vie sono talmente diverse che, imboccatane una, si deve percorrerla fino in fondo con il maggiore rigore possibile; dal tentativo di percorrerle entrambe contemporaneamente non ci si possono attendere che risultati estremamente incerti, con il rischio di smarrire completamente sia lo scrittore sia il lettore. La differenza tra i due metodi e il carattere antitetico del loro rapporto sono di immediata evidenza¹⁷.

Schleiermacher ritiene che solo il primo atteggiamento, ovvero quello orientato al testo fonte, sia quello autentico.

Queste considerazioni conducono necessariamente alla trattazione di una questione molto discussa all'interno della traduttologia: la nozione di fedeltà. Tale concetto, che ricorre in maniera ossessiva nella gran parte delle teorie della traduzione, può essere una linea guida per l'operato del traduttore, ma non risolve in ultima analisi, le problematiche relative al tradurre. A cosa, infatti, il traduttore dovrebbe essere fedele? Al testo fonte? A quello di arrivo? Alla propria lingua materna? L'intento di questa indagine è dimostrare che, nel suo operato, il traduttore è vincolato innanzitutto all'intenzione dell'autore del testo originale. Ora, l'intenzione è qualcosa che costitutivamente non si manifesta, ma va ricercata nelle – e soprattutto “tra” – le righe del testo. È il testo che, attraverso il medium linguistico, porta ad espressione l'intento del suo autore, laddove “esprimere” deve essere inteso nel suo significato letterale di “premere fuori” qualcosa che, per l'appunto, si trova all'interno del testo stesso. A causa della sua natura non-apparente, la ricerca dell'intenzione si rivela un compito arduo per l'interprete-traduttore. Il medium linguistico, infatti, in particolare nella sua forma scritta, presenta una debolezza intrinseca già nota ai tempi di Platone:

Questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità alla pittura: infatti, le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa, se ne restano zitte, chiuse in un solenne silenzio; e così fanno anche i discorsi [...]. E una volta che un discorso sia scritto, rotola da per tutto, nelle mani di coloro che se

¹⁷ F. Schleiermacher, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, 1813; ed. it. *Sui diversi metodi del tradurre*, in Id., *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano 1993, p. 153.

ne intendono e così pure nella mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi deve parlare e a chi no. E se gli recano offesa e a torto lo oltraggiano, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo.¹⁸

Queste le ragioni che Platone, per bocca di Socrate, adduce in favore della sua tesi sulla superiorità dell'oralità rispetto alla scrittura. Lo scritto, infatti, finendo talvolta nelle mani di "coloro ai quali non importa nulla", è soggetto a oltraggio e offesa, ovvero al tradimento delle intenzioni del "padre" che deve per questo andare in suo aiuto. Perciò, "coloro che se ne intendono" dovranno in primo luogo aver riguardo per l'intento originario dell'autore evitando, nei limiti del possibile, di travisare il senso di ciò che egli voleva esprimere. Il concetto di fedeltà, sul quale si è appena discusso, richiama inevitabilmente il suo opposto: il tradimento. Anche adottando il criterio del rispetto dell'intento dell'autore, infatti, non siamo esenti dal rischio del fraintendimento e dunque del tradimento. Tale rischio, a cui inevitabilmente ogni interprete-traduttore si espone, non deve però esser motivo di resa da parte di quest'ultimo. Come ogni studioso egli deve assumersi l'onere e la responsabilità della propria interpretazione. Il "carico" sarà però alleggerito se egli si preoccuperà di fornire le "buone ragioni" (*logon didónai*) che lo hanno condotto alla formulazione della sua tesi o, nel nostro specifico caso, della sua traduzione: «Ogni buona traduzione deve prendere le mosse da un semplice e non pretenzioso amore dell'originale, dallo studio che ne segue e deve in essi ricongiungersi»¹⁹.

Come abbiamo visto, l'imperativo della fedeltà non dà garanzia della perfetta riuscita della traduzione. Il traduttore perciò non mira, o perlomeno non dovrebbe mirare, alla "traduzione perfetta" che, per via delle insuperabili differenze sussistenti tra le lingue, sarebbe impossibile. Ogni traduzione si risolve piuttosto in un "compromesso" o, con le parole di Eco, in una "negoziiazione". Nel tradurre si compiono scelte e si operano delle rinunce, si pone maggiore enfasi su aspetti che paiono più rilevanti a scapito di altri considerati secondari e che quindi vengono talvolta eliminati: «tradurre significa sempre 'limare via' alcune delle conseguenze che il termine originale implicava. In questo senso, traducendo, *non si dice mai la stessa cosa*»²⁰. In questa prospettiva la negoziazione costituisce l'atto esplicativo dell'approssimazione. Inoltre la negoziazione non sempre ha un esito equo per le parti in causa e lo squilibrio nella distribuzione di perdite e vantaggi conduce – come nelle negoziazioni tra due paesi in guerra – a inevitabili contrasti futuri. Il termine "negoziiazione" richiama inoltre la sua accezione economico-commerciale. Tuttavia, ad essere in gioco nella traduzione è proprio ciò che non può essere

¹⁸ Platone, *Fedro*, 275. Sul tema si veda anche Platone, *VII lettera*, 341c.

¹⁹ W. von Humboldt, *Einleitung zur Agamemnon – Übersetzung*, 1816, tr. it. *Introduzione alla traduzione dell'Agamemnone di Eschilo*, in Id., *La teoria della traduzione nella storia*, cit., p. 137.

²⁰ U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, cit. pp. 93s.

sottoposto a contabilizzazione: l'Alterità. Nella traduzione, infatti, l'Alterità viene, a torto, inserita in un rapporto di scambio "economico" nel quale non si giungerà mai ad un risultato equo proprio per via della natura non-quantificabile dell'alterità stessa.

4. Hannah Arendt: riflessioni sulle "Origini"

Per comprendere ciò che nei paragrafi precedenti è stato esposto sul piano prettamente teorico, ci sembra opportuno presentare di seguito un esempio concreto relativo alle difficoltà a cui va incontro ogni traduzione. Il caso di Hannah Arendt appare infatti rappresentativo di quel modo di procedere che abbiamo definito come il più corretto per ogni traduzione: il rispetto dell'intento dell'autore. La nostra attenzione sarà qui rivolta essenzialmente a una delle opere più note della filosofa: *Le origini del totalitarismo*. In particolare ci concentreremo sul significato che il termine "origine" viene ad assumere per la Arendt in questo specifico contesto.

In riferimento al fenomeno totalitario, il termine "origini" non deve essere inteso, come intuitivamente verrebbe da intenderlo, come "cause". La cosa più ovvia che il lettore de *Le origini del totalitarismo* è portato a fare è quella di individuare, nelle sezioni del testo dedicate all'antisemitismo e all'imperialismo, le cause che determinarono l'ascesa dei regimi totalitari. Tuttavia è esattamente questo ciò che la Arendt suggerisce di non fare. In un'annotazione del quaderno IV del testo *Quaderni e diari 1950-1973* si legge:

Il metodo delle scienze storiche: dimenticare qualsiasi causalità. Al suo posto: l'analisi degli elementi dell'evento. Centrale è l'evento nel quale si sono cristallizzati improvvisamente gli elementi. Completamente sbagliato il titolo del mio libro; avrebbe dovuto chiamarsi: *The elements of totalitarianism*²¹.

In questo passo Arendt esplicita chiaramente il suo disappunto rispetto al titolo inglese del suo libro che sarebbe veicolo di fraintendimento della sua analisi del fenomeno totalitario²². Arendt sottolinea qui la necessità di analizzare il totalitarismo a partire dall'evento stesso, dal suo manifestarsi, evitando invece qualsiasi spiegazione di tipo causale. Ciò che dunque è necessario fare al fine di comprendere il fenomeno totalitario è rivolgere la nostra attenzione verso quegli elementi (elementi, non cause) che si sono cristallizzati improvvisamente nell'"evento-totalitarismo". Arendt prende quindi in considerazione il fenomeno totalitario così come esso appare. Il totalitarismo si presenta – o perlomeno così

²¹ H. Arendt, *Denktagebuch. 1950-1973*, Piper Verlag GmbH, München 2002, tr. it. *Quaderni e diari 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 92.

²² Bisogna tener presente che il titolo della versione tedesca dell'opera è: *Elemente der totalen Herrschaft*.

lo presenta la filosofa – come un fenomeno interamente nuovo; Arendt parla al riguardo di “nuovissima forma di governo”²³. Non è possibile pertanto parlare propriamente di cause per un fenomeno che si presenta in questo modo, che non può essere cioè compreso né tramite analogie con eventi passati né con i normali criteri di giudizio:

In altre parole, l'evento stesso, il fenomeno che cerchiamo – e dobbiamo cercare – di comprendere ci ha privato dei nostri usuali strumenti di comprensione [...]. Come possiamo misurare la distanza se non abbiamo più unità di misura, come potremmo contare se non conoscessimo i numeri? Forse è assurdo anche solo pensare che possa mai accadere qualcosa che le nostre categorie non sono attrezzate a capire²⁴.

Se da un lato è il carattere di novità del totalitarismo ad imporre un uso “nuovo”, o comunque non comune, del termine “origini”, d'altra parte è come se il carattere di novità attribuito dalla Arendt al termine rinviasse alla costitutiva novità del totalitarismo stesso. Questo singolare modo di parlare del totalitarismo, delle sue origini, trova cioè corrispondenza nella novità della cosa stessa, nel presentarsi cioè del totalitarismo come evento, fenomeno completamente nuovo. Sembrerebbe quasi che Arendt risponda all'esigenza aristotelica della conformità della misura rispetto a ciò che viene misurato: per un fenomeno interamente nuovo e così sconvolgente nella sua novità come quello totalitario, non sono più sufficienti i metri di giudizio o le categorie esplicative passate, ma è necessario quel “metro di Lesbo”²⁵ che è in grado di adattarsi alla forma dell'oggetto misurato. In altre parole, è il darsi in questo specifico modo dell'oggetto (il totalitarismo nel nostro caso) ad “imporre” ad Arendt il suo metodo d'analisi. L'analisi della Arendt si compie senz'altro su una prospettiva di lunga durata: essa non inquadra il nazismo o lo stalinismo come una “parentesi” o una “malattia” che irrompe nel normale corso della storia tedesca o in quella russa; Arendt tiene conto del periodo precedente all'avvento del nazismo in Germania e del regime staliniano in Russia e rintraccia in esso le “premesse” per lo sviluppo dei regimi totalitari. Tuttavia il termine “premesse” non deve, anche stavolta, essere inteso come ‘cause’. Ogni riferimento alle cause è erroneo poiché pretende di spiegare il fenomeno non già riferendosi alla cosa stessa, ma trattando l'evento totalitario come mero prodotto della storia precedente. Quella arendtiana, com'è già stato accennato, non è una mera ricostruzione storica del fenomeno totalitario; essa non scade in un determinismo rigidamente modulato per il quale, ad esempio,

²³ H. Arendt, *The origins of totalitarianism*, The World Publishing Company, Cleveland 1958, tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009, p. 430.

²⁴ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, Harcourt Brace & Company, New York 1994, ed. it. *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 82, 86.

²⁵ Il passo al quale mi riferisco è contenuto in *Etica Nicomachea*, libro V, 1137 b 29-32: «Di ciò che è interminato anche la misura è indeterminata come il regolo di piombo tipico del modo di costruire che hanno a Lesbo, infatti tale regolo si adatta alla forma della pietra e non rimane saldo: allo stesso modo il decreto si adatta ai fatti».

dalla condotta imperialistica degli stati nazione sarebbe necessariamente scaturito un regime totalitario. Per tali ragioni il termine “origini” non deve essere inteso nel suo comune significato causale. Quanto appena affermato trova riscontro ancora nelle affermazioni arendtiane presenti nei *Quaderni*:

Alla questione del perché nella storia sia stato conservato il pensiero causale, benché la *causa sui* e il fine ultimo fossero stati tacitamente eliminati, ha risposto Nietzsche: ce ne si è serviti come mezzo per evitare ciò che è nuovo, sconosciuto, che in fondo è la qualità specifica dell'evento, e per rifugiarsi in ciò che è noto ormai da tempo, risolvendo tutti i fattori sconosciuti e nuovi in semplici effetti, cioè in effetti calcolabili di cause conosciute [...]. La cosa viene velata, quando lo storico si dà l'aria di non poter far altro che raccontare ciò che è già noto da tempo e di essere capace di spiegarlo in maniera esaustiva; ovvero se la saccenteria viene elevata a metodo²⁶.

Queste considerazioni arendtiane conducono, necessariamente, a una critica e messa in discussione dello statuto epistemologico della storia e della capacità degli storici di comprensione e spiegazione del fenomeno totalitario. Spiegando gli eventi attraverso il pensiero causale, gli storici eviterebbero, per Arendt, il contatto con ciò che è nuovo, sconosciuto. Ma è proprio questo “esser nuovo e sconosciuto” che costituisce quella che la filosofa chiama la “qualità specifica dell'evento”: ciò su cui bisogna rivolgere l'attenzione è perciò il presentarsi dell'evento nella sua veste interamente nuova e comprendere questo suo carattere di novità. La sostanza dell'evento totalitario (così come di qualsiasi altro evento) non è quindi distinguibile dal modo in cui esso si presenta. A dover esser messo a tema perciò è proprio il carattere di novità del totalitarismo. Il presentarsi del totalitarismo come nuova forma di governo, il suo esser nuovo, non è una qualità reale del fenomeno, si tratta invece di una caratteristica della relazione dell'oggetto con qualcuno che lo percepisce. Gli storici, al contrario, considerano tutti i fattori nuovi e sconosciuti come “semplici effetti” determinabili a partire da cause note. In questo modo essi non farebbero altro che “velare la cosa” (con ciò che è già noto), impedendone una comprensione più profonda che vada oltre la spiegazione causa-effetto.

Alla luce di quanto detto, come dobbiamo dunque intendere il termine origine? Per rispondere a questa domanda è senz'altro utile far riferimento all'etimologia del termine stesso. Origine deriva dal latino *origo* che, a sua volta, deriva da *oriri* che significa “alzarsi, nascere, provenire, cominciare” – in genere, il primo principio, la prima apparizione o manifestazione di qualche cosa, e il modo in cui essa si è formata²⁷. L'intento di Arendt, dunque, è quello di cogliere il fenomeno totalitario all'origine, ovvero allo stato nascente, nel suo emergere, nel suo venire alla presenza, nel suo presentarsi. Non si tratta perciò di un'origine che ci costringe a qualcosa (le cause), bensì di un originarsi.

²⁶ H. Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973*, cit., p. 107.

²⁷ Cfr. <http://www.treccani.it/vocabolario/>, s.v. “origine”.

Tradurre, interpretare, tradire

Se dunque, come affermava Gadamer, “una parola è sempre una risposta”, il compito dell’interprete-traduttore sarà quello di risalire alla “domanda” originaria che ha condotto alla formulazione di quella specifica risposta. La domanda dalla quale scaturiscono le osservazioni della Arendt non è: quali sono state le cause che hanno condotto all’insorgere dei movimenti totalitari? Quanto piuttosto: come si caratterizza l’apparire, il mostrarsi del totalitarismo? Sembrerebbe lecito affermare che quella condotta dalla Arendt sia un’analisi di tipo fenomenologico; l’opera in questione potrebbe quindi essere considerata, verosimilmente, una fenomenologia del totalitarismo. Afferma Arendt:

Tra gli elementi del totalitarismo vanno incluse anche le sue origini, se per origini non intendiamo “cause”. Gli elementi in quanto tali non causano mai nulla. Essi diventano origini di eventi se e quando si cristallizzano improvvisamente in forme immutabili e definite. È la luce stessa dell’evento che ci consente di distinguere i suoi elementi reali da un numero infinito di possibilità astratte, ed è sempre questa stessa luce che deve guidarci all’indietro nel passato sempre oscuro e incerto di questi elementi stessi. In questo senso è corretto parlare delle origini del totalitarismo, o di qualsiasi altro evento storico²⁸.

Dunque, ancora una volta, non si tratta di comprendere il totalitarismo come effetto derivante da cause a noi conosciute, ma di individuare gli elementi che si sono cristallizzati in esso, diventando in tal modo origini. Comprendere le origini dell’evento totalitario significa perciò rintracciare quegli elementi che, cristallizzatesi in forme immutabili e fisse, hanno dato luogo al totalitarismo. Ciò che ci consente di riconoscere tali elementi è “la luce stessa dell’evento” e non un “numero infinito di possibilità astratte” ovvero le sue presunte cause. Emerge qui, ancora una volta, l’intento fenomenologico della Arendt, la necessità, da lei più volte sottolineata, di rivolgersi all’evento stesso, il solo che può condurre a una comprensione adeguata del fenomeno.

Anche una sola parola, come nel nostro caso “origine”, può dunque essere portatrice di equivoci interpretativi; e una sola parola, se ben interpretata, può essere rivelatrice dell’intento di un’intera opera come quella sulle origini del totalitarismo. In essa, il termine “origine” racchiude in sé il problema di una comprensione che programmaticamente rifiuta il nesso causale. Intendere correttamente il termine “origini” significa perciò comprendere l’intento di Arendt e il metodo d’analisi – quello fenomenologico – di cui la filosofa si serve per delineare la natura del fenomeno totalitario.

Se, com’è stato precedentemente affermato, per ottenere una buona traduzione è necessario ricercare l’intento dell’autore, è evidente che sottesa a tale necessità vi sia la primaria esigenza di comprensione. Abbiamo già chiarito come quest’ultima sia strettamente legata alla traduzione in un rapporto che potrebbe dirsi di coappartenenza. Potremmo dunque affermare che alla base di ogni tra-

²⁸ H. Arendt, *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 92.

duzione vi sia, infondo, un bisogno di comprensione. Tale bisogno è confermato, seppur allegoricamente, attraverso il mito della torre di Babele. Secondo il racconto biblico, la torre fu costruita nel tentativo di raggiungere il cielo e, di conseguenza, Dio. Ma i progetti degli uomini furono ostacolati da Dio stesso che, per punire la superbia umana, decise di fare in modo che gli uomini non si comprendessero più tra loro iniziando a parlare lingue diverse. Come possono dunque essere intese le attività quali quella del tradurre, se non come i tentativi umani di ritrovare l'originaria comprensione perduta? Nel corso della storia abbiamo assistito a un numero indefinito di questi tentativi che ebbero alle loro spalle diversi "fattori scatenanti". Migrazioni, colonizzazioni e relazioni commerciali sono stati i primi catalizzatori di queste attività. L'epoca della colonizzazione, ad esempio, ha dato luogo al "fenomeno" del *pidgin*, espressione che indica un tipo di lingua risultante dall'incontro tra una lingua straniera (quella dei coloni europei) e una o più lingue indigene. Tale lingua ibrida, utilizzata nella comunicazione di persone che non parlano ognuno la lingua dell'altro, ha come base la grammatica di una delle due lingue (si parla in proposito di lingua lessificatrice) che viene però semplificata e congiunta alla base grammaticale della seconda lingua.

Benché i fattori economici e pratici abbiano incentivato notevolmente l'attività del tradurre, essa assume una rilevanza essenziale anche dal solo punto di vista culturale. Nell'antichità latina, ad esempio, la traduzione aveva lo scopo di perfezionare e valorizzare la lingua latina attraverso l'imitazione dei modelli greci. La traduzione biblica di Lutero ebbe esiti profondi non solo sulla lingua, ma anche sulla cultura e sull'identità tedesca in generale²⁹, offrendo nuove possibilità intellettuali e sociali. Uno dei principi ispiratori della Riforma era infatti quello di rendere la Bibbia intellegibile a tutti, nelle lingue parlate dai diversi popoli, ovvero nelle lingue volgari.

Ogni traduzione realizza, o tenta di realizzare, un incontro che non è limitato al solo evento linguistico: dovrebbe esser chiaro ormai che ad incontrarsi sono persone, culture, visioni del mondo che trovano nella propria lingua materna un mezzo, forse il più raffinato, per comunicare la propria diversità. Ed è tale diversità ad essere in gioco nell'opera di traduzione; la riuscita di quest'ultima dipende proprio dal modo in cui ci si rapporta a ciò che si presenta come estraneo, ignoto. Nella traduzione si verifica cioè l'approssimarsi dell'estraneo al consueto, tale accostamento deve avvenire nel rispetto della diversità che si realizza solo se essa non viene eliminata in favore dell'"integrazione" nella cultura di arrivo. A dover essere rispettato cioè è quel principio di pluralità linguistica e, ancor prima, umana che governa la convivenza degli uomini sulla terra.

Concludiamo dunque la nostra trattazione ancora una volta con le parole di Arendt. Il brano che riportiamo, tratto da un'annotazione dei *Quaderni*, sembra restituire efficacemente il senso di quanto affermato:

²⁹ Non è irrilevante far notare che, per indicare l'attività del tradurre, Lutero si serva indistintamente delle parole *übersetzen* e *verdeutschen*. Ciò sta a significare che egli intende il tradurre come sinonimo di "germanizzare".

Tradurre, interpretare, tradire

Pluralità delle lingue: se vi fosse soltanto una lingua, forse allora saremmo sicuri dell'essenza delle cose.

È decisivo I. che vi siano molte lingue e che esse si differenzino non soltanto nel vocabolario, ma anche nella grammatica, quindi nel modo di pensare in generale e 2. che tutte le lingue si possano imparare.

Il fatto che l'oggetto, che esiste per la presentazione portante delle cose, possa chiamarsi sia tavolo sia *table* indica che ci sfugge qualcosa della vera essenza di ciò che noi stessi produciamo e nominiamo. Non sono i sensi e le possibilità di sbagliarsi in essi contenuta a rendere il mondo insicuro, e nemmeno la possibilità immaginaria o il panico vissuto che tutto possa essere soltanto un sogno, bensì l'equivocità che è data con la lingua e soprattutto con le lingue. All'interno di una comunità omogenea di uomini, l'essenza del tavolo è resa univoca dalla parola tavolo, ma ai limiti della comunità essa inizia subito a vacillare.

Naturalmente, questa vacillante equivocità del mondo e l'insicurezza degli uomini che lo abitano non esisterebbero se non fosse possibile apprendere le lingue straniere, possibilità che ci dimostra che al di là della nostra vi sono anche altre «corrispondenze» per il mondo identico-comune, oppure se esistesse una sola lingua. Di qui l'assurdità della lingua universale – contro la *condition humaine*, l'artificiosa e forzata univocizzazione dell'equivoco³⁰.

³⁰ H. Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973*, cit. pp. 46-47.



Il traduttore scellerato.

Pierre Klossowski e il teatro dei simulacri

Giuseppe Armogida (Università di Roma 3)

Giuseppe.armogida@uniroma3.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 31/12/2017 – Accettato il 5/4/2018 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: The Translator-Villain. Pierre Klossowski and the theatre of simulacra

Abstract: The essay aims to show how some theoretical categories in Pierre Klossowski's texts are useful to investigate his translation practice. Through his reinterpretation of the myth of Diana and Actaeon, it's possible to see how the attempt by the translator to possess the object to be translated can be achieved only by means of simulacrum, the demonic analog of the incommunicable truth of the original, that exorcises and at the same time communicates imitating the untranslatable obsession of the translator. In its double-cross, the simulacrum assumes the conventional stereotypes of daily language in order to parody them, producing effects of foreignness and break, essentials for the appearance of the ghost. Thus, through the gaze of the translator, the simulacrum of the translation appropriates the body of the original and restores it imaginatively, theatrically, in the reader's mind.

Keywords: Klossowski, demon as mediator, simulacrum, disjunctive synthesis, solecism.

Sommario: 1. L'esperienza-limite della traduzione: distanza e prossimità del Medesimo; 2. Lo stratagemma demonico: il doppio gioco del simulacro

Tradurre, in fin dei conti, è follia.

Blanchot

«Piuttosto che di traduzione, è di trasfigurazione che bisognerebbe parlare (usando tale parola nel suo senso letterale: *cambiamento di una figura in un'altra*) per nominare questa vera e propria nuova opera del grande poeta tedesco»¹. Così si esprime Pierre Klossowski, pensatore singolare e solitario, in una lettera indirizzata alla rivista parigina fondata da Adrienne Monnier, *Le Navire d'Argent*, in

¹ Lettera di Pierre Klossowski cit. in "Le Navire d'Argent", 9, 1926, pp. 90-91.

occasione della pubblicazione delle poesie di Paul Valéry, tradotte per la prima volta in tedesco da Rainer Maria Rilke nel 1925. Si tratta di una testimonianza preziosa dal momento che Pierre Klossowski, oltre che di densi saggi e romanzi, è stato anche autore di numerose traduzioni dal tedesco e dal latino, le quali sono da considerare alla stregua degli altri suoi lavori². E tanto più preziosa se si tiene conto del fatto che, all'interno dell'opera di Klossowski, tra la sua esperienza di scrittore e saggista e quella di traduttore è possibile notare un legame molto stretto; anzi, per dire meglio, un fondo teorico comune. È ciò che ci si propone di mostrare in questo contributo. Si tratterà, insomma, di vedere come alcune categorie teoriche presenti nei suoi testi possano servire a pensare la sua pratica di traduzione e, di conseguenza, come la traduzione, per Klossowski, sia non solo una "scrittura parallela", ma addirittura uno "strumento teoretico"³.

1. *L'esperienza-limite della traduzione: distanza e prossimità del Medesimo*

Un passo della *Prefazione* alla sua traduzione dell'*Eneide*, pubblicata nel 1964, sembra esplicitare in cosa consista per Pierre Klossowski il "compito del traduttore":

² Queste le opere pubblicate che testimoniano la sua attività prolifica di traduttore: Hölderlin, *Poèmes de la folie*, trad. en collaboration avec P.-J. Jouve, Fourcade, Paris 1930; F. Kafka, *Le Verdict*, trad. en collaboration avec P. Leyris, in "Bifur", 5, 1930, pp. 5-17; W. Benjamin, *L'Oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", 5, 1936, pp. 40-68; M. Scheler, *Le Sens de la souffrance*, Aubier-Montaigne, Paris 1936; W. Benjamin, *L'Angoisse mythique chez Goethe*, in "Les Cahiers du Sud", 24/194, 1937, pp. 342-348; S. Kierkegaard, *Antigone. Réflexion du tragique antique dans le tragique moderne. Un essai dans l'aspiration fragmentaire*, avec une postface de P. Klossowski, Les Nouvelles Lettres, Paris 1938; F. Kafka, *Journal intime. Esquisse d'une Autobiographie. Considérations sur le péché. Méditations*, Grasset, Paris 1945; J.-G. Hamann, *Métacritique du purisme de la raison pure*, in "Deucalion", 1, 1946, pp. 233-243; Id., *Les Méditations bibliques. Avec un étude de Hegel*, précédé d'une introduction de P. Klossowski et suivi d'extraits de divers ouvrages et de la correspondance avec Kant, Lindner et Jacobi, Minuit, Paris 1948; Tertullien, *Du sommeil, des songes et de la mort*, précédé d'une «Notes sur le traité De l'âme de Tertullien», in "La Licorne", hiver 1948, pp. 103-108; F. Nietzsche, *Le Gai Savoir et Fragments posthumes, 1880-1882*, précédé de «Sur quelques thèmes fondamentaux de la "Gaya Scienza" de Friedrich Nietzsche», Club français du Livre, Paris 1954; Suétone, *Vie des douze Césars*, Club français du Livre, Paris 1959; P. Klee, *Journal*, Grasset, Paris 1959; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, suivi des *Investigations philosophiques*, Gallimard, Paris 1961; Li-Yu, *Jeou-P'ou-T'ouan ou la Chair comme tapis de prière*, Pauvert, Paris 1962; Virgile, *L'Énéide*, Gallimard, Paris 1964; *Minutes du procès de Gilles de Rais*, in G. Bataille (éd.), *Le Procès de Gilles de Rais*, Club français du Livre, Paris 1959; *Correspondance entre Rainer-Maria Rilke et Lou Andreas-Salomé*, in "Le Nouveau Commerce", 9, 1967; M. Heidegger, *Nietzsche*, Gallimard, Paris 1971; F. Nietzsche, *Fragments posthumes, 1887-1888*, in *Oeuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, Éd. de G. Colli et M. Montinari, vol. XIII, Gallimard, Paris 1976. Klossowski aveva anche preparato una versione francese del *De Trinitate* e dei primi sette libri del *De Civitate Dei* (il cui manoscritto è andato perso) di Agostino.

³ Per un inquadramento d'insieme del problema della traduzione, rinvio a G. Armogida, «*Timeo simulacra*». *Filosofia e traduzione*, Stamen, Roma 2014.

Il traduttore scellerato

Discendere nelle oscurità e risalire nell'aurora della favola, là dove non si può discernere se sono gli dèi che fanno l'ardore dei nostri spiriti o se è l'irresistibile desiderio che assume una fisionomia divina: là dove gli dèi si liberano dall'arbitrario più che per affrancare gli uomini dalla necessità, per compierla; là dove le due porte del Sonno danno facile accesso ai sogni menzogneri e alle vere ombre⁴.

Novello Enea, continuamente il traduttore si arrischia di discendere nell'Ade delle origini, di visitare le tenebre dense e profondissime del passato della lingua, e di *revocare gradus*, tornare alla luce, non prima, però, di avere incrociato le Porte del Sonno, là dove l'incerto e l'irrevocabile si biforcano. La sfida del traduttore è di aprirsi, come Enea, un varco nella *ingens sylva*, avventurandosi alla comprensione della "natura comune" delle lingue, e di riemergere in una terra *incerta*: un "luogo" appena intendibile (quanto di più difficilmente immaginabile possa riservarci la sorte), un'apertura in cui si agitano immagini, segni e indizi. Tuttavia, i nomi di Diana e Atteone, ne *Il bagno di Diana*, raffinata meditazione klossowskiana – di bellezza e luce alessandrine – sul mito della dea che riunisce in sé tutte le forze oscure, possono «brillare subitanei, come un'esplosione di fulgori e commozioni»⁵ e restituire, non fosse che per un istante, la *pena* che una tale impresa comporta.

Diana, infatti, è la vergine che «governa il moto perpetuo tra le sfere più basse, dove propendiamo a discendere, e le più alte, alle quali aspiriamo»⁶: se «il suo arco ci dissuade dal calare nelle regioni inferiori, in cui essa regna nondimeno *fruibile*»⁷, «la sua mezzaluna ci guida nell'ascesa verso le regioni superiori, dove *non fruita* lei risiede»⁸. Nella dea o, meglio, nella sua traducibilità è, dunque, racchiusa la legge della traduzione. E, pertanto, attraverso gli occhi di Atteone, *figura* del cacciatore-traduttore, è possibile intendere, nei suoi attributi contraddittori, quella sconcertante *teofania* che opera nella traduzione e in cui una dea (l'essenza dell'"originale") si propone e, allo stesso tempo, si sottrae agli umani «sotto le lusinghiere sembianze di vergine fulgida e assassina»⁹.

Stando alla reinterprete che Klossowski fa del celebre mito – «che si basa quasi esclusivamente sulla versione ovidiana, pur contaminandola, in maniera assai originale, con quella di Igino»¹⁰ –, pare che un giorno Atteone abbia incontrato per caso un celebre artista intento a dipingere Diana sulla parete di un padiglione del parco reale. Stupito di fronte all'affresco, Atteone, infuriatosi, avrebbe afferrato uno sgabello e sferrato un colpo mortale sul capo dell'artista.

⁴ P. Klossowski, *Préface*, in Virgile, *L'Énéide*, cit., p. XII.

⁵ Id., *Le bain de Diane*, Gallimard, Paris 1980; ed. it. *Il bagno di Diana*, SE, Milano 2003, p. 11.

⁶ *Ivi*, p. 12.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ M. Tasinato, *La curiosità del demone*, in AA.VV., *Klossowski prossimo mio. Atti del Seminario – Roma, Università di Tor Vergata, 16-17 ottobre 1987*, Fasano, Cosenza 1989, p. 98.

Qualcuno – aggiunge Klossowski – sostiene che, nell’infliggere il colpo, Atteone abbia gridato: “Spia” o “Traditore”, come se la vittima, dapprima connivente, lo avesse ingannato. Atteone sarebbe, poi, balzato in sella, seguito dai suoi scudieri e dalla sua muta, e si sarebbe addentrato nel bosco, per sparirvi per sempre¹¹. Ma chiediamoci: Di quale tradimento sarebbe stato responsabile l’autore del dipinto? Quale segreto avrebbe rivelato tale “precursore di Parrasio”¹²? Ebbene, Atteone, nel dipinto, vede svelata la sua *passione di conoscenza*, quella pruriginosa *curiositas*¹³ che dal sensibile conduce al sovrasensibile, finendo col rendere labile il loro confine¹⁴. Nel momento in cui Atteone vede Diana in effigie, *sente* che «la sua anima diverrà luogo di un agone e l’esito di tale combattimento sarà il suo destino»¹⁵. Perciò, egli è colto da «improvvisa *follia*»¹⁶, quella stessa che s’impadronisce del traduttore nel momento in cui brama di risalire all’originale, di possedere pienamente la lingua a lui straniera. Cosa rappresenta, infatti, Diana nel discorso che andiamo facendo, se non lo spirito originale, l’essenza invisibile di quella lingua, sempre molto remota¹⁷, che si vuole tradurre? Diana – scrive Klossowski – appartiene all’Olimpo *inutile*, così «inutile al punto di poter fare a meno di sé»¹⁸. Solo agli dèi è concesso di bearsi della loro «serena inutilità»¹⁹ e di condurre, perciò, un’esistenza ludica e ridente. Nel suo spazio mitico, infatti, ogni originale non esiste “per” la sua traduzione, tanto è vero che la traduzione è sempre più tarda rispetto ad esso. E, tuttavia, «l’originale non è mai statico»²⁰; anzi, la sua vita impassibile è garantita dalla sua traducibilità, da quel movimento storico, da quella *deriva*, che ne riapre l’accesso. È il venir alla luce della sua “sopravvivenza” nelle traduzioni a determinare la “gloria” dell’originale, dal momento che solo «in esse la vita dell’originale raggiunge, in forma sempre rin-

¹¹ Cfr. P. Klossowski, *Il bagno di Diana*, cit., pp. 35-36. Chi scrive – dice Deleuze nelle conversazioni con Claire Parinet (*Dialogues*, Flammarion, Paris 1977; ed. it. *Conversazioni*, Ombre corte, Verona 1998, pp. 49-50) – non può che «essere un traditore del proprio regno, traditore del proprio sesso, della propria classe, della propria maggioranza – quale altra ragione per scrivere? Ed essere traditore della scrittura stessa».

¹² Secondo l’aneddoto riportato da Plinio il Vecchio (*Historia naturalis*, XXXV, 36, 5), Zeusi e Parrasio si sarebbero sfidati per tentare di stabilire chi dei due fosse in grado di rappresentare la realtà in maniera più fedele. Mentre Zeusi avrebbe presentato dell’uva dipinta così bene che gli uccelli si misero a svolazzare sul quadro, Parrasio avrebbe esposto una tenda dipinta con tanto verismo che Zeusi chiese che, tolta la tenda, fosse mostrato il quadro. Accortosi dell’errore, Zeusi si sarebbe dichiarato sconfitto, perché se egli aveva ingannato gli uccelli, Parrasio aveva ingannato un pittore.

¹³ Sulla particolare, smalzata intelligenza che fece e fa il fascino della curiosità, si veda il bel volume di Maria Tasinato, *La curiosità. Apuleio e Agostino*, Luni, Milano 2000.

¹⁴ Cfr. F. Garritano, *Il soggetto in Pierre Klossowski. Per una pedagogia del postmoderno*, Periferia, Cosenza 2007, p. 216.

¹⁵ *Ivi*, p. 217.

¹⁶ P. Klossowski, *Il bagno di Diana*, cit., p. 35.

¹⁷ Diana, infatti, è solo “uno” dei mille nomi conferiti alla dea da un’umanità scomparsa. Cfr. *ivi*, p. 11.

¹⁸ *Ivi*, p. 31.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ M. Blanchot, *Traduire*, in *L’amitié*, Gallimard, Paris 1971; ed. it. *Tradurre*, in *L’amicizia*, Marietti, Genova 2010, p. 84.

Il traduttore scellerato

novata, il suo ultimo e più comprensivo dispiegamento»²¹. Gli dèi – scrive Klossowski – sono impassibili e vivono sereni nell'Olimpo «perché reprimono le loro possibili emozioni nell'animo dei dèmoni»²². Per esplorare le emozioni precluse dal loro stesso principio, essi assumono un corpo demoniaco e si mischiano ai mortali, cui si rendono visibili mediante una *teofania*. I dèmoni, infatti, in quanto dotati di un corpo etereo e perciò infinitamente agile, fluido e duttile, possono conferire forma a dèi molto dissimili fra loro; possono, cioè, *simularli*, fornendo ai sensi umani una prova della loro esistenza arbitraria. E anche gli uomini, a loro volta, benché perituri, possono accedere alla divina impassibilità, reprimendo le passioni suscitate dai dèmoni²³. I dèmoni, insomma, fungono da *mediatori*²⁴ indispensabili tra la natura inaccessibile degli dèi impassibili e gli uomini assoggettati alle passioni, e, in quanto tali, sono nature *contraddittorie*. E poiché il dèmone abita l'*entre-deux*, non gli è concesso per natura di placarsi: «Egli è preda di un'agitazione incessante, poiché in lui la serenità degli dèi, cui l'accomuna l'immortalità del corpo, entra in conflitto con le passioni, di cui soffre con l'umanità»²⁵. È, dunque, con un dèmone che Diana deve accordarsi per apparire ad Atteone, come è per mezzo di un *co-agitarsi* demoniaco che lo spirito dell'opera può essere restituito dal traduttore. Impassibile in quanto principio divino, Diana accetta la passibilità del dèmone che le presta il corpo e per mezzo di esso *riflette la propria divinità* in un corpo di vergine, «che vuole visibile, *palpabile* ma inviolato, violabile ma *casto*»²⁶. Infatti, in questo riflettersi, nel quale «gli idiomi dianceschi e dèmoniacci comunicano tra loro»²⁷, il dèmone si appropria del pensiero della dea e vi imprime la propria lascivia. Sotto l'aspetto diabolico Diana «può indulgere a un cedimento clandestino, ovvero *sperimentare in incognito* le emozioni vietate dal suo principio immutabile, ivi compreso il turbamento della castità»²⁸. In questo modo, cioè, ella «può assistere da *spettatrice* alle proprie avventure, in cui *la sua castità vien messa alla prova*, serbandò intatto *il suo corpo essenziale e invisibile*, inseparabile dal principio divino, impassibile in quanto impalpabile»²⁹. Ma mediante il corpo a prestito, la divinità si assoggetta al tempo

²¹ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in *Gesammelte Werke*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, Band IV, 1, p. 12; ed. it *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, p. 42.

²² P. Klossowski, *Il bagno di Diana*, cit., p. 57.

²³ Cfr. *ivi*, pp. 57-58.

²⁴ Klossowski qui riprende la rilettura che, nella *Città di Dio*, Agostino propone della teoria platonica dei dèmoni come mediatori tra gli dèi e gli uomini. Cfr. *De Civitate Dei*, VIII, 14: «Tutti gli esseri viventi, che hanno un'anima razionale, secondo i platonici possono essere suddivisi in tre gruppi: dèi, uomini, dèmoni. Gli dèi occupano il posto più alto, gli uomini il più basso, i dèmoni quello intermedio. [...] I dèmoni sono nel mezzo. [...] Condividono con gli dèi l'immortalità dei corpi, con gli uomini le passioni dell'anima».

²⁵ P. Klossowski, *Il bagno di Diana*, cit., p. 58.

²⁶ *Ivi*, p. 59.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

della riflessione, la quale, «esercitata fuori del tempo mitico, fuori dell'eterno ritorno, converte il tempo in spazio mentale»³⁰. Infatti, perché Diana possa manifestarsi, perché la traduzione possa aver luogo, deve essere predisposto uno spazio che *faccia* luogo, e questo spazio è *l'attesa*. E il dare spazio dell'attesa è insieme il *luogo psichico*, ossia l'anima di Atteone-traduttore, in cui può fare la sua comparsa (e-venire) l'evento. Insomma, il dèmone, facendosi specchio col suo corpo etereo, *simula* – non rappresenta! – Diana manifesta e, *allo stesso tempo (simul)*, insinuandosi nell'anima di Atteone, ispira al cinegeta il desiderio e la speranza insensata di scorgere e possedere la dea³¹. Atteone, infatti, dopo aver ucciso il pittore, sotto l'assillo di Diana, esce dalla reggia, si incammina per il bosco, con l'intento di «penetrare nel sacro recinto [...]; e di attendere, nella grotta oscura dove scaturisce la sorgente, che Diana venga a lavarsi»³². Atteone vuole vedere il *corpo glorioso* del suo genio tutelare e sorprendere così il principio della sua propria vocazione. Egli prova, allora, a vivere da cervo: si maschera con una testa cervina e «si addestra [...] nello studio e nell'imitazione dei movimenti, dei salti e dei cervidi balzi. Spicca una corsa, si ferma d'un tratto e cerca di bramire, *come i cervi, strusciando la testa contro gli alberi e scalzando il suolo, sino ad avere il muso e la fronte lordi di terra*»³³. Si tratta dell'allenamento cui il traduttore si sottopone, durante il quale, per tentativi, spesso fallimentari, tenta di “parlare” nella lingua a lui estranea.

Nel frattempo, Diana, invisibile, mentre scruta Atteone che, in una *delectatio morosa*, «sogna sotto la maschera di cervo»³⁴ e la immagina nuda, assume un corpo, poiché

occorre porsi dei limiti, calarsi in agili forme [...]. Occorre rispettare le condizioni dei corpi mobili, passibili di urtarne altri e di venirme urtati, sottoporsi alle leggi della gravità e godere di membra elastiche, provare la stanchezza e l'urgenza del riposo, dopo tanto agitarsi³⁵.

Diana accetta così «il rischio di venir contaminata dallo sguardo lascivo di un mortale»³⁶ mentre riposa dalla caccia, immersa nell'onda, ove ritrova «il suo principio d'inutile serenità»³⁷; o, meglio, accetta il piacere e, al tempo stesso, l'inconveniente di essere vista come dea, sebbene in quanto tale impassibile. Avverte, dunque, quel che la sua natura ha di contraddittorio: non ha mai voluto appartenere a un altro dio, eppure si compiace nell'incertezza perenne di appar-

³⁰ *Ivi*, p. 75.

³¹ Cfr. *ibidem*. Come nota la Tasinato (*La curiosità del demone*, cit., p. 97), *simulacrum* ha in sé *simul* ovvero la nozione di contemporaneità, ma la radice *sem* nelle lingue indoeuropee indica anche l'unità, l'identità, la somiglianza.

³² P. Klossowski, *Il bagno di Diana*, cit., p. 35.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 51.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ivi*, p. 32.

Il traduttore scellerato

tenere o no a un principio virile. «L'incertezza è il suo regno, il suo universo»³⁸, in cui coesistono tutte le possibilità combinatorie. Ma se Diana accetta di essere vista, di essere insozzata da uno sguardo, lo fa per uccidere³⁹.

Atteone vagante, infatti, irrompe nel sacro recinto in cui la dea fa il bagno. Ed ecco l'*estasi*: *exaíphnes*, «subitaneo e immediato è il loro contatto»⁴⁰. Diana, allora, asperge il volto di Atteone con acqua lustrale, secondo un «gesto rituale, consacrato, per cui ha luogo la metamorfosi del cacciatore in cervo»⁴¹, e gli rivolge queste parole:

– Racconta ora di avermi sorpresa svelata – se lo puoi, fai pure! Da un lato la provocazione: corri a dirlo, vai a descrivere la nudità e le grazie di Diana, ché certo non aspetti altro, ché certo ai tuoi simili piacerebbe saperlo! Dall'altro l'ironia: ma sì, se lo puoi, fai pure!⁴²

Lo splendore della nudità di Diana si sottrae al tentativo di Atteone di portarlo alla "luce", di esprimerlo mediante le categorie del linguaggio obiettivante. Come potrebbe il *lógos* del traduttore "convenire" all'intuizione dell'impulso da cui esso procede? Illusione è credere che le strutture della sua lingua "esauriscano" la lingua a lui straniera. Atteone scorge Diana nell'acqua e non riesce a dire quel che vede, perché ciò accade «*al di là* della genesi di ogni parola»⁴³. Infatti, il vagare del cacciatore, teso a sorprendere la dea, «è simile a un'ascesa verso lo stadio anteriore alla parola»⁴⁴. La scena inattesa del bagno, dunque, «assorbe ciò che nell'ansia di coglierla era ancora esprimibile»⁴⁵. Ciò non vuol dire – precisa Klossowski – «che l'inesprimibile sia incomprendibile e che l'incomprendibile sia invisibile. L'Atteone della favola vede perché non può dire ciò che vede: potesse, *smetterebbe* di vedere»⁴⁶.

La teofania del Bagno di Diana – dice Klossowski – mostra la «duplice natura, micidiale e luminosa, o piuttosto luminosa perché micidiale»⁴⁷ di Diana. Essa, infatti, provoca un duplice effetto: da un lato, «quale luce del principio divino, essa sospende il tempo e la riflessione sullo stesso. Lo spazio mitico avvolge allora Atteone e genera la sua metamorfosi in cervo»⁴⁸. Dall'altro lato, però, «l'onda di cui Diana si asperge figura lo specchio del suo nudo impalpabile: *Diana riflessa*

³⁸ *Ivi*, p. 52.

³⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 73.

⁴¹ *Ivi*, p. 97.

⁴² *Ibidem*. Cfr. Platone, *Epist.* VII, 341 c-d: «Su tali argomenti non c'è né mai vi sarà un mio *syngramma*. Di quello che è il loro oggetto non si deve parlare, come si fa per le altre scienze, ma quando si ha lunga dimestichezza con tali problemi, quando con essi si vive, allora la verità brilla improvvisa nell'anima, come la fiamma dalla scintilla, e di se stessa in seguito si nutre».

⁴³ P. Klossowski, *Il bagno di Diana*, cit., p. 81.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 82.

⁴⁷ *Ivi*, p. 27.

⁴⁸ *Ivi*, p. 75.

riassorbe nel suo principio la propria nudità per un istante irradiata»⁴⁹. Diana riflessa «non è che la distanza del Medesimo da se stesso; distanza che lo rende, nella sua differenza, uguale al Medesimo, benché non identico»⁵⁰. Ciò sta a significare che il Bagno di Diana va colto nella sua contraddizione, perché «chiunque sia attratto da un solo attributo [della dea], è subito investito dalla contraddizione dell'altro»⁵¹. Klossowski non si muove in termini di dualità, ma al contrario concepisce i termini dell'antinomia – le due facce di Diana – sotto forma di connessione, di intreccio, per cui pensa l'intuizione dell'originale come ciò che si prospetta solo a chi passa attraverso la sua riflessione. Solo se il traduttore si fa *meditante* e accetta la *complicità* del dèmone può cogliere la verità dell'opera, che in sé è in-differenza del suo *recto* e del suo *verso* e, dunque, continua *kínesis* dall'uno all'altro. In altri termini, la passione del traduttore deve restare indefinitamente filo-sofica, amante di un oggetto che non potrà mai possedere nella sua pienezza, ma comunicare solo *obliquamente*.

Del resto, proprio durante l'attesa, il dèmone *suggeritore* aveva elargito ad Atteone un consiglio prezioso:

Non mirare Artemide a faccia a faccia: perderesti i sensi sotto il suo sguardo. Il corpo che appare per intero è un velo che io ho gettato sulla sua essenza: non posso invece velare il suo sguardo, che per voi uomini è mortale. Se puoi, contemplala di scorcio o di profilo, di preferenza mirala di schiena. [...] se anche dovesse guardarti da sopra una spalla, di schiena ti sopporterebbe e, chissà, in questa posa potrebbe persino essere costretta a subirti: ché accetta di apparire attraverso il mio corpo cui deve adattarsi; così assume il mio turbamento e lo prova, malgrado la sua impassibilità orgogliosa⁵².

È solo a partire da questa *deviazione* dello sguardo che la fuggitiva teofania di Diana può rinascere “fantasticamente”. È solo a partire da questa presa di *distanza*, non misurabile e perciò meramente ideale (ma non per questo irreali), che la traduzione può non confutare, ma rimandare al suo originale, a ciò che è il radicalmente “altro” da essa, pur essendone al contempo la possibilità e la condizione imprescindibile⁵³. Solo nella sua “perversione” (nel senso proprio di *perversus*, rovesciato, invertito) letteraria, il linguaggio può avvertire tormentosamente il debito contratto con quella sostanza inscambiabile che, escludendosi, lo ha reso possibile. Solo nella traduzione intesa come *pantomima* e *parodia* – in cui il cenno d'imitazione, nel momento stesso in cui somiglia, allontana –, può esibirsi l'originale abitualmente taciuto ma che ogni traduzione porta in sé come il suo silenzioso e segreto passato, come la sua ombra minacciosa e il suo inquietante doppio. Pertanto, quello del Bagno di Diana è un *m thos* che annuncia una prova

⁴⁹ *Ivi*, p. 76.

⁵⁰ M. Blanchot, *Le rire des dieux*, in “La Nouvelle Revue Française”, 151, 1965, pp. 91-105; ed. it. *Il riso degli dèi*, in P. Klossowski, *Le leggi dell'ospitalità*, ES, Milano 2005, p. 345.

⁵¹ P. Klossowski, *Il bagno di Diana*, cit., p. 12.

⁵² *Ivi*, p. 63.

⁵³ Cfr. C. Sini, *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 41.

Il traduttore scellerato

suprema, un *agòn méghistos kai éschatos*, in cui la “cosa stessa” dell’originale, intuita “oltre” il come del suo apparire, si mostra come segno della propria imprevedibile singolarità, della propria nudità, della propria irriducibilità a reificata e mera presenza. Diana esibisce la sua nudità soltanto per poterla poi meglio nascondere. Nella scena del bagno, l’originale si dà proprio in quanto *árrhëton*, nella sua oscurità, senza essere portato alla luce e, così, perduto; tuttavia, nient’affatto “altro” rispetto al *lógos* della sua traduzione, ma neppure riportabile immediatamente alla sua struttura discorsiva. Questa, piuttosto, costituisce la *traccia* di quell’intuizione che non-è e che non può risolvere in sé⁵⁴. Il traduttore, mediante un uso singolare del linguaggio, deve rubare l’*impalpabile segreto* dell’originale, esibendolo come *evidenza palpabile* di un mistero; inseguendo l’ombra portata dall’incomunicabile sul linguaggio, deve differire la “preda” a lui estranea producendola, spostandola ai margini, sull’orlo della presenza. D’altronde, «*abbandonare la preda per l’ombra* non è forse il segreto di tutti i cacciatori? ché i beni terreni sono l’ombra di quelli futuri?»⁵⁵. Atteone, invece, disprezza qualsiasi «liturgia istituita, che adegua e modera nella vita quotidiana il contatto con l’eternità degli dèi e lo preserva da qualsiasi eccesso»⁵⁶. Vero e proprio *iconoclasta*, «cacciatore errante nella *notte oscura*»⁵⁷, egli vuole «*sprofondare nel dio o nella dea*»⁵⁸, vuole, cioè, divenire tutt’uno col suo oggetto e non “ruotare” intorno ad esso, intorno al suo fuoco, introvabile e innominabile. Ostinandosi ad ignorare che agli uomini è dato di sapere nulla di un dio prescindendo dall’equivoca messa in scena del suo demone⁵⁹, egli «si dispone al delirio e, nel contempo, al proprio sacrificio ad Artemide»⁶⁰. La pretesa di Atteone-traduttore di comunicare direttamente con il divino, di identificarsi con la sua forza pulsionale, di “trasmettere” direttamente l’originale anche nella sua incomunicabilità, suona insensata e, come tale, è punita. Preda di un funesto desiderio, Atteone muore a causa della sua visione. «Nessun mortale poté mai possedere simile dea»⁶¹ e «nessuna maschera di cervo potrà mai consentirgli di contemplare con sguardo puro il Bagno di Diana»⁶². Il nostro cacciatore, insomma, fraintende completamente le attitudini venatorie di Diana e quanto esse comportano. Egli crede davvero afferrabile la vergine nella deità inafferrabile, «crede davvero che Diana sia “stanca di cacciare”, che “sudi”, che avverta il bisogno di “rinfrescarsi”. Crede sia giunto il momento di dimostrare in modo inconfutabile la *presenza reale*»⁶³. Perciò, Atteone agisce come quei traduttori che, mirando all’esattezza, decompongono l’originale, facendone un’identità

⁵⁴ Cfr. M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, p. 114.

⁵⁵ P. Klossowski, *Il bagno di Diana*, cit., p. 14.

⁵⁶ *Ivi*, p. 41.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 86-87.

⁵⁸ *Ivi*, p. 41.

⁵⁹ Cfr. M. Tasinato, *La curiosità del demone*, cit., pp. 95-96.

⁶⁰ P. Klossowski, *Il bagno di Diana*, cit., p. 43.

⁶¹ *Ivi*, p. 21.

⁶² *Ivi*, p. 87.

⁶³ *Ivi*, p. 32.

fissa e rassicurante. In realtà, Diana non è stanca di cacciare: è il suo dèmone che, *per gioco, mima* in lei il bisogno di riposarsi, di prendere un bagno. Dalla *simulazione*, luogo tipico della traduzione, in cui il fantasma simulato e l'immagine simulante dimorano irriducibilmente a distanza l'uno dall'altro, Atteone ripiomba nella *rappresentazione*, dispositivo orientato ad ordinare e, di conseguenza, a cancellare la differenza, ove egli può "vivere" la verità dell'opera solo sprofondando come soggetto d'esperienza e, quindi, morendo a se stesso. Effimero, infatti, è il regno del "re cornuto": «i cani affondano le zanne nel suo pelame e lo dilaniano, mentre *il re irrorà del suo sangue il fulgido corpo della Vergine*»⁶⁴, la quale, invece, proprio allora «attesta la sua natura intangibile, onde persuaderci ancor più della teofanica realtà delle sue membra»⁶⁵; proprio allora si ritira nella pura invisibilità astratta, raggiungendo così il suo maggiore potere di evocazione⁶⁶.

La leggenda narra, poi, che i cani di Atteone, avendolo sbranato sotto forma di cervo, presero ad errare alla ricerca del volto del padrone e si quietarono soltanto quando l'ebbero riconosciuto in una statua eretta su un pendio roccioso. Il *Bagno di Diana* termina così come ha inizio. L'avventura di Atteone comincia dall'immagine *muta* del dipinto, dall'enigmaticità del testo originale, che colpisce il traduttore, producendo in lui il *thaumázein* e la *curiositas*, e finisce con il *gesto muto* della statua pietrificata, espressione di quella riserva nell'identico che è in grado di sospendere il discorso, rivelando quanto sfugge alla coscienza⁶⁷. «Così – dice Klossowski – un simulacro immortalò l'amore della verità di colui che rifiutava il simulacro...»⁶⁸, che rifiutava, cioè, che potesse fare esperienza dell'immediatezza dell'originale solo in quanto «trastullo della curiosità di un dèmone»⁶⁹.

In sintesi, fra il traduttore e l'oggetto da tradurre «si viene ad instaurare una sorta di sfida, un incessante inseguimento che mira a soddisfare la curiosità, [...] ad assicurare un contatto diretto con ciò che affascina, a colmare insomma la distanza che separa l'occhio dalla sua preda»⁷⁰. Ma il tentativo del traduttore di percorrere lo spazio di tale distanza non può avvenire «attraverso un processo di svelamento, [...] mediante cioè una spoliatura che conduca ad una visione esatta, integrale, completa e senza veli della verità»⁷¹. Al contrario, può avvenire solo attraverso un *analogo* demonico della verità incomunicabile dell'opera, attraverso, cioè, una parola perversa che, «a forza di rivelare, si vela, e a forza di descrivere, non mostra, ma nasconde ciò che mostra sotto la molteplicità di una descrizione puramente (impuramente) parlata»⁷².

⁶⁴ *Ivi*, p. 103.

⁶⁵ *Ivi*, p. 13.

⁶⁶ Cfr. M. Blanchot, *Il riso degli dèi*, cit., p. 359.

⁶⁷ Cfr. F. Garritano, *Il soggetto in Pierre Klossowski*, cit., p. 74.

⁶⁸ P. Klossowski, *Il bagno di Diana*, cit., p. 110.

⁶⁹ M. Tasinato, *La curiosità del demone*, cit., p. 99.

⁷⁰ R. Chiurco, *Le vancanze dell'io: visione ed attesa in Klossowski*, in AA.VV., *Klossowski prossimo mio*, cit., p. 106.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² M. Blanchot, *Il riso degli dèi*, cit. p. 358.

Il traduttore scellerato

2. Lo stratagemma demonico: il doppio gioco del simulacro

Se il mito di Diana ed Atteone ci ha permesso sin qui di impostare il rapporto fra il traduttore e la lingua da tradurre, è ora necessario visitare più da vicino lo spazio della traduzione, e ciò è possibile meditando ancora sulla natura demonica dell'immagine e sugli stratagemmi della rassomiglianza in Klossowski.

In un colloquio tra l'artista Rémy Zaugg e Pierre Klossowski⁷³, riportato nel catalogo della mostra realizzata a Berna nell'estate 1981 e intitolata *Simulacra*, Klossowski fa riferimento ad un passo dell'*Asclepius* di Ermete Trismegisto, citato da Agostino nel *De civitate Dei*:

Nell'impossibilità di creare un'anima per animare i simulacri degli dèi, si invocano le anime dei dèmoni e degli angeli e le si rinchiusero nelle immagini sacre, affinché gli idoli, proprio grazie a queste anime, avessero il potere di fare il bene e il male⁷⁴.

Secondo Ermete, l'artista può produrre delle statue solo seducendo delle forze demoniche invisibili e collocandole all'interno di realtà visibili, che hanno un corpo e una materia e che, sottomesse a quegli spiriti, diventano "quasi animate". Le statue visibili e tangibili sono corpi nei quali sono stati invitati ad albergare degli spiriti. Ma, continua Klossowski,

affinché comprenda meglio in cosa l'argomento del Trismegisto mi riguarda ancora, a me che fabbrico dei simulacri alla mia maniera, ricorderò solamente che si fonda sull'impossibilità di "creare un'anima" capace di animare l'oggetto inerte che è il simulacro; che esso dunque nega all'artista il mezzo di agire per la sua sola soggettività e non attribuisce che alla complicità di una forza demonica l'azione morale dell'oggetto visivo prodotto dall'artista⁷⁵.

I demoni "invocati" non sono altro che le ipostasi delle forze ossessive che agiscono nell'artista, il quale può ottenere l'effetto da lui desiderato soltanto «se mantiene l'ipotesi di un mondo demonico *analogo* a queste forze, al punto di trattare ogni movimento dell'anima come correlativo a qualche movimento demonico»⁷⁶. Ciò deve costituire «l'imperativo stesso della suggestione visiva»⁷⁷ che persegue ogni artista e che consente «di cogliere in modo a-concettuale ciò che avviene nell'anima, per poi dare origine alla rassomiglianza in termini di opera, cioè di immagini in cui è portato alla luce l'indiscernibile»⁷⁸. Per Klossowski,

⁷³ P. Klossowski, *Entretien avec Remy Zaugg*, in *Simulacra*, Kunsthalle Berne 1981; ed. it. *Simulacra*, in *Simulacra. Il processo imitativo nell'arte*, a cura di A. Marroni, Milano, Mimesis 2002; ripreso con il titolo di *Retour à Hermès Trismégiste*, in *La Ressemblance*, Ryôan-ji, Marseille 1984, pp. 93-97; ed. it. *Ritorno ad Ermete Trismegisto*, in *La Rassomiglianza*, Sellerio, Palermo 1987, pp. 92-96.

⁷⁴ Agostino, *De civitate Dei*, VIII, 24.

⁷⁵ P. Klossowski, *Simulacra*, cit., p. 46.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ F. Garritano, *Il soggetto in Pierre Klossowski*, cit., p. 77.

dunque, l'anima umana deve essere considerata come una «topologia mentale»⁷⁹, in cui il *pathos* è concepito come un *topos*, ovvero come «un luogo abitato da potenze esteriori autonome»⁸⁰, le quali, nel ritornare e nel rivisitarla, determinano nell'individuo una pluralità di nature⁸¹. E, allora, riabilitare la demonologia significa per lui «stabilire una *patofania* veritiera, che sia insieme metodo e contestazione»⁸². Anche la traduzione è una patofania, in quanto «riproduce uno stratagemma demonico»⁸³ che insieme esorcizza e comunica l'ossessione intraducibile del traduttore. Tentiamo di scoprire in cosa consista tale stratagemma. Come scrive Klossowski nell'Introduzione al catalogo dell'esposizione alla gallerie Le Bateau-Lavoir del novembre del 1975,

il simulacro [...] è attualizzazione di qualcosa di irrapresentabile o di incomunicabile in sé: propriamente il fantasma nella sua *coercizione* ossessionale. Per segnalarne la presenza – fausta o infausta – la funzione del simulacro è dapprima esorcizzante; ma, per esorcizzare l'ossessione, il simulacro *imita* ciò che egli percepisce nel fantasma⁸⁴.

Come ha ben spiegato Madou,

imitare non significa affatto per Klossowski copiare semplicemente un oggetto percepibile nella realtà. La *mimesis* klossowskiana non è l'imitazione servile del visibile ma la simulazione dell'irrapresentabile. Imitare consiste qui nel sedurre un modello invisibile, catturare una potenza irrapresentabile, facendo ricorso all'impostura, e attiarla nello spazio del simulacro, dove chiederà in prestito agli schemi stereotipati della rappresentazione convenzionale la fisionomia sotto la quale infine consentirà che ci appaia⁸⁵.

⁷⁹ P. Klossowski, *Entretien avec Alain Arnaud*, in *La Ressemblance*, cit.; ed. it. *Conversazioni con Alain Arnaud*, in *La Rassomiglianza*, cit., p. 103.

⁸⁰ *Ibidem*. Cfr. *ivi*, p. 105: «L'anima è sempre abitata da qualche potenza, buona o cattiva. Non è da quando le anime sono abitate che esse sono malate: è da quando non sono più abitabili. La malattia del mondo moderno è che le anime non sono più abitabili, e che esse ne soffrono!». Imprescindibile è la rilettura klossowskiana della filosofia di Johann Georg Hamann, del quale tradusse nel 1948 le *Meditazioni bibliche*. Il teologo luterano, che difendeva il *cosmos liturgico* dall'ambiente ostile del razionalismo kantiano preparando così l'arsenale kierkegaardiano, sentiva la storia biblica come una profezia che si compie non solo nella Storia, ma nell'anima di ciascun eletto. «Amo il Cristianesimo come una dottrina appropriata alle mie passioni» (*Les Méditations bibliques*, cit., p. 31), scriveva il Mago del Nord; «Esposta all'influenza perpetua di altri spiriti, la nostra anima è in connessione con questi ultimi. È ciò che rende il nostro proprio *Sé* indiscutibilmente problematico che non possiamo ben riconoscerlo né discernerlo né determinarlo noi stessi» (*ivi*, p. 34). Cfr. J. Mehlman, *Literature and Hospitality: Klossowski's Hamann*, in "Studies in Romanticism", 2, 1983, pp. 329-347.

⁸¹ Sulla *passione* come modo in cui l'intensità si esprime all'interno del soggetto-supporto, una sorta di risonanza abissale, cfr. P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969; ed. it. *Nietzsche e il circolo vizioso*, nuova ed. riveduta a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2013, pp. 107-128.

⁸² *Id.*, *Conversazioni con Alain Arnaud*, cit., p. 103.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Id.*, *Du tableau en tant que simulacre*, in *La Ressemblance*, cit.; ed. it. *Del quadro come simulacro*, in *La Rassomiglianza*, cit., p. 74.

⁸⁵ J.-P. Madou, *Démons et simulacres dans l'oeuvre de Pierre Klossowski*, Klincksieck, Paris 1987, p. 88.

Il traduttore scellerato

In questa funzione doppia – propria della statuaria classica, in cui si riproduceva la fonte del terrore per neutralizzarla, ristabilendo così l'equilibrio della norma –, il simulacro pronuncia *imitativamente* ciò che egli tende a riprodurre – il *motivo* o *soggetto*, ovvero l'*indicibile* o il *non-mostrabile*, che hanno determinato la messa in opera dell'artista –, «assumendo, per poi rivoltarli a profitto della sua imitazione, gli stereotipi istituzionali, dunque, convenzionali, del *dicabile* e del *mostrabile*»⁸⁶, ovvero quegli «schemi normativi della nostra percezione visuale, tattile o auditiva»⁸⁷, che condizionano la nostra prima ricettività e che, istituzionalizzati, servono a prevenire la loro minima alterazione ad opera di qualche percezione o ricettività fantasmagorica, mostruosa o perversa⁸⁸. «È a partire da questa prevenzione – scrive Klossowski – che comincia il doppio gioco del simulacro»⁸⁹. Se lo stereotipo è, per definizione, il segno quotidiano, moneta di scambio e insieme garanzia di riconoscimento nel circuito della comunicazione, la sua parodia produce degli effetti di estraneità e di rottura, necessari all'apparizione del fantasma⁹⁰. Infatti, gli stereotipi, che sono «dei residui di simulacri fantasmatici caduti nell'uso corrente»⁹¹, svuotati del loro contenuto, sono tuttavia «suscettibili di una interpretazione idiosincratica, ovvero sproporzionata in rapporto allo schema percettivo, adatto dunque a far risorgere un fantasma occultato dalla usuale stereotipata»⁹². È ciò che fa il simulacro, il quale è una *pratica parassitaria* che «presuppone il regno degli stereotipi prevalenti»⁹³, il regno dell'universalità dell'astratto, il «codice dei segni quotidiani»⁹⁴, nel quale esibisce quella strana *dissonanza* della cosa con se stessa che la percezione normale – la quale soggiace al principio di contraddizione, che esclude ogni ambiguità possibile e mira a produrre un senso comunicabile – annulla. Senza gli stereotipi della sintassi, senza gli schemi convenzionali della retorica e la fissità dei segni quotidiani, il dispositivo *eretico* del simulacro non potrebbe attualizzare la presenza fantasmatica dell'originale. Infatti, come scrive Garritano, «un'eresia è tale se appunto esiste una norma»⁹⁵ ed è entrando in rapporto con questa che il simu-

⁸⁶ P. Klossowski, *Del quadro come simulacro*, cit., p. 74.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 75.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Cfr. J.-P. Madou, *Démons et simulacres dans l'oeuvre de Pierre Klossowski*, cit., p. 72.

⁹¹ P. Klossowski, *Del quadro come simulacro*, cit., p. 75.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Id., *Protase et Apodose*, in "L'Arc", 43, 1970; ripreso in *De l'usage des stéréotypes et de la censure exercée par la syntaxe classique*, in *La Ressemblance*, cit.; ed. it. *Sull'uso degli stereotipi e sulla censura esercitata dalla sintassi classica*, in *La Rassomiglianza*, cit., p. 14.

⁹⁵ F. Garritano, *Il soggetto in Pierre Klossowski*, cit., p. 266. Anche la scrittura sadiana attesta che solo il mantenimento della "norma" assicura la tensione necessaria all'oltraggio. In Sade la sottomissione alla forma convenzionale della comunicazione serve da supporto a un gesto sovversivo. Sade, cioè, accetta il discorso, lo sistematizza fino all'estremo, facendo così della ragione una dimensione dell'aberrazione, uno strumento della mostruosità. Cfr. P. Klossowski, *Sade mon prochain précédé de Le philosophe scélérat*, Seuil, Paris 1967; ed. it. *Sade prossimo mio preceduto da Il filosofo scellerato*, ES, Milano 2003, pp. 44-48.

lacro può predisporre come «via di fuga dinanzi a qualsiasi possibilità di sintesi dialettica»⁹⁶. Il simulacro, infatti, «non simula efficacemente la costrizione del fantasma se non esagerandone gli schemi stereotipi: esagerare lo stereotipo ed accentuarlo è accusare l'ossessione di cui esso è la replica»⁹⁷. In quanto censura l'esperienza singolare, incomunicabile e inalienabile, «lo stereotipo ha una funzione di interpretazione occultante. Ma, se lo si accentua a dismisura, lui stesso opererà la critica della sua interpretazione occultante»⁹⁸:

Praticati nel giusto modo, gli stereotipi istituzionalizzati (della sintassi) provocano la presenza di ciò che essi circoscrivono; le loro circonlocuzioni occultano l'incongruità del fantasma e, allo stesso tempo, delineano la sagoma della sua opaca fisionomia. Donde, l'effetto di sproporzione tra l'incongruità fantasmatica e la sua localizzazione nei termini stereotipati che la mostrano col pretesto di dissimularla⁹⁹.

Si coglie qui tutta la potenzialità rivoluzionaria della “schizofrenia” del simulacro, capace di inventare nella lingua quotidiana un inceppamento di codice che ne sia il “negativo” efficace. Infatti, l'istrionismo del corpo senza organi (neutro e polivalente) del demone è in grado di fare un uso *inclusivo, illimitato e affermativo* di quella che Deleuze chiama *sintesi disgiuntiva*, e che segna tutta l'opera di Klossowski, ovvero di quella forma di disgiunzione che, restando disgiuntiva, lega due termini distinti ed esclusivi, e che, pertanto, li afferma nella loro distanza, come se si trattasse di una contraddizione non-contraddittoria, di una relazione che separa riunendo¹⁰⁰. Su di essa si fonda l'esercizio schizoide del *solecismo*, di quella pratica che «non viola, propriamente parlando, il regolamento sintattico, ma ne perverte l'uso»¹⁰¹. Klossowski collega tale termine all'*Institutio oratoria* di Quintiliano¹⁰², che glossa come segue: «Ritengono alcuni che anche nel gesto vi sia solecismo ogni qual volta, con un cenno del capo o della mano, si lascia intendere il contrario di quel che si dice»¹⁰³. Il solecismo è la fissazione *nella parola* del malinteso, della contraddizione, della sconnessione tra il gesto e la parola, tra la sua postura e il senso. E il traduttore deve avvalersi della potenza di questa *anomalia* insita nel linguaggio per indicare la continua discordanza tra la volontà di comunicare e la significazione manifesta dei termini utilizzati, tra ciò che egli si propone di comunicare e ciò che dà a intendere. Il traduttore deve mostrare

⁹⁶ F. Garritano, *Il soggetto in Pierre Klossowski*, cit., p. 271.

⁹⁷ P. Klossowski, *Del quadro come simulacro*, cit., p. 76.

⁹⁸ Id., *Conversazioni con Alain Arnaud*, cit., p. 100.

⁹⁹ Id., *Sull'uso degli stereotipi e sulla censura esercitata dalla sintassi classica*, cit., p. 5.

¹⁰⁰ Cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *La synthèse disjonctive*, in “L'Arc”, 43, 1970, pp. 54-62.

¹⁰¹ J. Decottignies, *Klossowski, romancier du défi*, in *L'écriture de la fiction*, PUF, Paris 1979, p. 178. Cfr. anche Id., *Syntaxe et solécisme*, in “Littérature”, 26, 1977, pp. 4-9.

¹⁰² Cfr. Quintiliano, *Institutio oratoria*, I, V, 10: «In gestu nonnulli putant idem vitium inesse, quum aliud voce, aliud nutu vel manu demonstratur».

¹⁰³ P. Klossowski, *La Révocation de l'Édit de Nantes*, Minuit, Paris 1959; ed. it. *La revoca dell'Editto di Nantes*, in *Le leggi dell'ospitalità*, cit., p. 19.

Il traduttore scellerato

come il corpo della lingua sia capace di *gesti sospesi*, punti di disequilibrio tra le intensità e le intenzioni, i quali, facendo intendere il contrario di ciò che indicano, introducono nel linguaggio, il dilemma, l'esitazione, «quella *suspense* che contraddistingue ogni momento della differenza»¹⁰⁴.

Perciò, per “restituire” il fantasma, per ridestare l'eco dell'originale, occorre guastare il codice convenzionale dei segni quotidiani, rompere gli stereotipi, «disarticolare la sintassi»¹⁰⁵, «decomporre le forme»¹⁰⁶. È quanto mette in atto Klossowski nella sua splendida traduzione dell'*Eneide* virgiliana¹⁰⁷, laddove nel francese, lingua priva del carattere *flessivo* reso sensibile dalle declinazioni, introduce «l'aspetto dislocato della sintassi, proprio non solo della prosa ma della prosodia latina»¹⁰⁸ – che non può essere affatto trattato «come un arbitrario guazzabuglio ricomponibile secondo la nostra logica grammaticale»¹⁰⁹ –, facendo ricorso a degli espedienti *equivalenti*, quali le *inversioni*:

Ho lavorato soprattutto sulle inversioni per salvaguardare le immagini, sforzandomi di far passare nella lingua francese ciò che essa rifiuta in nome delle convenzioni¹¹⁰;

le *posposizioni* e gli *spostamenti*:

Staccando l'attributo dal sostantivo, annunciandolo mediante il suo complemento, ne risulta una messa in scena di immagini assolutamente differente¹¹¹.

Il traduttore è, dunque, «un uomo strano, nostalgico, che sente nella sua lingua come mancanza tutto ciò che l'opera originale (che non può del resto raggiungere perché non vi risiede, eterno ospite che non la abita) gli preannuncia sotto forma di affermazioni presenti»¹¹². E, tuttavia, se nella traduzione si esprime l'affinità delle lingue, ciò non ha luogo per una vaga somiglianza della riproduzione e dell'originale¹¹³. Sarebbe assurdo riprodurre in modo ingenuo e servile le posposizioni, le inversioni, gli spostamenti dell'originale, facendo della traduzione un “calco”, un “parola per parola”. Come giustamente osserva Berman, «*quel che viene “tradotto” è il sistema globale delle inversioni, posposizioni, spostamenti,*

¹⁰⁴ G. Deleuze, *Klossowski ou les corps-langage*, in *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969; ed. it. *Klossowski o i corpi-linguaggio*, in *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 247.

¹⁰⁵ P. Klossowski, *Sull'uso degli stereotipi e sulla censura esercitata dalla sintassi classica*, cit., p. 5.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Cfr. M. Foucault, *Sur la traduction de l'Énéide*, in “L'Express”, 29 agosto 1964, pp. 21-22; P. Leyris, *L'Énéide restituée*, in “Mercure de France”, dicembre 1964, pp. 666-672.

¹⁰⁸ P. Klossowski, *Préface*, cit., p. XI

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ J.-E. Hallier, *Un entretien avec Pierre Klossowski nouveau traducteur de L'Énéide*, in “Le Monde”, 8 agosto 1964, p. 7.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² M. Blanchot, *Tradurre*, cit., p. 85.

¹¹³ Cfr. W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 44.

e non la loro distribuzione fattuale»¹¹⁴. La traduzione «non riproduce la fatticità dell'originale, ma la logica che presiede all'organizzazione di tale fatticità [...] là dove la lingua traduce lo permette, nei suoi punti non-normati (che allo stesso tempo essa rivela)»¹¹⁵. Esistono, infatti, due tipi di traduzione-“ripetizione”: una disperata, soggiacente alla logica dello scambio tra equivalenti, che ha l'esattezza come criterio e che implica soltanto la somiglianza, anche estrema; e una salutare, la quale, rivolgendosi a qualcosa di singolare, di impermutabile e di differente, riesce nella “riproduzione” a liberarsi della reiterazione. La ripetizione del traduttore non consiste nella riproduzione dell'identico o nell'equivalenza del simile, ma nella produzione dell'intensità del differente¹¹⁶. Il traduttore, dunque, ricerca «il non-normato della lingua materna per introdurre la lingua straniera e il suo dire»¹¹⁷, ossia ricerca nella propria lingua «le maglie, i buchi attraverso cui possa accogliere – senza troppa violenza, senza lacerarsi troppo – la struttura della frase»¹¹⁸ dell'originale.

Così, come scrive Blanchot, il traduttore «è il segreto padrone della differenza delle lingue, non abolita ma utilizzata per destare nella propria, apportandovi cambiamenti violenti o sottili, una presenza di ciò che vi è di differente, originariamente, nell'originale»¹¹⁹. La traduzione, continua Blanchot,

non è assolutamente destinata a far sparire la differenza di cui è, al contrario, il gioco: vi fa continuamente allusione, la dissimula, ma, talvolta rivelandola e spesso accentuandola, essa è la vita stessa di questa differenza, vi trova la propria nobile funzione, anche la sua fascinazione, quando arriva a congiungere orgogliosamente le due lingue con una forza unificante che le è propria e simile a quella di Ercole che accosta le due rive del mare¹²⁰.

¹¹⁴ A. Berman, *L'Énéide de Klossowski*, in *La traduction et la lettre ou l'auberge de lointain*, Seuil, Paris 1991; ed. it. *L'Eneide di Klossowski*, in *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, Quodlibet, Macerata 2003, p. 109.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 118.

¹¹⁶ Cfr. G. Deleuze, *Klossowski o i corpi-linguaggio*, cit., pp. 253-254.

¹¹⁷ A. Berman, *L'Eneide di Klossowski*, cit., p. 110. Come scrive Rudolf Pannwitz, citato da Benjamin (*Il compito del traduttore*, cit., p. 51), «l'errore fondamentale del traduttore è di attenersi allo stadio contingente della propria lingua invece di lasciarla potentemente scuotere e sommuovere dalla lingua straniera. Egli deve, specie quando traduce da una lingua molto remota, risalire agli ultimi elementi della lingua stessa, dove parola, immagine e suono si confondono; egli deve allargare e approfondire la propria lingua mediante la lingua straniera».

¹¹⁸ A. Berman, *L'Eneide di Klossowski*, cit., p. 110. Lo sguardo oltraggianti, profanatore del traduttore, insomma, deve cercare *pazientemente* «ciò che la lingua traduce – nel suo essere storica – può accettare della lingua tradotta [...] al “momento propizio (il *kairos*)» (*Ibidem*, n. 27). Come spiega bene Starobinski (*L'oeil vivant*, Gallimard, Paris 1961; ed. it. *L'occhio vivente*, Einaudi, Torino 1975, p. 7), nella lingua francese, “regard” «non designa originariamente l'atto di vedere, ma piuttosto l'attesa, la preoccupazione, la guardia, lo sguardo, la salvaguardia [...]. Riguardare è un movimento che mira a riprendere sotto guardia. L'atto del “ri-guardo” non si esaurisce nell'istante, poiché comporta uno slancio che dura, una ripresa ostinata, come se fosse animato dalla speranza di accrescere la propria scoperta o di riconquistare ciò che è sul punto di sfuggirgli».

¹¹⁹ M. Blanchot, *Tradurre*, cit., p. 84.

¹²⁰ *Ibidem*.

Il traduttore scellerato

La lingua traduce è, dunque, radicalmente “esotica”, in quanto in essa la differenza ritorna come uno spettro (*revenant*) con il suo carico di orrore e agisce come un potente corrosivo, rendendola straniera, alienandola senza possibilità di revoca. Nella traduzione una forza, un’alterità straniante si impossessa della lingua, attualizzando qualche cosa che le è inattuale, ma a cui nondimeno essa si presta, in quanto giunge a possedersi solo espropriandosi, ponendosi fuori di sé, sdoppiandosi, riflettendosi. La violenza operata dal simulacro sull’integrità del corpo del linguaggio quotidiano plasmato dalle norme istituzionalizzate, che non mira a distruggere ma a de-costruire, rivela ciò che esso dissimula e attualizza ciò che in esso vi è di più singolare. La lingua si libera, così, degli automatismi dell’uso quotidiano e risorgono in lei delle virtualità, delle possibilità obliate¹²¹, che lasciano intravedere il suo lungo destino. La traduzione si dispiega allora in una «doppia temporalità linguistica»¹²²: per un verso, permette di «ridare alla lingua la memoria della sua storia fino alla sua origine»¹²³, facendola accedere, secondo una *gaia archeologia*, a strati insospettati del proprio essere¹²⁴; per l’altro verso, la apre a un avvenire di possibilità inattese. Il corpo demoniaco della traduzione, soggetto suo malgrado ad una molteplicità infinita di pulsioni, è risucchiato in un vortice di possibilità non contemplate dall’unicità del “corpo privativo” della lingua inteso come luogo stabile di identità¹²⁵.

È in tal modo che «le relazioni reciproche di sonorità cominciano a poter essere recuperate, vale a dire *restituite* a partire da tutti i punti lenti dove il traduttore ha posto le sue parole»¹²⁶. È in tal modo che nella traduzione è possibile “recuperare” la *strumentazione incantatoria* e la *morfologia* dell’originale – «un teatro dove sono le parole a mimare i gesti e lo stato d’animo dei personaggi, così come, attraverso le loro disposizioni, mimano anche gli accessori propri dell’azione»¹²⁷ –, «la ricchezza sonora e la malia dell’immagine»¹²⁸ prodotte dalla giustapposizione e dal contrasto delle parole, dal momento che – come scrive Klossowski – «il vero movimento non è nell’azione, ma nella

¹²¹ Cfr. P. Klossowski, *Conversazioni con Alain Arnaud*, cit., p. 107. Per ragioni di spazio, non è qui possibile prendere in esame *Le leggi dell’ospitalità* di Klossowski, un testo molto complesso, che offre spunti davvero preziosi (quali la *prova dell’estraneo* e la *transustanziazione*) sul tema della traduzione, e sul quale, perciò, ci si riserva di tornare in una prossima occasione.

¹²² A. Berman, *L’Eneide di Klossowski*, cit., p. 115.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Tale programma “poetico” era già implicito nel preambolo de *Il bagno di Diana* (cit., pp. 10-11), laddove Klossowski dice che la nostra antica latinità non è morta: «È in noi che sfolgora l’astro conflagrato, nelle tenebre della memoria, nella vasta notte stellata che ci pervade e che sempre fuggiamo, sotto la luce ingannevole dei giorni. È quando ci affidiamo alla nostra lingua *viva*, sebbene sillabe di lingue *morte* si insinuino tra parole consuete, parole spettro, trasparenti come la fiamma a mezzodi o la luna nell’azzurro del cielo. Ma appena le accogliamo nella penombra dello spirito, esse sfavillano».

¹²⁵ Cfr. V. Chiore, «Teatrale» e «Teatrico» in Pierre Klossowski, in AA.VV., *Klossowski prossimo mio*, cit., p. 87.

¹²⁶ A. Berman, *L’Eneide di Klossowski*, cit., p. 110.

¹²⁷ P. Klossowski, *Préface*, cit., p. XI.

¹²⁸ *Ibidem*.

melodia interna, il quadro negli accordi e nelle immagini contrastanti, ma le stesse immagini scaturiscono dall'urto delle parole [...] in quanto le sillabe da una parola all'altra si scontrano o copulano per un valore di colore o suono»¹²⁹. Attenendosi alla *tessitura* dell'originale, il traduttore può *suggerire* al lettore il gioco della lingua straniera, fargli toccare lo spessore "sensibile" presente in ogni parola, la "materialità" resistente alla trasfigurazione in significato e, in maniera più generale, fargli sentire, attraverso l'impalcatura instabile del suo simulacro, il tracciato dell'insieme¹³⁰.

Una traduzione, allora, si dirà "riuscita" se e solo se il lettore sarà in grado di estrarre dalla sua comunicazione stereotipata l'*emozione* originale. È questo il fine dello *stratagemma demonico* presente nella traduzione, che Klossowski descrive facendo ricorso ad un passo di Tertulliano: «Il dèmone era allo stesso tempo nella cosa che faceva vedere e in colui al quale faceva vedere la cosa». Quella stessa *complicità demonica* che, provata dal traduttore come "esterna" alla sua volontà, provoca in lui la *visione ossessionante* perché persistente di qualcosa, alla quale risponde *l'aspetto sotto il quale* riappare come immagine nella traduzione, «risveglia nel *contemplatore uno stato rispondente a questo aspetto*»¹³¹. Una volta "compiuta" la traduzione, la sua azione tra il traduttore e il suo simulacro, tra il simulacro e il suo contemplatore, è sostenuta dall'«andare e venire di una presenza "demonica", la quale, intensificando lo sguardo e modificando l'oggetto contemplato, lo eccede sempre per non confondersi mai con l'aspetto della sua contraffazione»¹³². Così, il traduttore, ogni volta che lavora ad una traduzione, qualunque ne sia il "motivo", lo fa per «*contraffare* il suo modello invisibile – l'analogo demonico della sua propria emozione – dunque per sedurlo tramite la "rassomiglianza" del suo simulacro e per circoscriverlo così con una figura»¹³³ il cui aspetto agirebbe sul contemplatore allo stesso titolo con cui il modello ha agito sul traduttore. L'occhio del traduttore e l'occhio del lettore si identificano in un istante: l'istante dell'emozione iniziale¹³⁴. È tramite lo sguardo del traduttore che il simulacro della traduzione si appropria del corpo dell'originale e l'originale immaginariamente reale, espropriato del suo corpo, si ricostituisce immaginativamente, teatralmente, sotto lo sguardo del lettore¹³⁵. E, tuttavia, la traduzione, allo sguardo del lettore, conserverà sempre un certo grado di opacità ed equivocità che «fa durare il godimento, ma allo stesso tempo lo sospende, non permette di compierlo, di realizzarlo»¹³⁶. Del resto, «non è il principio universale

¹²⁹ *Ivi*, p. XII

¹³⁰ Cfr. *ibidem*.

¹³¹ Id., *Simulacra*, cit., p. 47.

¹³² *Ivi*, pp. 47-48.

¹³³ *Ivi*, p. 47.

¹³⁴ Cfr. Id., *La décadence du nu*, in *La Ressemblance*, cit.; ed. it. *La decadenza del Nudo*, in *La Rassomiglianza*, cit., p. 70.

¹³⁵ Cfr. *ivi*, p. 69.

¹³⁶ P. Bonitzer, *Pierre Klossowski entre mémoire et mutisme*, in C. Grenier et al. (éd.), *Pierre Klossowski*, La Différence/Centre national des art plastiques, Paris 1990, p. 39.

Il traduttore scellerato

di ogni produzione o creazione ad offrire ad altri il mezzo di riconoscersi e allo stesso tempo a nascondere il proprio fondo?»¹³⁷, dice Klossowski in una conversazione con Alain Arnaud. Così come il quadro o la statua, la traduzione «è la materializzazione di una idiosincrasia»¹³⁸: è un *oggetto*, accessibile ad un grande numero di lettori, i quali possono “riconoscersi”, trovarvi una complicità. Ma raramente vi sarà una totale, piena coincidenza tra queste affinità e le intenzioni del traduttore. Difficilmente il *pathos* del lettore riuscirà a comunicare con quello del traduttore. La traduzione resta sempre una trasposizione, un simulacro, in cui il contenuto del fantasma originario è scomparso a causa della sua materializzazione. Ed è solo in quanto simulacro che la traduzione può soddisfare il lettore che vi si ritrova. *L'universalità del concreto* nel lettore si fonda sul potenziale fantasmatico di ciascuno, nel senso che nella traduzione il lettore ha la possibilità di concretizzare il proprio fantasma¹³⁹. E, allora, se il simulacro, oltre ad obbedire a una regola universale, ossia allo stereotipo degli schemi fondamentali della nostra percezione sensibile, concretizza un fantasma particolare, si comprende come le letture-interpretazioni che se ne daranno saranno infinite¹⁴⁰, ma ciascuna di esse sarà, ogni volta, solo una prospettiva, una proiezione, un oggetto parziale possibile, che cercherà di indicare la “cosa stessa” senza poterla determinare, e che, perciò, il continuo divenire della lingua sempre eluderà¹⁴¹. Infatti, il simulacro, sotto le cui specie materiali traspare l'originale, può agire sul contemplatore solo «in virtù di una *presenza reale* che, *ex opere operato*, ecceda sempre l'opera fabbricata. Da cui l'incessante ricominciare dell'opera ad infinitum...»¹⁴², secondo quella *reiterazione* che soggiace al Bafometto, Principe delle Modificazioni, e che è produttrice di differenze.

¹³⁷ P. Klossowski, *Conversazioni con Alain Arnaud*, cit., p. 107.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ Cfr. Id., *Lettre à Patrick Waldberg*, in P. Waldberg, *Demeures d'Hypnos*, La Différence 1976; ora in C. Grenier et al. (éds.), *Pierre Klossowski*, cit., p. 181.

¹⁴⁰ Secondo quanto scrive Hamann (*Metacritique du purisme de la raison pure*, cit., p. 243), «ciascuno è libero di fare del pugno serrato una mano ampiamente aperta».

¹⁴¹ Cfr. P. Klossowski, *Conversazioni con Alain Arnaud*, cit., p. 108.

¹⁴² *Ivi*, p. 109.



Henri Meschonnic e l'arte del tradurre

Giuseppe D'Acunto

(Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum", Roma)

gdacunto@libero.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 21/12/2018 – Accettato il 5/3/2019 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: Henri Meschonnic: a poetics of translation

Abstract: This essay is dedicated to the concept of translation elaborated by Henri Meschonnic, who sees it as the expression of a semantic conception that draws on the idea of a subsistent continuum between rhythm, syntax and prosody. The consequence is the rejection of all those dualisms which, in this disciplinary sphere, reflect our typical way of thinking through oppositions: the dualism between meaning and signifier, content and form, verse and prose, spoken word and written word. The translation is thus configured as a "re-enunciation" of the original text, thinking that between the language of the latter and that of the text translated a reciprocal communication must be established, productive of inexhaustible resources in terms of otherness and difference.

Keywords: rhythm, significance, subjectivity, decentralization, ethics of translation.

1. Una semantica del continuo; 2. Teoria e pratica del tradurre

1. *Una semantica del continuo*

Con la svolta che, nel Novecento, ha investito il paradigma linguistico dominante, decretando il passaggio dalla lingua al discorso, dalla semiotica del segno alla semantica dell'atto di parola¹, anche la traduzione, trasformandosi, ha preso a dirigersi verso il testo come unità. L'equivalenza tra una lingua e un'altra lingua, da essa, un tempo, ricercata, è stata trasferita al rapporto che corre fra un testo e un altro testo, con in più l'impegno, da parte del traduttore, a portare in primo piano l'alterità linguistica e culturale, come un dato che presenta un alto indice di specificità e di storicità. Siamo in una

¹ Circa i termini di questa svolta, cfr. il nostro *L'istanza del soggetto parlante. Il problema linguistico dell'enunciazione*, Lithos, Roma 2010, pp. 8-93.

fase culturale, inoltre, in cui, proprio in virtù del cambio di paradigma cui si è appena accennato, si incomincia a valorizzare l'oralità della letteratura. E uno degli artefici di tutto ciò è stato proprio l'autore la cui idea del tradurre intendiamo qui approfondire: il linguista, traduttore (della *Bibbia*, in particolare), nonché poeta, Henri Meschonnic (1932-2009). Per lui, la letteratura è, infatti, «la massima realizzazione del discorso e dell'oralità», dove quest'ultima non va confusa, però, con il parlato, ma intesa come quella dimensione in cui si registra «il primato del ritmo e della prosodia nell'enunciazione»². Partiamo, pertanto, dalla definizione di ritmo che ci ha fornito Meschonnic, precisando che proprio quest'ultima ha costituito il punto di partenza del suo lavoro pratico sulla traduzione, nonché della sua riflessione teorica su di essa e, di conseguenza, sul linguaggio³.

Io definisco il ritmo nel linguaggio come l'organizzazione delle marche attraverso cui i significanti, linguistici ed extralinguistici (nella comunicazione orale, in particolare), producono una semantica specifica, distinta dal senso lessicale, e che io chiamo significanza (*signifiance*), ossia i valori propri di un discorso e di uno solo. Queste marche si collocano a tutti i "livelli" del linguaggio: accentuali, prosodici, lessicali, sintattici. Esse costituiscono una paradigmatica e una sintagmatica e, tutte insieme, neutralizzano proprio la nozione di livello. Contrariamente alla riduzione corrente del "senso" al lessicale, la significanza appartiene a tutto il discorso. Essa è in ogni consonante, in ogni vocale e, in quanto paradigmatica e sintagmatica, mette capo a delle serie. Così i significanti sono tanto sintattici quanto prosodici. Il "senso" non è più, lessicalmente, nelle parole. Nella sua accezione ristretta, il ritmo è l'accentuale, distinto dalla prosodia-organizzazione vocale, consonantica. Nella sua accezione più larga, quella cui più spesso faccio riferimento, il ritmo ingloba la prosodia e, oralmente, l'intonazione. Organizzando insieme la significanza e la significazione del discorso, il ritmo è l'organizzazione stessa del senso di esso. E poiché il senso è l'attività del soggetto dell'enunciazione, il ritmo è l'organizzazione del soggetto del discorso nel e attraverso il suo discorso⁴.

Da questo passo si evince chiaramente una critica nei confronti della semiotica, nonché un rifiuto della tesi relativa alla doppia articolazione del linguaggio, al livello sia dei fonemi (seconda articolazione), sia dei morfemi e delle parole (prima articolazione). In altri termini, non si dà mai un dualismo, nel segno, fra significato e significante, nonché, in un testo, fra contenuto e forma, ma si dà, invece, una «significanza» che, in quanto si articola come un

² H. Meschonnic, *Poétique du traduire*, Verdier, Lagrasse 1999, pp. 74 e 117.

³ Cfr. H. Meschonnic, *Il ritmo come poetica. Conversazioni con Giuditta Isotti Rosowsky*, Bulzoni, Roma 2006, p. 33.

⁴ H. Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Verdier, Lagrasse 1982, pp. 216-217. Sul ritmo come «un concetto dal quale dipende il linguaggio, [...] che dipende dal linguaggio» e che è, quindi, «un concetto del linguaggio», cfr. H. Meschonnic, *Se la teoria del ritmo cambia tutta la teoria del linguaggio cambia*, tr. it. di F. Scotto, in «Studi di estetica», n. 21, 2000, pp. 11-30: p. 14.

significante generalizzato, multiplo e seriale, produce un senso extralessicale che permea di sé tutto il discorso e che si struttura, appunto, come continuità del ritmo⁵.

Più che il senso, [...] il ritmo trasforma il modo di significare. Quel che è detto cambia completamente a seconda se si tiene conto di esso e della significanza oppure no [...]. Se il ritmo [...] è riconosciuto [...] come l'organizzazione del continuo nel linguaggio, [...] il termine significante cambia di senso, poiché non si oppone più al significato. Il discorso si realizza in una semantica ritmica e prosodica. Una fisica del linguaggio⁶.

E quando si parla di ritmo, esso non va inteso in termini "metrici", ossia come l'alternanza di un tempo debole a un tempo forte, perché così continuiamo a essere dipendenti dal nostro modo tipico di pensare per opposizioni. Ritmo è, piuttosto, quel tratto specifico di un singolo testo, nel cui segno è possibile superare la rigida contrapposizione fra verso e prosa. Non solo, ma, oltre alle dicotomie fin qui elencate – quelle fra significato e significante, fra contenuto e forma, fra verso e prosa – un'altra di esse che, per Meschonnic, è destinata inevitabilmente a cadere riguarda il dualismo fra parola scritta e parola detta, dove il ritmo rappresenta, appunto, la traccia dell'oralità e l'iscrizione della soggettività nella prima. Egli scrive: «quando c'è una poetica del ritmo, non sentiamo un suono, ma un soggetto»⁷.

⁵ Sul concetto di «significanza» di Meschonnic, P. Michon, *Rythme, langage et subjectivation selon Henri Meschonnic* (2010), in <http://rhythmos.eu/spip.php?article32>, ci ricorda che si tratta di una nozione che egli «prende in prestito da Benveniste. Il termine, che esisteva nel Medioevo [...], si era perso a vantaggio di significazione. Si tratta di un'espressione formata sul modello di "significante", ma che dà un nuovo impulso a questa parola nel senso del participio presente. In particolare, Benveniste si sarebbe allontanato da un concetto di significazione riferito al rapporto fra il segno e il suo referente e lo avrebbe sostituito con un altro indicante l'attività stessa del significare». Sull'«effetto di significanza» come «modo di significare nel continuo» o, anche, di «fare senso con il continuo», cfr., inoltre, M. Leopizzi, *Parler poème: Henri Meschonnic dans sa voix*, Schena-Baudry, Fasano (Br)-Paris 2009, cit., pp. 234 e 236. Di quest'ultima autrice su Meschonnic, cfr. anche *Henri Meschonnic dans «tous ses états». Poème, essai, langage*, Hermann, Paris 2012.

⁶ H. Meschonnic, *Poétique du traduire*, cit., pp. 102 e 117. Una ricognizione del concetto di ritmo, dal punto di vista filosofico, filologico-linguistico e poetico, è costituita dal vol. di Aa. Vv., *Ritmo-logia. Il ritmo del linguaggio. Poesia e traduzione*, a cura di F. Buffoni, Marcos y Marcos, Milano 2002. Qui, a Meschonnic sono dedicati due contributi: E. Mattioli, *La poetica del ritmo di Henri Meschonnic*, pp. 15-24 e F. Scotto, "Per parlare tra le parole". *Il ritmo nella poesia e nella traduzione di Henri Meschonnic*, pp. 25-34. Sul punto in questione, cfr., inoltre, H. Meschonnic, *Trattato del ritmo. Dei versi e delle prose* [insieme con G. Dessons], in Aa. Vv., *Traduttologia. La teoria della traduzione letteraria*, a cura di F. Buffoni, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2005, vol. II, pp. 383-403. Qui, il ritmo viene definito come l'«elemento fondamentale» di un testo: «organizzando i discorsi, dà a essi letteralmente forma», nel senso che è ciò che opera «la sintesi della sintassi, della prosodia e dei differenti momenti enunciativi di questo testo» (p. 386).

⁷ H. Meschonnic, *Trattato del ritmo*, cit., p. 398. Circa il motivo secondo cui «il discorso delimita e circonda il soggetto», questa sarebbe una nozione che Meschonnic «condivide con Foucault e Derrida». Cfr. G. Bedetti, *Henri Meschonnic: Rhythm as Pure Historicity*, in «New Literary History», n. 2, 1992, pp. 431-450: p. 431. Inoltre, circa il fatto che, in Meschonnic, i concetti di



Giuseppe D'Acunto

Circoscrivendo la “cosa” su cui verte, propriamente, la traduzione, Meschonnic afferma che essa riguarda «un discorso, non una lingua», ossia consiste in «un sistema discorsivo» che si caratterizza per il fatto di coniugare «il concetto saussuriano di sistema con quello di discorso di Benveniste»⁸. Si tratta dell'invenzione di una maniera di dire che, incidendo sulla lingua in cui si esplica, si dispiega, a sua volta, come «trasformazione di una forma di linguaggio in una forma di vita e di una forma di vita in una forma di linguaggio»⁹.

È l'invenzione di una specificità: un soggetto è inventato dal suo discorso nel medesimo tempo in cui il discorso è inventato dal suo soggetto. Il che [...] significa l'invenzione di una storicità, di un'attività di linguaggio che continua ad agire anche dopo secoli¹⁰.

Il punto è che la traduzione, per come è stata concepita e praticata tradizionalmente, ossia a partire da un modello che assegna il primato al semiotico, proprio perché spezza l'unità fra significato e significante, si involupa in tutta una serie di dilemmi fittizi e completamente arbitrari. Quelli, ad esempio, fra traduzione libera e traduzione fedele. E fedele, a sua volta, al senso oppure alla lettera. Ora, la semantica seriale di Meschonnic – basata sull'idea di un *continuum* che sussiste fra ritmo, sintassi e prosodia – si tira fuori da tutto ciò. E questo perché essa non concepisce la traduzione né come comunicazione, né come comprensione. Nel primo caso, perché – come si è già visto – destituisce di qualsiasi primato il senso, per assegnarlo alla «forza»¹¹. Nel secondo, perché, se tradurre significa comprendere, allora, «tutto diventa traduzione, anche l'espressione di un pensiero in parole»¹².

soggetto e di ritmo, oltre che di senso, «non sono da pensare separatamente l'uno dagli altri», cfr. V. Vierhöver, “*Lire le rythme*”. *Henri Meschonnic's Theorie und Praxis des Lesens*, in «Interval(le)», n. 7, 2015, pp. 40-61: p. 46.

⁸ H. Meschonnic, *Il ritmo come poetica*, cit., pp. 42 e 55. Naturalmente, quando Meschonnic parla di Saussure, intende, in particolare, quello degli *Scritti inediti di linguistica generale* (a cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 2005), la cui importanza non sarà mai, per lui, sopravvalutata abbastanza. Qui, due sono le idee direttrici: l'una secondo cui noi disponiamo solo di punti di vista storico-culturali sul linguaggio e l'altra per la quale ogni punto di vista è dotato di una «sistematicità interna», intesa come una «comprensione indefinita dell'infinito del linguaggio». Cfr. *Il ritmo come poetica*, cit., p. 87. Ed è proprio questa seconda idea che egli intende coniugare con la nozione di discorso di Benveniste.

⁹ M. Leopizzi, *Parler poème*, cit., p. 235. Su questa “trasformazione”, come il cardine stesso della teoria antropologica del linguaggio prospettata da Meschonnic, cfr. M. Pajević, *Beyond the Sign. Henri Meschonnic's Poetics of the Continuum and the Rhythm: Towards an Anthropological Theory of Language*, in «Forum for Modern Language Studies», vol. 47, 2011, pp. 304-318.

¹⁰ H. Meschonnic, *Il ritmo come poetica*, cit., p. 43.

¹¹ Pensare la «forza [...] è altra cosa che pensare il senso», leggiamo in H. Meschonnic, *Il ritmo è la profezia e l'utopia del linguaggio*, in «Rivista internazionale di tecnica della traduzione», n. 7, 2003, pp. 1-15: p. 2. Ne discende il privilegio dell'ascolto nella comprensione di che cos'è il linguaggio.

¹² E. Mattioli, *La poetica del tradurre di Henri Meschonnic*, in «Rivista internazionale di tecnica della traduzione», n. 7, 2003, pp. 29-36: p. 33. Su come la «critica del ritmo» concepisce positivamente la traduzione, può essere d'aiuto la formula che dà il titolo al contributo, presente in questa stessa



Henri Meschonnic e l'arte del tradurre

Un altro pregiudizio destinato a essere superato è, inoltre, quello dato dall'idea di intraducibilità. Pregiudizio che muove da quel presupposto inconsistente che postula un'identità assoluta fra testo di partenza e testo di arrivo. Identità che non si dà, perché la traduzione che fa leva sul ritmo implica un'idea di «annessione (*annexion*)», piuttosto che di «decentramento (*décentrement*)». Essa non è mai un punto di arrivo, ma un punto di partenza, in quanto la specificità del discorso letterario consiste, appunto, nel suo «dar luogo ad una rinunciazione»¹³.

Il *décentramento* è un rapporto testuale fra due testi in due lingue-culture fin nella struttura linguistica della lingua, e questa struttura linguistica è valore nel sistema del testo. L'*annessione* è l'annullamento di tale rapporto, l'illusione del naturale, il come-se, come se un testo nella lingua di partenza fosse scritto nella lingua d'arrivo, a prescindere dalle differenze di cultura, di epoca, di struttura linguistica¹⁴.

In sostanza, mentre l'«annessione» si dà come un «trasporto» e come una «cancellazione delle differenze», il «decentramento» si dà, invece, come un «rapporto» e come un'«esposizione» a esse: come un'esplorazione di quell'«alterità infinita dei discorsi» la cui azione la poetica del tradurre «fa leggere in un'altra lingua»¹⁵.

In tal senso, Meschonnic ha parlato di una «traduzione-testo» o anche di «traduzioni che funzionano come opere»¹⁶. Solo a questa condizione ciò che viene tradotto «non invecchia: si trasforma»¹⁷. Che è esattamente il contrario di quanto accade per le traduzioni che si danno esclusivamente come documenti

rivista, di G. Dessons, *Tradurre il ritmo per tradurre il linguaggio*, pp. 17-36. Qui, leggiamo che, tradurre, tenendo conto del ritmo, significa riappropriare la concettualizzazione al «movimento del pensiero nel linguaggio, del linguaggio come pensiero» (p. 23).

¹³ E. Mattioli, *La poetica del tradurre di Henri Meschonnic*, cit., p. 35. Circa il rapporto fra punto di partenza e punto di arrivo, nella traduzione, Meschonnic afferma che, mentre il primo è dato da «quello che un testo fa», il secondo, invece, può consistere solo nel «fare nell'altra lingua ciò che il testo fa». Cfr. *Poetica del tradurre – Cominciando dai principi*, tr. it. di N. Mataldi, in «Testo a fronte», n. 20, 1999, pp. 5-28: p. 18. L'idea di traduzione di Meschonnic è definita come «*source-oriented* in quanto privilegia la lingua di partenza» da C. Cortesi, *Sviluppi recenti della teoria della traduzione*, in «Equivalences», n. 1, 1997, pp. 59-82: p. 70.

¹⁴ H. Meschonnic, *Proposizioni per una poetica della traduzione*, tr. it. di M. Conenna e D. D'Oria, in S. Nergaard, *Teorie contemporanee della traduzione*, Bompiani, Milano 1995, pp. 265-281: p. 268. In merito al concetto di «decentramento», che qui compare, Meschonnic stesso ne indica la fonte (in *Pour la poétique II. Epistémologie de l'écriture, poétique de la traduction*, Gallimard, Paris 1973, p. 411) nella riflessione dell'arabista francese L. Massignon, *Parola data* (1983), a cura di C. M. Tresso, tr. it. di A. Comba e C. M. Tresso, Adelphi, Milano 1995, il quale ne parla come di un «passaggio» da un «sistema di coordinate cartesiane» a un «sistema di coordinate polari ridisposto sul centro assiale dell'altro» (pp. 345-346).

¹⁵ H. Meschonnic, *Il traduttore e l'odio della poetica*, tr. it. a cura di N. Mataldi e M. Sopranzetti, in «Testo a fronte», n. 23, 2000, pp. 29-36: p. 35.

¹⁶ H. Meschonnic, *Proposizioni per una poetica della traduzione*, cit., pp. 269 (ma anche pp. 273, 274, 278, 279) e 266. «Traduzione-testo» in quanto tradurre a partire dalla parola – la quale «non è l'unità del discorso, ma un'unità della lingua» – significa, in realtà, essere «fedeli al segno». Cfr. H. Meschonnic, *Un colpo di Bibbia nella filosofia*, Medusa, Milano 2004, p. 148, ma si veda anche *Il ritmo è la profezia e l'utopia del linguaggio*, cit., p. 12.

¹⁷ H. Meschonnic, *Proposizioni per una poetica della traduzione*, cit., p. 280.



Giuseppe D'Acunto

di un'epoca. Le quali, infatti, sono «soltanto prodotti. Non attività»¹⁸. Tutto ciò, naturalmente, non vuol dire che qualsiasi traduzione è un testo, in quanto, nel caso in cui essa non lo è, questo dipende solo «dalla incapacità del traduttore, non dalla natura del tradurre»¹⁹. E la sua è, in definitiva, proprio una poetica del tradurre, non della traduzione²⁰, dove tradurre è, appunto, un'«attività trans-linguistica» di scrittura che mette capo sempre a una nuova «testualizzazione»²¹ in una lingua determinata. O anche il luogo di osservazione migliore in ordine alle «strategie di linguaggio», «attraverso l'analisi, per un dato testo, delle ritraduzioni successive»²².

Tradurre, anche quello che non è stato ancora mai tradotto, è sempre già un ritradurre. Poiché tradurre è preceduto dalla storia del tradurre.²³

È così che ritradurre non è mai la semplice ripresa di un qualcosa che è stato già tradotto. Lo sarebbe qualora la pratica in questione non fosse assistita da una teoria e quest'ultima, a sua volta, dalla precedente. Una teoria senza pratica è, infatti, «solo un'analisi linguistica di problemi antropologici, che conducevano tutti al tema astratto dell'intraducibile»²⁴. Ciò che il ritradurre deve promuovere è, invece, una trasformazione, nonché un essere-trasformati, nell'«ascolto del continuo [...] tra corpo e linguaggio, tra lingua e pensiero. Solo qui trova anzi la propria giustificazione»²⁵.

Tradurre contiene una poetica e una politica del pensiero, in cui lo statuto del soggetto è capitale.²⁶

¹⁸ H. Meschonnic, *Un colpo di Bibbia nella filosofia*, cit., p. 210. Qui, da cogliere è il richiamo di Meschonnic alla nota distinzione di Humboldt fra *ergon* (prodotto) ed *energheia* (attività). Del primo sul secondo, cfr., in particolare, *Introduction e Penser Humboldt aujourd'hui*, in Aa. Vv., *La pensée dans la langue. Humboldt et après*, a cura di H. Meschonnic, PUV, Saint-Denis 1995, pp. 5-50. Su Meschonnic interprete di Humboldt, cfr., infine, J. Trabant, *Le Humboldt d'Henri Meschonnic*, in Aa. Vv., *Henri Meschonnic, la pensée et le poème*, a cura di G. Dessons, S. Martin e P. Michon, In Press, Paris 2005, pp. 175-186.

¹⁹ E. Mattioli, *Ritmo e traduzione*, Mucchi, Modena 2001, p. 43.

²⁰ Come apprendiamo da H. Meschonnic, *Poetica del tradurre – Cominciando dai principi*, cit., laddove leggiamo: «Parlo di poetica del tradurre, anziché di “poetica della traduzione”, per marcare che si tratta dell'attività, attraverso i suoi prodotti» (p. 7).

²¹ Id., *Proposizioni per una poetica della traduzione*, cit., p. 266.

²² Id., *Poetica del tradurre – Cominciando dai principi*, cit., p. 9.

²³ Id., *Poétique du traduire*, cit., p. 436.

²⁴ Id., *Un colpo di Bibbia nella filosofia*, cit., p. 150 e *Il ritmo è la profezia e l'utopia del linguaggio*, cit., p. 14. Circa i rapporti fra teoria e pratica, in linguistica, cfr. H. Meschonnic, *Poetica della traduzione o teoremi per la traduzione* [insieme con J.-R. Ladmiral], tr. it. di F. Scotto, in Aa. Vv., *Traduttologia*, cit., pp. 331-350, laddove la prima viene presentata come quella «ricerca di strategie, di obiettivi, di nozioni implicite sul linguaggio che le pratiche rivelano e al tempo stesso nascondono. Non il sapere ma la ricerca di ciò che non si sa e che avviene nel linguaggio» (p. 342).

²⁵ Id., *Un colpo di Bibbia nella filosofia*, cit., pp. 150-151 e *Il ritmo è la profezia e l'utopia del linguaggio*, cit., pp. 14-15.

²⁶ Id., *Poétique du traduire*, cit., p. 73.



2. Teoria e pratica del tradurre

Tornando al passaggio che, nell'attività del tradurre, si dà dalla pratica dell'«annessione» a quella del «decentramento», tale passaggio sarebbe scandito, per Meschonnic, da un nome su tutti: Benjamin²⁷. E se tra i due autori in questione ci sono, senz'altro, molti punti in comune circa il modo di intendere il “compito del traduttore”, lì dove le due strade si separano sta nel fatto che, mentre, per il primo, la traduzione è «un atto di linguaggio specifico»²⁸, in cui quest'ultimo si mette in movimento e si fa *continuum*²⁹, per il secondo, invece, in essa, «vi è [...] un fondamento irriducibile al movimento», uno spazio e un tempo puri che stanno «fuori dallo spazio e dal tempo vissuti»³⁰. Per il filosofo tedesco, così, ciò su cui fa leva la traduzione è l'unità-parola, intesa come quel varco che ci fa accedere allo spazio teologico “restaurato” della pura lingua³¹, laddove, per lo studioso francese, si tratta, invece, dell'unità-testo, intesa come un orizzonte plurale, segnato da un'alterità a esso interna e radicalmente storica.

Contraddizione iniziale del traduttore. Più vorrà cancellare la distanza tra le due lingue, più la farà emergere. Più vorrà vedere la naturalezza, più [...] manterrà Babele: la differenza delle lingue come male assoluto del linguaggio. Che è ciò che lui deve nascondere³².

Si parla, qui, di una «contraddizione» che starebbe alla base della pratica del tradurre: essa, mentre, da un lato, non deve obliare le differenze che sussistono fra le due lingue con le quali opera, dall'altro, deve, invece, farle entrare in produttiva comunicazione reciproca. In tal modo, è proprio grazie alla traduzione che una cultura, per il fatto che si espone al confronto con altre culture, accede alla faticosa conquista della propria identità storica.

La poetica della traduzione studia il tradurre, in ciò che è la sua storia, come esercizio di alterità e come messa alla prova della logica dell'identità, nel riconoscimento che all'identità non si perviene se non attraverso l'alterità [...]. La traduzione è, perciò, inseparabile dalla trasformazione delle relazioni interculturali e dalla loro logica [...].

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 36. Sull'idea della traduzione di Benjamin, richiamata frequentemente da Meschonnic nei suoi scritti, di quest'ultimo cfr., in particolare, *L'allegorie chez Benjamin, une aventure juive*, in Aa. Vv., *Walter Benjamin et Paris*, a cura di H. Wismann, Éd. du Cerf, Paris 1986, pp. 707-741.

²⁸ H. Meschonnic, *Poétique du traduire*, cit., p. 69.

²⁹ Sulla traduzione di un testo, nonché sul testo stesso, come movimento, cfr. *ivi*, pp. 168-184. La nozione di movimento del testo si ricollega alle teorizzazioni di F. Apel, *Il movimento del linguaggio. Una ricerca sul problema del tradurre* (1982), tr. it. di R. Novello, Marcos y Marcos, Milano 1997.

³⁰ R. Messori, *Traduzione e spazialità. Henri Meschonnic lettore di Benjamin*, in Id., *La parola itinerante. Spazialità del linguaggio metaforico e traduzione*, Mucchi, Modena 2001, p. 149.

³¹ Cfr. Meschonnic, *Poétique du traduire*, cit., laddove si legge: «Il saggio del 1923 [Il compito del traduttore di Benjamin] rimane all'interno di una concezione del linguaggio non priva di teologia» (p. 126).

³² *Ivi*, p. 436.



Giuseppe D'Acunto

La traduzione è quell'attività completamente relazionale la quale, proprio perché il suo luogo non è un termine ma la relazione stessa, permette più di qualsiasi altra di riconoscere l'alterità in un'identità³³.

Siamo, cioè, alla traduzione non come un'operazione esclusivamente linguistica, specialistica e settoriale, ma come una forma fondamentale di comunicazione interculturale³⁴: come ciò che coincide con quel vasto ambito di interazione fra le culture che Meschonnic ha definito con il termine di «lingua-cultura (*langue-culture*)»³⁵. Una traduzione non lavora semplicemente su un testo o su un idioma, ma su un testo che si dà in quanto tale nel profilo di un idioma determinato, nonché su un idioma che si dà in quanto tale nel profilo di un testo determinato³⁶.

La convergenza verso un'etica della traduzione è, così, il punto in cui la riflessione di Meschonnic si incontra produttivamente con quella di altri due studiosi francesi del problema in questione: Paul Ricoeur e Antoine Berman³⁷. Quest'ultimo si richiama esplicitamente al primo nella sua opera *La prova dell'estraneo*, laddove, rifacendosi a una sua distinzione, da noi già precedentemente incontrata, parla del «decentramento» o del «tradursi-verso» come di «un momento essenziale dell'operazione di traduzione»³⁸.

Da parte sua, invece, Meschonnic critica Berman, il quale, avendo misconosciuto la necessità della poetica, si sarebbe attestato su una posizione “debole”, gettandosi nelle braccia di Heidegger e dell'ermeneutica³⁹. Venendo

³³ *Ivi*, pp. 62 e 191.

³⁴ Sulla traduzione come operazione radicale e interculturale, cfr. E. Riviero, *Cose e parole nella traduzione interculturale*, Borla, Roma 1993. Qui, leggiamo: «La traduzione radicale è ipotizzabile solo come traduzione fra lingue in cui si esprimono culture diverse e quanto più remote fra loro sono le culture, tanto più chiara è la radicalità della traduzione» (p. 231).

³⁵ H. Meschonnic, *Proposizioni per una poetica della traduzione*, cit., p. 270.

³⁶ Per un contributo che mette in rapporto le teorizzazioni sulla traduzione di Meschonnic con la sua pratica fattiva di traduttore, cfr. D. Frescaroli, *Tra pratica e teoria: un'analisi del lavoro traduttivo di Henri Meschonnic*, in Aa. Vv., *Voci della traduzione/Voix de la traduction*, a cura di C. Denti, L. Quaquarelli e L. Reggiani, in «mediAzioni. Rivista online di studi interdisciplinari su lingue e culture», n. 21, 2016.

³⁷ Intorno al tema dell'etica della traduzione, «esiste un discorso che si sviluppa da Meschonnic a Berman a Ricoeur», scrive, infatti, E. Mattioli, *Ricoeur e Meschonnic sulla traduzione*, in «Testo a fronte», n. 29, 2003, p. 34. Dello stesso autore, cfr. anche *L'etica del tradurre e altri scritti*, Mucchi, Modena 2009.

³⁸ A. Berman, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica* (1984), a cura di G. Giometti, Quodlibet, Macerata 1997, p. 238. Nell'altra opera dell'Autore in questione: *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza* (1999), a cura di G. Giometti, Quodlibet, Macerata 2003, egli, richiamandosi alla «poetica del ritmo» di Meschonnic, afferma che il saggio e il romanzo «non sono meno ritmici della poesia. Sono anzi molteplicità intrecciata di ritmi» (p. 50). Berman definisce, inoltre, come «analitica della traduzione» la critica di quest'ultima intesa in senso etnocentrico e ipertestuale. Il che non vuol dire che la traduzione non comporti anche questi due elementi, ma solo che l'essenziale di essa è altrove: nel suo alto profilo etico e poetico.

³⁹ *Poétique du traduire*, cit., p. 63, nota 1. Ad Heidegger, Meschonnic ha dedicato due volumi: *Le langage Heidegger*, PUF, Paris 1990 e *Heidegger ou le national-essentialisme*, Teper, Paris 2007. In quest'ultimo, in particolare, egli studia l'«essenzializzazione» come uno dei modi principali di sig-



Henri Meschonnic e l'arte del tradurre

poi alle riflessioni sulla traduzione di Ricoeur, egli non cita Meschonnic, ma muove proprio dal ripensamento della formula contenuta nel primo titolo, in precedenza citato, di Berman. Tali riflessioni si incentrano sulle «difficoltà» connesse con la pratica della traduzione, «in quanto sfida difficile, talvolta impossibile da affrontare».

Difficoltà precisamente riassunte nel termine prova, nel duplice senso di sofferenza provata e di sperimentazione⁴⁰.

E «prova» è un concetto-chiave anche della teoria della traduzione di Meschonnic, se teniamo presente, almeno, la seguente affermazione:

La teoria non può essere derivata che da una pratica. Le proposizioni qui tentate non devono leggersi indipendentemente dalla prova in cui la teoria si è fatta e continua a farsi⁴¹.

In questo passo, da notare è che, nel segno del concetto di «prova», teoria e pratica della traduzione cooperano sinergicamente «non in funzione del riconoscimento della poetica come scienza», ma, al contrario, «verso una critica che annulla le opposizioni»⁴² e che, soprattutto, esse lavorano a mostrare quel «legame originario che trasforma gli opposti in coappartenenti»⁴³. In altre parole, il tradurre va investito di un compito «decostruttivo», in relazione ai dispositivi teorici e pratici che sono all'opera nel linguaggio. E questo perché tradurre, per lo più, non concerne propriamente il testo, ma una determinata concezione teorica del linguaggio che è sottesa all'esercizio che si sta praticando.

Meschonnic dispone di una formula per configurare questa «prova» nel cui segno la teoria della traduzione si è fatta e continua a farsi attraverso la pratica di essa: «poetica sperimentale», intesa come quella dimensione in cui la poetica generale della traduzione si fonde con la poetica individuale del traduttore. E, ancora una volta, egli concorda qui con Berman, il quale parla, infatti, anch'egli della traduzione nei termini di un'«esperienza»:

nificare usati dal filosofo tedesco, ossia come quel «gioco del linguaggio» che porta i termini «verso la loro massima astrazione e la loro patria mistica» (p. 172). In merito al primo vol., invece, la tr. it. delle pp. 346-381 di esso è: H. Meschonnic, *La poetica, ma la poesia, l'arte*, a cura di E. Mattioli, in «Studi di estetica», n. 33, 2006, pp. 33-73. Su Meschonnic interprete di Heidegger, cfr., inoltre, nel fascicolo appena citato, E. Mattioli, *Henri Meschonnic su Heidegger*, pp. 19-31. Riguardo l'ermeneutica, infine, ricordiamo che essa, per Meschonnic, in quanto «conosce solo il segno, solo il senso», si caratterizza per l'«ignoranza del discorso» e per «l'assenza della poetica». Cfr. *Un colpo di Bibbia nella filosofia. Una sfida etica*, cit., pp. 115 e 87.

⁴⁰ P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia 2001, p. 41.

⁴¹ H. Meschonnic, *Pour la poétique I*, Gallimard, Paris 1970, p. 7.

⁴² G. Vincenzi, *Per una teoria della traduzione poetica*, EUM, Macerata 2009, p. 70.

⁴³ R. Messori, *Linguaggio e spazialità a partire da Meschonnic*, in Aa. Vv., *La nuova estetica italiana*, a cura di L. Russo, Centro Internazionale di Studi di Estetica, Palermo 2001, p. 73.

Giuseppe D'Acunto

Questo è la traduzione: esperienza. Esperienza delle opere e dell'esser-opera, delle lingue e dell'esser-lingua [...]. In altri termini, nell'atto di tradurre è presente un certo *sapere*, un sapere *sui generis* [...]. [U]n sapere proprio⁴⁴.

Un sapere che – secondo quanto abbiamo, in precedenza, già visto – è, propriamente, un non-sapere e che si costituisce in quanto tale come un'«utopia» e come una «profezia» in rapporto a quel residuo di ignoto e di impensato – l'infinito del senso – che non sarà mai catturato dal linguaggio.

⁴⁴ A. Berman, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, cit., pp. 15-16. In tal senso, la traduttologia, in quanto riflessione su un'esperienza, «non è una disciplina obiettiva, bensì un pensiero-della-traduzione» (p. 17). Al riguardo, si ricorderà come, in una citazione da Meschonnic, da noi riportata in precedenza, egli avesse definito la poetica come «un'attività di conoscenza specifica».

Riflessione sulla traduzione con Jacques Derrida

Irene Oggiano (università di Sassari)

ireneoggiano@hotmail.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 12/12/2019 – Accettato il 13/1/2020 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: Reflection on translation with Jacques Derrida

Abstract: This paper proposes a reflection on the theme of translation concerning the Derrida's philosophical system. Starting from the writing theme and the main themes of his thought, the intent is to identify the peculiar characteristics of translation in the movement of the differences, the traces and the deconstruction, to prospect a figure of a good translator like a good heir.

Keywords: Derrida, translation, track, decostruction, *différance*, heredity.

Sommario: 1. Scrittura e traduzione nel pensiero di Derrida; 2. Come si manifesta la tematica della traduzione nel movimento della filosofia derridiana; 3. Come la *différance* ci può aiutare a pensare la traduzione nella *différance* stessa; 4. La potenza del segno e della traccia nella relazione tra opera iniziale e opera tradotta; 5. Il traduttore come erede

1. Scrittura e traduzione nel pensiero di Derrida

Se ci si vuole interrogare sul tema della traduzione ci si deve prima soffermare qualche istante sulla parola e sulla sua significazione, poiché la traduzione e la riflessione su questa iniziano proprio da qui. È nel qui ed ora che il pensiero inaugura per mezzo della parola la riflessione sulla traduzione. Non ci sarebbe dato da pensare altrimenti, se non nell'iscrizione di una lingua che si alimenta di parole con valenze differenti sulla base del contesto, della sintassi e della lingua stessa. Facendo riferimento a Ricoeur diremo che

Le parole diventano piuttosto per la filosofia “eventi di pensiero”, con cui irrompono delle “questioni inedite nello spazio del pensabile”. [...] Le parole sono eventi che immettono questioni inedite nello spazio del pensiero. Di fronte all'altro, la parola non potrà più essere unica, monovalente: non potrà più tentare il dominio del senso¹.

¹ P. Ricoeur, *Percorsi di riconoscimento* a cura di F. Pollidori, Raffaello Cortina editore, Milano 2005, pp. 275 ss.

L'altro diviene il destinatario della parola sin dal suo essere pensata, prima del suo scambio. Viene a costituirsi in uno spazio altro non ancora definito, una dissimmetria feconda come frangente originario dell'evento, dell'accadere del pensiero; a condizione che l'unione non diventi equivalenza paralizzante e che la differenza non sia sterile impossibilità, ma risorsa della pluralità del pensiero, di traducibilità e traduzione.

Le rappresentazioni della lingua sono veramente sorprendenti: esprimere un immenso numero di pensieri con poche sillabe [...] non sarebbe possibile se non potessimo distinguere nel pensiero delle parti alle quali corrispondano parti dell'enunciato, di modo che la costruzione dell'enunciato possa valere come immagine della costruzione del pensiero².

La proposta di pensiero in Derrida, come conseguenza di una incredulità della vita *post mortem*, viene individuata nella conservazione dell'idea attraverso l'affidamento a delle *tracce* scritte, facendo di ogni sua opera un testamento o una confessione. «La morte è l'assenza della vita, bisogna tenerne conto, ed è per questo che si scrive, per firmare una presenza che sin dall'inizio è in via di estinzione»³. Ogni suo testo diviene auto-biografia, e la differenza tra le prime e le ultime opere risiede nella modulazione del regime autobiografico. La scrittura è per il filosofo una modalità che permette alla presenza intesa come Idea di conservarsi attraverso la traccia. La presenza delle cose fisiche nel mondo è transitoria, le idee possono perdurare di più rispetto ad esse, ma a volte può capitare che queste muoiano con il loro pensatore; è necessario dunque che vengano trasmesse anche attraverso la scrittura e la traduzione, per far sì che ciò che è stato non si disperda nel nulla.

La vera presenza è l'idea, non la cosa fisica; ma perché l'idea possa esistere e conservarsi, deve nuovamente affidarsi alle tracce scritte [...]. Di Socrate e delle sue idee non sapremmo niente, nemmeno che è morto, se Platone⁴, nei suoi dialoghi che simulano la parola e – pur condannandola – la scrittura, non ne avesse tramandata l'immagine⁵.

L'opera è qualcosa che una volta lanciata sul mercato letterario “non viene più da me”, la traccia sfugge, cade nel mondo disponibile a un terzo. Questa è la condizione che le permette di divenire letteratura, di pervertire il rapporto tra mittente e destinatario nel momento in cui il destinatario diventa “i destinatari”, un continuo rinvio all'invio, continui invii che nascono dal momento in cui si ha la firma del mittente. «Vi è sopravvivenza da che vi è traccia, in altre parole, il so-

² G. Frege, *Logische Untersuchungen*. Dritter Teil. Gedankengefüge, in “Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus”, 3, 1923; tr. it. *Le connessioni di pensieri*, in Id., *Recherche Logiche*, 3, a cura di M. Di Francesco, Guerini, Milano, 1988, p. 99.; ripreso in Paolo Casalegno, *Brevissima introduzione alla filosofia del linguaggio*, Carocci, Roma 2011, p.20.

³ M. Ferraris, *Jackie Derrida. Ritratto e memoria*, Boringhieri, Torino 2006, cit., p. 38.

⁴ È proprio Platone nella quarta parte del *Simposio* a citare la scrittura nella scala *amoris* come metodo verso l'immortalità.

⁵ M. Ferraris, *Jackie Derrida*, cit., pp.16s.

Riflessione sulla traduzione con Jacques Derrida

pravvivere non è una alternativa alla morte o alla vita, è un'altra cosa»⁶. È l'assenza di orizzonte la condizione dell'evento in sé. Un esempio di evento "inaudito" che accade in assenza di orizzonte potrebbe essere considerato la morte.

Parafrasando queste argomentazioni potremmo anticipare che anche l'evento della traduzione avviene nell'orizzonte dell'impossibilità.

Per me, l'indecidibile (noi potremmo anche sostituire con l'intraducibilità) è la condizione della decisione, traduttiva dell'evento (della traduzione) [...]. Di conseguenza credo che, come la morte, l'indecidibilità, quella che chiamo anche la *destinarrance*, la possibilità per un gesto di non arrivare a destinazione, sia la condizione del movimento del desiderio che altrimenti morirebbe anticipatamente. Ne concludo che l'indecidibile e tutti gli altri valori che gli possono associare sono tutto tranne che negativi, paralizzanti e immobilizzanti. Per me è esattamente il contrario⁷.

La scrittura intesa nella sua accezione più generale è legata alla sopravvivenza *post mortem* e l'esperienza di traduzione in particolare rappresenta per il filosofo un modo per chiamare in causa la pratica della decostruzione.

La parola deriva da un'espressione di Heidegger, "Destruktion", da intendersi come "destrutturazione" e non come "distruzione". Io la uso nel senso di un'analisi dei diversi livelli in cui si stratifica la cultura. [...] Preferirei parlare di affermazione di ciò che è rimosso, più che di ricostruzione. Per sottolineare che la decostruzione è qualcosa di positivo, non di negativo. [...] Certamente la decostruzione non è un fenomeno contemporaneo, si è sempre verificata. Quando un filosofo costruisce un sistema, c'è sempre qualcosa che rimane inconsistente e che finisce per decostruirlo automaticamente. [...] Non si tratta soltanto dell'inaspettato: la decostruzione è l'accadere dell'impossibile, o di ciò che sembrava impossibile⁸.

Attraverso questo movimento avviene la vera traduzione che da modo a un'Idea di sopra-vivere con essa.

Un testo vive solo se sopra-vive, e non sopra-vive che a patto di essere ad un tempo traducibile e intraducibile. Totalmente traducibile, sparisce come testo, come scrittura, come corpo della lingua. Totalmente intraducibile, anche all'interno di ciò che si crede essere una lingua, muore subito dopo⁹.

Il successo di cui ha beneficiato Derrida alla fine degli anni '70 negli Stati Uniti, in Italia e in Europa in generale è molto particolare; la sua esposizione è legata in maniera irriducibile all'idioma francese, e la sua scrittura idiomatica

⁶ J. Derrida, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, l'Aube, La Tour d'Aigues, 1999; tr. it. a cura di A. Cariolato, *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, Nottetempo, Roma 2004, p. 65.

⁷ J. Derrida, *Sulla parola*, cit., p. 67.

⁸ P. Odifreddi, in "La Repubblica" del 3 Luglio 2002.

⁹ J. Derrida, *Deconstruction and Criticism*, The Seabury press, New York 1979; tr. fr. *Sur-vivre*, Parages, Galilée, Paris 1986; *Sopra-vivere*, a cura di G. Cacciavillani, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 43-44.

rende difficile la traduzione; paradossalmente i suoi testi considerati come tra i più intraducibili in realtà sono quelli che superano maggiormente le frontiere. Questa constatazione avvalorata la tesi che viene qui sostenuta, secondo la quale, è nell'orizzonte dell'impossibilità che accade l'evento della traduzione. Derrida coglie in questa impossibilità della traduzione, nell'intraducibilità, la possibilità del suo esistere e alimentarsi. Vi è traduzione solo là dove vi è intraducibilità.

2. Come si manifesta la tematica della traduzione nel movimento della filosofia derridiana

Avendo visto cosa intenda Derrida per scrittura e per traduzione, è opportuno ora domandarsi in che senso la tematica della traduzione si manifesta nel pensiero del filosofo e come la struttura stessa di quest'ultima ci possa aiutare a comprendere meglio la sua filosofia. Sostengo in primo luogo la necessità di tener conto del fatto che sia l'atteggiamento decostruttivo della pratica di traduzione sia la scrittura nel senso più generale del termine, vengono sempre attraversati da un movimento di differenza, e la traduzione si manifesta proprio in questo limite.

Il testo diviene in Derrida un campo aperto per il conflitto differenziale che non deve essere velato da una cattiva metafisica o riconciliato in un *Aufhebung*, ma deve tremare e scandirsi in un gesto decostruttivo che mostra i suoi limiti divenuti risorsa grazie ad una azione trasversale. Questo meccanismo che ci permette di passare *di traverso* tra due estremità sterilizzanti, è lo stesso che alimenta tutto il sistema derridiano, a partire dall'analisi condotta al limite tra fonema e grafema, procedendo con la tematizzazione della problematica della *différance* e della decostruzione, fino ad arrivare al tema dell'eredità. Anche la traduzione viene attraversata da questo movimento differenziale e i due limiti sono, come già anticipato, da un lato la traducibilità totale e dall'altro intraducibilità assoluta; per quanto riguarda il rapporto oralità e scrittura che egli analizza viene utilizzata la *différance* per spiegare il limite tra significante e significato nelle loro differenze; nella decostruzione si tratta di trovare una via tra decostruzione nel senso distruttivo del termine e ricostruzione; infine nell'eredità, si supera trasversalmente l'opposizione tra il degno erede e l'archivista. Se la base di partenza comune è il sistema di differenze, in cosa consiste la *différance*? Come dobbiamo intendere l'equilibrio tra i due estremi di traducibilità e intraducibilità nel caso della traduzione? Risponderemo a questo interrogativo valutando le affinità tra la pratica di traduzione, la *différance* stessa, la decostruzione e infine l'eredità.

3. Come la *différance* ci può aiutare a pensare la traduzione nella *différance* stessa

Tutte le strutture sopracitate hanno in comune l'atto differenziale o più propriamente potremmo dire che hanno a che fare con la problematica della *différance* intesa come limite. Vediamo ora in cosa consista il medium della

Riflessione sulla traduzione con Jacques Derrida

différance a partire dalla scrittura per poi ripercorrere tutte le tappe citate: decostruzione, traduzione e eredità.

Il particolare statuto che la *différance* assume è dato dalla vocale *a* in essa contenuta. Nella *différance* vi è una «trasgressione silenziosa dell'ortografia»¹⁰. In Derrida questo intervento grafico non è puramente casuale, ma funzionalmente necessario per parlare del rapporto tra oralità e scrittura. Riportando le sue parole:

Ricordo dunque, in modo del tutto preliminare, che questo discreto intervento grafico non è stato fatto innanzi tutto semplicemente per scandalizzare il lettore o il grammatico, ma è stato calcolato nel processo scritto di un problema sulla scrittura. [...] questa differenza grafica (la *a* al posto della *e*), questa differenza caratterizzata fra due notazioni apparentemente orali [*vocales*], fra due vocali [*voyelles*], resti puramente grafica: essa può essere scritta o letta, ma non si riesce a udirla. Non la si può sentire [*entendre*] e vedremo in che cosa essa superi anche l'ordine dell'intelletto [*entendement*]. [...] La *a* della differenza, dunque, non si ode, resta silenziosa, segreta e discreta come una tomba. [...] Posso parlare di questa differenza grafica soltanto torcendo il discorso su una scrittura e a condizione di precisare, ogni volta, che mi riferisco alla differenza con la *e*, o alla differenza con la *a*. [...] In ogni caso, le precisazioni orali che farò, rinverranno incontrovertibilmente a un *testo scritto*, a un testo che sorveglia il mio discorso. [...] Non potremmo fare a meno qui di passare per un testo scritto, di regolarci sull'irregolarità che vi si produce, ed è soprattutto questo che mi interessa¹¹.

Il filosofo arriva strategicamente a dimostrare che non esiste scrittura puramente fonetica, in quanto di essa non si può sostenere che adempia all'empiricità. Essa ammette in sé segni non fonetici, come la punteggiatura e la spaziatura.

Tuttavia dirò che anch'esso – questo silenzio funzionale all'interno soltanto di una scrittura definita fonetica – segnala o richiama in modo assai opportuno che, contrariamente a un enorme pregiudizio, non esiste scrittura fonetica. Non esiste scrittura puramente e rigorosamente fonetica. La scrittura definita fonetica può funzionare, in via di principio e di diritto, e non solo per un'insufficienza empirica e tecnica, elusivamente ammettendo in sé stessa dei “segni” non-fonetici (punteggiatura, spaziatura, ecc.) dei quali ci si renderebbe subito conto che, esaminandone la struttura e la necessità, mal sopportano il concetto di segno¹².

Detto in altri termini, non essendoci scrittura puramente fonetica, poiché «il non udibile apre all'ascolto, all'atto di intendere [*entente*] i due fonemi presenti, così come si presentano»¹³ ne consegue che: «se non vi è scrittura puramente fonetica¹⁴, è perché non vi è una *phonè* puramente fonetica [...] La differenza che fa

¹⁰ J. Derrida, et al., *Scrittura e rivoluzione*, Mazzotta, Milano 1974, cit., p. 8.

¹¹ *Ivi* pp. 8s.

¹² *Ivi*, pp. 9s.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Perché, come detto in precedenza, nel testo scritto ci sono i segni di punteggiatura e gli spazi ad esempio, che si possono leggere come “pausa” ma sostanzialmente sono muti.

nascere i fonemi e li dà ad intendere, in tutti i sensi di questa parola, resta in sé non udibile»¹⁵ e assume le caratteristiche feconde di temporeggiamento e spaziatura.

Da questo ragionamento si potrebbero trarre due insegnamenti fondamentali che agevolano la riflessione sulla traduzione.

Con questo studio Derrida decostruisce l'impianto logocentrico della filosofia occidentale, o potremmo dire della cultura metafisica occidentale, che si basa sull'opposizione dualistica di: significato/espressione, anima/corpo, soggetto/oggetto, spirito/materia, dimostrando come questi siano effetti collaterali, conseguenze del modo dualistico di intendere il linguaggio nella contrapposizione voce/scrittura e propone la via trasversale della *différance*. Egli fornisce un importante metodo di indagine che non si limita al piano prettamente logocentrico o fonocentrico, ma diviene uno strumento che permette di analizzare, decostruire e criticare una pluralità di tematiche. Se si tiene presente che il modo dualistico di procedere della filosofia è dato dal modo dualistico di intendere il linguaggio, nel momento in cui si agisce su questo (sul linguaggio e dunque sulla decostruzione del dualismo linguistico) decostruendo la polarità e presentando una soluzione limite nella *différance*, si agisce direttamente o indirettamente sul sistema filosofico e la visione non sarà più una veduta binaria della realtà, ma un'idea critica legata alla *différance*.

Una buona traduzione abita proprio in quel limite di cui parla Derrida, e ne assume le stesse caratteristiche di temporeggiamento e spaziatura. Per temporeggiamento si deve intendere:

temporeggiare, ricorrere, coscientemente o incoscientemente, alla mediazione temporale o temporalizzatrice di un rinvio che sospende il raggiungimento o il riempimento del "desiderio" o della "volontà" effettuandolo pure su un modo che ne annulla o ne tempera l'effetto. [...] questo temporeggiamento è anche temporalizzazione e spaziatura, divenir-tempo dello spazio e divenir-spazio del tempo¹⁶.

La valenza di spaziatura si riferisce al non essere identico, essere altro, discernibile. È nella possibilità dell'essere altro che avviene la traduzione. La spaziatura rappresenta la necessità che fra elementi altri (ad esempio tra lingua di partenza del testo e lingua in cui si vuole tradurre), si produca un intervallo, una distanza, una *spaziatura* per l'appunto.

Il secondo insegnamento viene dalla considerazione che la differenza grafica tra la *a* e la *e*, ha il suo valore in quanto inserita all'interno di un sistema di scrittura fonetica della lingua francese che contiene una grammatica legata alla

¹⁵ J. Derrida, *Scrittura e rivoluzione*, cit., p. 10. Perché, come nell'esempio della *différance*, ho bisogno di scrivere e specificare in maniera scritta quali delle due vocali tra la "a" e la "e" io stia utilizzando, in quanto la *phonè* non mi permette di specificare.

¹⁶ *Ivi*, p. 13.

fonetica stessa. Questa relazione tra lingua francese e funzionalità del termine è imprescindibile. La *différance* è efficace e la si comprende se si fa riferimento alla lingua francese, questa relazione non sarebbe potuta nascere in un contesto esclusivo di un'altra lingua in cui la relazione tra grammatica e fonetica è completamente differente rispetto alla lingua francese. Questo però, come vedremo, non preclude la possibilità di parlare di *différance* e differenze in un'altra lingua o di tentare anche una eventuale traduzione rappresentativa della parola stessa.

La controprova di quanto affermato può essere data chiamando in causa le tematiche saussuriane che sostengono che la *langue* non è una funzione del soggetto parlante, ma è il soggetto stesso ad essere iscritto nella *langue*, che a sua volta rende la *parole* intelligibile. Il soggetto è funzione della *langue*, è iscritto in essa, e diventa soggetto parlante conformando la sua *parole* al sistema di prescrizioni della *langue* come sistema di differenze. Io, direbbe Saussure, sono già iscritto in una scrittura che parla prima per me, ma parla differendo il senso all'infinito e questo movimento del differire è proprio della traduzione.

Su questa linea di coerenze la traduzione della *différance*, della parola in quanto tale, non potrà mai essere totale in un'altra lingua (che non abbia le stesse relazioni fonema-grafema che ha in francese), ma richiede come condizione necessaria di esistenza, una posizione di compromesso tra la traducibilità assoluta e l'intraducibilità paralizzante, inscrivendosi così come emblema dimostrativo della possibilità di traduzione in un orizzonte di impossibilità.

La resistenza di una lingua alla sua traduzione totale è indice della sua capacità di significazione. Se un segno non rimandasse ad altro che a sé stesso perderebbe anche la sua caratteristica dell'essere segno, l'idiomaticità pura farebbe cessare la funzione segnica e dunque la possibilità di scambio, di traduzione e decostruzione. Se la comprensione di un testo passa per la sua comparazione, negoziazione, decostruzione e dunque anche traduzione, un testo intraducibile nel suo senso totale non sarebbe neanche più un testo. Detto in altri termini, se il corpo, il segno linguistico, coincidesse ferreamente con un senso immutabile e dato non si avrebbe traduzione, è infatti in base all'identità intersoggettiva del senso del segno linguistico che la lingua sopravvive e con essa la sua decostruzione e la sua traducibilità. Si deve agire nella *différance* tra segno e senso, tra linguaggio e significato, tra significante e significazione. L'originale stesso del testo di una lingua si dà nella traduzione e l'opera diviene debitrice nei confronti di quest'ultima che la fa Essere. La traduzione agisce direttamente e attivamente per la sopravvivenza del testo "originale", ma qual è il rapporto che intercorre tra opera di partenza e opera tradotta? Come la filosofia di Derrida può aiutare a interrogare questa relazione?

4. La potenza del segno e della traccia nella relazione tra opera iniziale e opera tradotta

La potenza della traduzione risiede nel segno, che esso sia verbale o scritto, ha la forza di poter concedere una presenza differita a partire dalla presenza stessa che esso differisce. La sostituzione del segno rispetto alla cosa (che riceve la sua

presenzialità rispetto al segno) è seconda riguardo alla presenza originale da cui il segno deriva ed è provvisoria nei confronti della presenza finale e mancante «in vista della quale il segno si porrebbe nel movimento di mediazione»¹⁷.

Il sistema del quale si parla è, ancora una volta, quello della *différance*, che nel gioco delle differenze, diventa possibilità di concettualità nel sistema concettuale. Utilizzando un linguaggio più saussuriano che derridiano si potrebbe affermare che: «In una lingua, nel *sistema* della lingua, non vi sono che differenze. [...] Queste differenze giocano nella *langue*, come delle *parole*, e nello stesso scambio tra *langue* e parole. D'altra parte queste differenze sono esse stesse degli *effetti*»¹⁸.

Derrida specifica che le differenze sono degli effetti prodotti, ma che non hanno come causa né un soggetto né una sostanza, ma si dovrebbe piuttosto parlare di un effetto senza causa «il che condurrebbe assai presto a non parlare più di effetto»¹⁹, fa notare il filosofo. Egli cerca di indicare una via di uscita a questo schema nella *traccia*, che «non è più un effetto senza causa che non potrebbe però essere autosufficiente, fuori-testo, per operare la trasgressione necessaria»²⁰. Dichiara che non vi è presenza prima della differenza semiologica al di fuori di essa e riportando quello che Saussure scrive della *langue*:

La *langue* è necessaria perché la *parole* sia intelligibile e produca tutti i suoi effetti, ma questa è necessaria perché la lingua si stabilisca; storicamente, il fatto delle *parole* precede sempre»²¹. Ne riprende lo schema affermando che: «designeremo con *differenza* il movimento secondo il quale la lingua, oppure ogni codice, ogni sistema di rinvio generale, si costituisce “storicamente” come tessuto di differenze»²².

La *traccia* costituisce in Derrida il presente mediante questo rapporto al diverso da sé (in riferimento agli elementi passato e futuro). Occorre dunque un intervallo perché lo separi da ciò che non è per poter essere presente di ciò che è; questo intervallo viene chiamato, appunto, *spaziatura* e *temporalizzazione*. Il presente diviene una sintesi di tracce e di ritensioni e protensioni che vengono chiamate *archi-scrittura*, *archi-traccia* o *differenza*.

Citando i passi esplicativi di Derrida:

La differenza è ciò che rende possibile il movimento della significazione soltanto se ciascun elemento detto “presente”, che appare sulla scena della presenza, si rapporta ad altro da sé servando in se stesso l'impronta dell'elemento passato e lasciandosi già intaccare dal suo rapporto con l'elemento futuro, non riferendosi la traccia né a ciò che viene chiamato futuro, né a ciò che si chiama passato, in quanto costituisce quello

¹⁷ *Ivi*, p. 16.

¹⁸ *Ivi*, p. 18.

¹⁹ *Ivi*, p. 19.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

Riflessione sulla traduzione con Jacques Derrida

che si chiama presente mediante questo stesso rapporto al diverso da sé: assolutamente non-sé, cioè un passato o un futuro che non sono mai presenti modificati. Occorre che un intervallo lo separi da ciò che non è lui perché esso sia sé stesso, ma questo intervallo che lo costituisce in presente, deve nel medesimo tempo dividere il presente in sé stesso, condividendo così con il presente tutto ciò che si può pensare a partire da esso, vale a dire in quanto tutto, nella nostra lingua metafisica, è singolarmente la sostanza o il soggetto. Questo intervallo che si costituisce, che si divide dinamicamente è ciò che si può chiamare *spaziatura*, divenire-spazio del tempo o divenire-tempo dello spazio (*temporalizzazione*). Ed è questa costituzione del presente, in quanto sintesi “originaria” e irriducibilmente non-semplice, dunque, *stricto sensu*, non-originaria di tracce, di ritenzioni e di protenzioni che propongo di chiamare archi-scrittura, archi-traccia o differenza. Quest’ultima è al tempo stesso spaziatura e temporeggiamento²³.

Da questa argomentazione si può dedurre che la traduzione stessa, lavorando sulle differenze, rende possibile la significazione di un elemento “presente”, che si ricollega ad altro da sé conservando l’impronta di elemento passato e lasciandosi intaccare dall’elemento futuro. Il rapporto che intercorre tra opera iniziale e opera di traduzione viene dunque interrogato nel segno della traccia. Per impiegare altri termini potremmo dire che l’opera ereditata viene diffusa nella traduzione con un gesto di decostruzione nel differimento della traccia che fuggendo dal suo firmatario coinvolge nuovi eredi.

Ora ci si dovrebbe chiedere che cos’è una eredità, e chi è l’erede, e se ci possa essere una identificazione tra la figura dell’erede in senso derridiano e la figura del traduttore.

5. Il traduttore come erede

Procediamo per gradi rispondendo all’interrogativo di cosa sia una eredità e chi siano gli eredi.

L’eredità non è mai un *dato*, è sempre un compito. Che resta davanti a noi, incontestabile, al punto che, prima ancora di vederlo o rifiutarlo, noi siamo degli eredi, e degli eredi in lutto, come tutti gli eredi. [...]. *Essere*, questa parola in cui abbiamo visto sopra il motto dello spirito, vuol dire, per la stessa ragione, *ereditare*. Tutte le questioni sull’essere o su ciò che deve essere (o non deve essere: *or not to be*) sono questioni di eredità. [...] Noi *siamo* degli eredi, il che non vuol dire che noi *abbiamo* o *riceviamo* questo o quello, ma che l’essere di ciò che siamo è innanzitutto eredità, che lo vogliamo o sappiamo oppure no. [...] Testimoniare sarebbe dare testimonianza di ciò che *siamo* in quanto ne *ereditiamo*²⁴.

²³ Ivi p. 20s.

²⁴ J. Derrida, *Spectres de Marx. L’état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993; tr. it, a cura di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito. Lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano 1994.

Ereditare, da una parte ci fa dunque essere ciò che siamo a partire dall'in-giunzione dell'Altro, e dall'altra parte vuol dire riaffermare e rispondere a una interpellazione di un'eredità *eterogenea*²⁵ e molteplice, come il plurilinguismo linguistico, senza che possa essere stato io a sceglierla, che trova la sua unità in questa molteplicità nella scelta di conservarla in vita. La lingua stessa è una eredità.

Per "eredi" invece non si devono intendere gli eredi che riproducono e ricevono senza alcun filtro critico dei modelli. Il vero erede è colui che «*rompe con l'origine, con il padre*»²⁶, il filosofo che con il proprio movimento rompe con l'origine e firma o controfirma liberamente l'eredità. «Se l'eredità consiste semplicemente nell'aver cura delle cose morte, degli archivi e del riprodurre ciò che è stato, non possiamo chiamarla eredità. Non si può auspicare un erede o un erede che non reinventi l'eredità, che non la porti altrove nella fedeltà. Una fedeltà infedelex»²⁷.

L'eredità è un qualcosa che rischia di confondersi con la decostruzione: *decostruire è un modo di ereditare* (e di tradurre) e in maniera più radicale:

decostruire è un altro modo di pensare l'essere, e ciò che è, e ciò che è vivo, non a partire da sé, dalla presenza a sé, dal presente e dal presente-vivente, ma dall'eredità, da ciò che arriva, da un certo non-essere-più o non-essere-ancora, non più e non ancora in vita. La questione dell'eredità si confonde quindi con la questione della decostruzione e, al contempo, con l'esigenza di imparare a vivere²⁸.

La figura da evitare quando si parla di eredità è quella dell'archivista, che potremmo dire essere un cattivo erede, quello che accadrebbe se considerassimo l'impossibilità assoluta della traduzione. Egli è

la figura di ciò che resta, un custode del passato che vive sempre nel sogno di cancellarsi perché nell'archivio, *l'archè*, l'origine torni a parlare da sola senza bisogno d'altro che di sé stessa (lasciare *parlare* i resti, i testi, in una lettura assolutamente silenziosa, che non aggiunga nessuna voce, nessun segno e nessuna firma, nient'altro)²⁹.

L'erede a differenza dell'archivista, grazie anche a un gesto di traduzione, è colui che attraverso una dialettica di massima fedeltà e infedeltà, nei confronti dell'eredità, si misura con l'al di là del sapere che la trasmissione dell'eredità dovrebbe garantire. La traduzione in questo senso è decostruzione e ricostruzione in senso derridiano, e il vero erede è colui che:

²⁵ Sottolineo questo vocabolo per far notare al lettore come ricorra il termine eterogeneo, eterogeneità nei discorsi di Derrida, e come al contrario non si parli mai di una omogeneità perfetta e chiusa in sé stessa, impossibile per il filosofo se si pensa che in ogni dove vi è il germe della *différance*, un campo di forze capace, attraverso un processo di decostruzione, di far tremare questa presunta compiutezza assoluta. La traduzione ne è un esempio.

²⁶ J. Derrida, *Sulla parola*, cit., p. 75.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ S. Regazzoni, *Jacques Derrida. Il desiderio di scrittura*, Feltrinelli, Milano 2018, cit., p. 32.

²⁹ *Ivi*, p. 28.

Riflessione sulla traduzione con Jacques Derrida

sa che dietro qualsiasi invito a *ricostruire* la decostruzione si dovrà già leggere il desiderio di *archiviare* la decostruzione. [...] Se, qui o là, archivisti solerti hanno provato e sono riusciti a costruire edifici di sapere attorno a questa Cosa che si sarà chiamata “decostruzione”, l’erede avrà il compito non di aggiungere un ulteriore tassello a questi edifici, ma di farli tremare dalle fondamenta a partire dal segreto – al di là del sapere – che in essi si sarà *incriptato* come un fuori chiuso all’interno del dentro³⁰.

Da quanto emerso si desume che la figura del traduttore, considerate le caratteristiche affini, può con cognizione di causa essere accostata alla figura del buon erede. Si assiste a un’alimentazione dialettica tra traduttore che genera eredità tramite la traduzione e eredi che vengono generati e generano a loro volta traduzione.

In conclusione si può affermare che l’impiego del sistema filosofico derridiano nella riflessione sulla traduzione sia proficuo per comprendere le caratteristiche che un’efficace traduzione e un degno traduttore devono avere per definirsi tali. D’altra parte la traduzione viene impiegata come elemento cardine per comprendere e avvalorare le principali tematiche del filosofo e permette inoltre di cogliere una complessa filosofia basata sul desiderio di scrittura come desiderio esistenziale che trova la sua compiutezza nella traccia e nella traccia della traduzione.

³⁰ *Ivi*, pp. 29-31.



“Più che comunicazione”.
La traduzione come prassi sociopolitica¹
Saša Hrnjez (Università di Padova)
shrnjez@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 26/12/2017 – Accettato il 5/3/2018 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: “More than communication”: Translation as socio-political practice

Abstract: This article examines the idea of translation beyond communication that has been inaugurated by Walter Benjamin in his seminal works on translation and language. Translation has traditionally been envisaged as a practice, which must establish communication by transferring message or information between two foreign languages, when immediate comprehension is missing. The idea of translation that is “more than communication” opens a horizon for a critical approach to the history of translation. Through this critical approach translation will appear as a socio-cultural and political practice that precedes individual languages and cultures, and moreover, configures the space where languages and cultures are constituted as distinguishable entities. In the first part of the article, the key concepts of Benjamin’s theory will be taken into consideration, especially the notions of pure language and kinship of languages, while in the next step I will go into the analysis of the concept of heterolingual address of the Japanese theoretician of translation Naoki Sakai.

Keywords: Translation, Communication, Pure Language, Heterolingual Address, Emancipation.

Sommario: 1. Libertà della traduzione; 2. Sull’indirizzo eterolinguale; 3. Traduzione ed emancipazione

1. *Libertà della traduzione*

Il saggio di Benjamin sul compito del traduttore (*Die Aufgabe des Übersetzers*) del 1923 costituisce ormai un caposaldo nella teoria della traduzione cosicché al-

¹ This article is part of TRANSPHILEUR project that has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska Curie grant agreement No 798275.

cuni parlano di un primo e di un dopo il saggio benjaminiano. Anche se viene citato spesso, commentato e interpretato da diversi punti di vista, questo testo non smette di offrire gli spunti originali per ogni approccio attuale alle prassi traduttive. Ritenuto come uno dei contributi più originali alla teoria della traduzione, anticipatore di molte riflessioni contemporanee che oggi fanno la base dei cosiddetti *Translation Studies*, il saggio di Benjamin – non sarebbe esagerato dire – ha realizzato un vero e proprio cambio paradigmatico per quanto riguarda il modo di concepire la traduzione. E uno degli elementi di questo modo di concepire la traduzione radicalmente nuovo è senz'altro l'idea che la traduzione non deve essere sottomessa alla funzione comunicativa: la traduzione non deve comunicare il senso dell'originale ma continuare la sua vita. Cosa esattamente significa che la traduzione non deve comunicare, cioè riprodurre il senso dell'originale? Cosa ne rimane della traduzione se la sua funzione comunicativa viene sospesa? In questo saggio vorremmo esaminare esattamente questo aspetto – l'aspetto (non)comunicativo della traduzione. E dunque una rivisitazione interpretativa del testo di Benjamin è necessaria.

La tesi sul carattere non-comunicativo della traduzione in realtà apre il saggio sul compito del traduttore e dunque rappresenta la prima questione che Benjamin prende in esame. Egli si chiede se un'opera poetica sia funzionale alla sua ricezione da parte del lettore, e fa sfociare questa domanda in un'altra che riguarda la traduzione: il punto è che la traduzione non può essere misurata e trattata dal punto di vista della sua ricezione. In altri termini, l'essenziale della poesia non risiede nel messaggio da comunicare e poi da ricevere da parte di un lettore, e perciò neanche l'essenziale della traduzione poetica sta nella comunicazione del messaggio originario composto in un'altra lingua. Quest'idea proviene da una convinzione di base che la traduzione non è un'attività secondaria con uno status inferiore rispetto al testo poetico, bensì un'attività che esige il pieno riconoscimento di modo che ciò che vale per la poesia, o per l'opera letteraria in generale, vale anche per la sua traduzione.

La traduzione dunque non è una mera trasmissione. L'idea che il lettore non è figura centrale della traduzione a cui si rivolge l'attività del traduttore, può essere vista anche dall'altro lato e in parallelo con il ruolo che Benjamin assegna proprio al traduttore. Il titolo del suo saggio *Die Aufgabe des Übersetzers* potrebbe dare un'impressione che si tratti di un testo metodologico che propone le norme a cui traduttore deve attenersi per eseguire una traduzione corretta. In realtà, il titolo di Benjamin è ambiguo, per cui esso stesso rappresenta un problema traduttivo. La parola tedesca *Aufgabe*, oltre a significare “compito”, “incarico”, significa anche “abbandono”, “rinuncia”, e dunque *Die Aufgabe des Übersetzers* vuol dire anche rinuncia al traduttore, abbandono della centralità della figura del traduttore. Nelle letture del saggio benjaminiano questo spesso non viene messo in risalto, ma in realtà è un punto sostanziale. Cosa vuol dire abbandonare il traduttore?

Già dalle prime pagine è chiaro che la domanda principale che Benjamin si pone riguarda la *traducibilità* del testo. La traducibilità è insita nell'opera stessa, e dunque nel discorso sul “traducibile” non si tratta di nessuna “capacità” sog-

gettiva del traduttore o della sua scelta del metodo che potrebbe rendere un'opera traducibile. «La traducibilità inerisce essenzialmente a certe opere»², dice Benjamin, e sposta tutto il discorso sulla traduzione su un piano “oggettivo”, mettendo a fuoco la vita dell'opera. La traduzione cioè fa parte della vita di un'opera che continua a vivere nelle sue traduzioni. A tal proposito c'è il famoso gioco di parole di Benjamin: *Übersetzen – Überleben* (tradurre è sopravvivere)³. Ma anche qui bisogna star attenti: la continuazione della vita dell'originale nelle sue traduzioni, non vuol dire che la traduzione è sottomessa all'autorità dell'originale come suo unico punto di orientamento. Benjamin suggerisce esplicitamente che l'originale esige la traduzione (e perciò la traducibilità è “oggettiva”), ma la traduzione non significa niente per l'originale. Il motivo è quasi semplice: l'originale non esiste effettivamente prima della traduzione. Dunque, il processo “oggettivo” della vita dell'originale è anche il processo di costituzione dell'originale che si manifesta in ogni traduzione come assente e allo stesso momento presente. E il ruolo che il traduttore potrebbe svolgere in questo processo dell'esibizione della traducibilità non è più sostanziale, e dunque passa in secondo piano. Per queste ragioni la soggettività del traduttore va abbandonata, dato che l'accento è messo sulla vita dell'opera come orizzonte della sua traducibilità.

Insomma, in che modo tutto questo rientra nel discorso sul comunicabile e non-comunicabile nella traduzione? In che senso (non)comunicabilità è legata alla questione della traducibilità? Innanzitutto, non-comunicabilità non vuol dire che la traduzione non comunica niente, o che trasmette i significati insensati. Il senso della traduzione oltrepassa l'ordine della comunicazione, e sia il traduttore sia il lettore, entrambi i soggetti di un processo comunicativo, non si mostrano come centrali. Tutto il processo della traduzione è spostato su un altro piano, sul piano della vita dell'opera in traduzione e sul piano del rapporto tra le lingue, di ciò che Benjamin chiama «rapporto nascosto»⁴ delle lingue. Perciò la rinuncia (*Aufgabe*) al traduttore comporta anche una rinuncia al lettore. Queste due figure, pensate come mediatore e destinatario del messaggio, non sono costitutive del processo traduttivo. La traduzione avrà sempre un suo traduttore e un suo lettore, ma la questione fondamentale della traducibilità, cioè dell'essenza e della condizione della possibilità della traduzione, esige un piano oggettivo, cioè quello della vita o della storia dell'opera e del rapporto tra le lingue. Questo è il motivo per cui il saggio di Benjamin non è un trattato metodologico. Anzi, una volta abbandonata la soggettività del traduttore anche la metodologia e la normatività dell'approccio alla traduzione perdono la loro rilevanza.

L'approccio benjaminiano, rappresentato come un passo significativo nella storia delle riflessioni sulla traduzione, può essere visto anche come una polemica

² W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, tr. it. di G. Bonola, in *La teoria della traduzione nella storia*, a cura di S. Nergaard, Bompiani, Milano 1993, p. 223

³ Si veda D. Weidner, *Fort-, Über-, Nachleben. Zu einer Denkfigur bei Benjamin*, in *Benjamin-Studien* 2, a cura di D. Weidner, Sigrid Weigel, Wilhelm Fink, München 2011.

⁴ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 225.

contro tutti quei tentativi di trattare la traduzione come una relazione intersoggettiva tra traduttore e lettore, o persino come una relazione triangolare tra traduttore, lettore e autore del testo. L'esempio migliore di questo modello è sicuramente Friedrich Schleiermacher, e il testo di Benjamin sembra prendere posizioni assai opposte rispetto a quelle esposte in *Sui diversi metodi del tradurre* (*Über die verschiedenen Methoden des Übersetzers*), un discorso che Schleiermacher tenne a Berlino nel 1813. Come è noto, Schleiermacher aveva proposto la sua alternativa fondamentale riguardo alla norma che un traduttore deve seguire: il traduttore può indirizzarsi verso il lettore cercando di avvicinarlo all'autore, oppure può lasciare il lettore in pace e tentare di portare l'autore verso il lettore, cioè tradurlo come se egli avesse scritto originariamente nella lingua straniera in cui si traduce. In entrambi i casi, l'autore e il lettore rimangono ideati come due poli del passaggio comunicativo che il traduttore deve avviare e poi mediare. Schleiermacher opta per la prima possibilità: il ruolo del traduttore è di fare un effetto sul lettore, di estraniarlo, di spostarlo dal suo orizzonte particolare della lingua madre. La vera questione qui non è tanto se la traduzione deve essere estraniante o addomesticante, ma il presupposto secondo il quale tutto il processo di traduzione diventa "personalizzato" e configurato attraverso il rapporto tra due persone. Ed è esattamente questo che Benjamin vuole evitare: non si tratta dell'avvicinamento né dell'autore verso il lettore né del lettore verso l'autore, perché non si tratta di un percorso comunicativo che ha il suo mittente e il suo destinatario. Il destinatario in Benjamin viene sostituito dalla destinazione finale della traduzione, ed essa per Benjamin ha un altro significato, quello messianico dell'unità di tutte le lingue; «l'ambito predestinato e precluso della conciliazione e del compimento delle lingue»⁵ è ciò a cui mira la traduzione che interessa a Benjamin.

Dunque, la tesi sulla non-comunicazione della traduzione va letta sulla scia di un cambio paradigmatico che Benjamin introduce nelle sue riflessioni sulla traduzione. Questo cambio paradigmatico comporta un'*Aufgabe* del traduttore nonché del lettore e sposta il processo traduttivo da uno spazio intermediario a un piano dell'immanenza temporale e storica delle lingue e delle sue manifestazioni. In altri termini, la traduzione non accade "nello spazio vuoto" tra le lingue, come suggeriva anche Rosenzweig; la traduzione accade *nelle* lingue e nella vita storica delle manifestazioni linguistiche. Questa visione nasconde però un riferimento trascendente, il rimando a "una sfera superiore" ed è proprio ciò a cui è finalizzata una traduzione non-comunicativa. In altri termini, la traduzione è mirata a rivelare l'affinità delle lingue, la loro corrispondenza e l'unica destinazione. Questa peculiare capacità della traduzione la rende per certi versi più profonda rispetto all'opera poetica e rispetto a un rapporto di somiglianza che si può ravvisare tra due opere poetiche. La traduzione non è soltanto libera dall'originale, nel senso che non tende a riprodurre il suo senso, essa è anche capace, per la sua natura profondamente storica e trasfigurativa, di avere un vantaggio rispetto alle

⁵ *Ivi*, p. 228.

“Più che comunicazione”. La traduzione come prassi sociopolitica

opere poetiche, perché la traduzione per certi versi trascende la continuità vitale dell’opera e si apre verso una dimensione ulteriore – la dimensione *sovrastorica* (*überhistorische*) della convergenza tra le lingue.

Il discorso benjaminiano sulla traducibilità in ultima istanza non si sofferma soltanto sulla differenza irriducibile tra le lingue, il motivo per cui non è mai possibile una traduzione perfetta, ma conduce in effetti a una domanda che riguarda proprio la possibilità di esprimere la stessa e medesima cosa in diverse lingue *nonostante* le differenze, cioè nonostante il fatto che i modi di intendere tra le lingue sono diversi. La tesi di Benjamin è che in sostanza “le lingue non sono fra loro estranee”⁶. Questa “affinità”⁷ delle lingue non ci dice che esse sono autosufficienti e che ogni lingua può esprimere tutto, ed essendo “non estranee fra loro” è indifferente se una cosa è espressa in una o in un’altra lingua. Proprio al contrario, ogni lingua intende una sola e medesima cosa, ma questa non si può esprimere all’interno di una sola lingua, e dunque ciascuna di lingue ha bisogno di un’altra, ha bisogno di un’integrazione con altre lingue. Ogni lingua è un frammento – un’altra immagine benjaminiana esemplare – e solo la traduzione, in cui le lingue entrano in rapporto, riesce a indicare che i frammenti fanno parte di una struttura più grande. Cioè soltanto nella traduzione la lingua si rivela un frammento, ma rivelandosi un frammento essa dimostra di essere anche protesa verso qualcos’altro, qualcosa di superiore. Quest’immagine di una realtà più alta è ciò che fa della traduzione un’attività peculiare, ed è ciò che la rende un fenomeno per eccellenza storico⁸.

In essa [nella traduzione] l’originale s’innalza in un’atmosfera, per così dire, superiore e più pura della lingua, nella quale a lungo andare non è in grado di vivere, come è anche ben lungi dal raggiungerla [...]. Esso non la raggiunge mai con ogni suo aspetto, ma là si trova ciò che, in una traduzione, è più che comunicazione. Più esattamente questo nucleo essenziale si può definire come ciò che, in una traduzione, non è a sua volta traducibile.⁹

Il concetto-chiave della riflessione benjaminiana è quello di pura lingua¹⁰, il quale spiega ulteriormente la tesi sulla traduzione come fenomeno non-comunicativo. La lingua pura, la lingua allo stato puro, e per certi versi il limite della lingua stessa, e quasi verrebbe a dire un’anti-lingua. Questa lingua non ha i suoi parlanti, non ha una grammatica, non possiede il suo territorio e altrettanto non è collocabile storicamente in un periodo. L’unico luogo di questa lingua deterri-

⁶ *Ivi*, p. 225.

⁷ Da notare un altro gioco paronimico di Benjamin: egli per dire “affinità” usa la parola tedesca *Verwandschaft* (parentela) che porta con sé la somiglianza, affinità etimologica appunto, con la parola *verwandeln* – trasformare, mutare.

⁸ Sul rapporto tra storia e linguaggio in riferimento ai testi di Benjamin, cfr. G. Agamben, *Storia e linguaggio*, in *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, a cura di L. Belloli, L. Lotti, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 65-82.

⁹ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 228.

¹⁰ Questo concetto viene affrontato anche in altri testi di Benjamin dello stesso periodo, soprattutto nel testo *Sul linguaggio in generale e sul linguaggio dell’uomo* del 1916.

torializzata è la traduzione, cioè il processo di una trasmissione non-comunicativa. Ed è proprio la traduzione, liberata dall'esigenza di riprodurre l'originale in un'altra lingua, il fenomeno che ci avvicina in modo più profondo a questa lingua pura. Il compito del traduttore, dunque, tenendo conto sempre dell'ambiguità del termine "Aufgabe", è quello di liberare la lingua pura nella lingua in cui traduce. Soltanto il traduttore abbandonato, quello che si è ritirato dalla scena per dare spazio al «sacro processo di crescita delle lingue»¹¹, dà luogo a una rivelazione di una terza lingua, oltre alla lingua d'arrivo e alla lingua di partenza: questa terza lingua però risiede in ogni lingua singola, ma viene alla luce soltanto attraverso la traduzione. Parlare, dunque, di una terza lingua nel processo che di solito viene articolato come binario, cioè come una comunicazione che va dalla lingua di partenza alla lingua di arrivo, vuol dire nient'altro che superare il binarismo e la solita rappresentazione radicata nel senso comune, cioè la traduzione a senso unico che va soltanto da una lingua straniera alla lingua madre.

La pura lingua, dunque si rivela, si libera nella traduzione. E proprio "artificialità" della lingua di traduzione e il suo ineliminabile tono di stranezza ne funge da prova. In un testo scritto nella lingua originale il contenuto e il linguaggio, dice Benjamin, sono come frutto e scorza, uniti in un composto organico¹². Passando però a un'altra lingua, lingua straniera, questo composto organico si distrugge necessariamente, perché la mediazione della lingua straniera possa avvenire. Questa de-naturalizzazione dell'originale però non è il segno della cattiva traduzione. Anzi, è in questi spazi di denaturalizzazione che traspare la pura lingua, la promessa dell'integrazione di tutte le lingue e della loro convergenza. La lingua pura non si può far esprimere rimanendo dentro i confini di una lingua, ritenuta sovrana e sufficiente. Solo oltrepassando i confini delle lingue, nel passaggio da una lingua nell'altra si può indicare un altro livello del linguaggio, cioè la sua natura storica. Ma il paradosso della pura lingua sta proprio nel fatto che essa non ha un dominio e non ha una sovranità, ma traspare nel passaggio, nella mediazione e nella transizione.

La tesi sulla traduzione come qualcosa che è "più che comunicazione" viene ripresa in molte prospettive contemporanee, anche se tal volta esse si distanziano da Benjamin perché vanno nella direzione di una generalizzazione del concetto di traduzione¹³. Nel panorama contemporaneo spicca però il lavoro dello studioso giapponese Naoki Sakai che introducendo la sua concezione dell'indirizzo eterolinguale (*heterolingual address*) porta alcune tesi di Benjamin alle sue ultime conseguenze parlando della traduzione come un rapporto sociale e politico.

¹¹ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 228.

¹² Cfr. *Ivi*, pp. 228-229.

¹³ Come nota giustamente Birgit Wagner, riferendosi al dibattito intorno al "cultural translation", non bisogna dimenticare che il saggio di Benjamin sul traduttore si limita alla traduzione linguistica, e anzi alla traducibilità linguistica di certe opere, soprattutto della poesia e della letteratura sacra. Cfr. B. Wagner, *Kulturelle Übersetzung. Erkundungen über ein wanderndes Konzept*, in *Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Anwendung. Kritik. Reflexion*, a cura di A. Babka, Turia & Kant, Vienna 2008.

2. Sull'indirizzo eterolinguale

La teoria di Naoki Sakai si distingue innanzitutto per la sua chiara presa di posizione sul ruolo politico delle prassi traduttive. Sakai prende spunto da Benjamin e dalla sua idea che traduzione non serve a comunicare il senso dell'originale al lettore: questa idea nell'esaminazione di Sakai assume però una forma esplicitamente politica a partire da una storicizzazione del fenomeno di traduzione. In molti autori degli ultimi decenni troviamo un'esplicita riflessione politica sulla traduzione, ad esempio nel discorso sull'invisibilità del traduttore come segno di una traduzione etnocentrica (Venuti) o sugli aspetti ideologici nella traduzione come manipolazione (Lefevere). In Sakai già l'idea della traduzione come comunicazione nasconde in sé uno sfondo politico-ideologico, cioè quello che lui chiama “indirizzo omolinguale”.

L'indirizzo omolinguale rappresenta un certo *regime* della traduzione diventato convenzione, cioè diventato una *rappresentazione* convenzionale della traduzione, secondo la quale il linguaggio è rappresentato spazialmente come qualcosa che ha i confini definiti fuori dei quali si trova un altro spazio linguistico, altrettanto distinto ed omogeneo, e l'unico modo di relazionarsi tra questi spazi reciprocamente escludenti è la comunicazione attraverso un traduttore. L'indirizzo omolinguale, spiega Sakai, non vuol dire che gli interlocutori debbano per necessità parlare una sola lingua; anzi, l'indirizzo omolinguale è in atto proprio nelle situazioni in cui gli interlocutori non parlano la stessa lingua, ma il loro modo di rapportarsi con l'estraneo è nonostante ciò omolinguale, perché accompagnato dalla *rappresentazione* della propria comunità linguistica come omogenea e dell'estraneo come qualcosa di esterno¹⁴. In questo regime della traduzione, quindi, all'estraneo si approda come a qualcosa che sta al di fuori della nostra comunità linguistica composta da soggetti con i quali si aspetta una comunicazione immediata e non ostacolata. Ed è appunto questa aspettativa e il presupposto di una comunicazione immediata ciò che relega l'estraneo al di fuori del proprio. La traduzione, dunque, interviene per rimediare alla mancanza di comunicazione immediata, e assume il modello di comunicazione: c'è un mittente, il messaggio e il destinatario del messaggio in un'altra lingua. Il traduttore è dunque posizionato come figura ausiliaria, secondaria, perché la traduzione stessa è un atto secondario, posteriore. Il punto che Sakai intende mettere in risalto è che la traduzione viene per certi versi prima della comunicazione e anche prima delle lingue singolari. La traduzione è il luogo dove si costituiscono le lingue, è la condizione della possibilità della lingua stessa, e dunque non può essere configurata come un atto comunicativo che parte dalle entità linguistiche già costituite. È un certo regime della traduzione che ci ha fatto abituare a pensare la traduzione come attività che viene soltanto dopo che un messaggio viene dato e scritto.

¹⁴ N. Sakai, *Translation and Subjectivity*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1997, pp. 4-6.

L'indirizzo omolinguale si basa quindi sul presupposto del dato: la datità delle lingue già costituite e la datità del contenuto da comunicare a uno straniero. Secondo Sakai questa rappresentazione deve la sua nascita a una certa trasformazione discorsiva accaduta a partire dal Seicento e dal Settecento con la standardizzazione delle lingue nazionali e con la costituzione delle culture moderne sotto il patrocinio delle istituzioni dello Stato-nazione¹⁵. Con queste trasformazioni socio-politiche anche la lingua, intesa come lingua nazionale, si percepisce come qualcosa di dato e quasi “naturale”. Per questo, la domanda che pone Sakai, la vera domanda eterolinguale è: perché considerare l'inglese, l'italiano o il giapponese come *una* lingua, e non invece come *lingue*? Così si avrebbe a che fare con le *lingue* inglesi, italiane o giapponesi, le quali devono il proprio carattere eterogeneo alle differenze orizzontali e verticali, storiche e sociali che permeano ogni territorio¹⁶. Ad esempio, perché l'inglese globalizzato di oggi (quello che spesso si nomina *Basic Global English*) considerare la stessa lingua come l'inglese che si parla a Londra?

Soltanto da un punto di vista eterolinguale ciò che sembra dato appare come un prodotto storico. Sakai, in opposizione a una situazione omolinguale, prospetta l'indirizzo eterolinguale come registro che riconosce la priorità dell'estraneo nei confronti del proprio, e vede la traduzione come *atto* che precede la comunicazione: non si traduce perché non si può comunicare immediatamente, ma si comunica perché c'è un certo regime della traduzione che permette la comunicazione *interculturale* o *interlinguistica*. Nell'indirizzo eterolinguale la traduzione accade su tutti i livelli dell'enunciazione: si traduce quando si parla, quando si legge, e dunque ogni ricezione dell'enunciato è un atto di traduzione, a prescindere dal fatto se colui che enuncia parla un'altra lingua o la lingua del mittente. In questo senso il locutore e il destinatario non sono più le figure di un processo comunicativo. Sakai distingue “indirizzo” e “comunicazione” per mostrare che non è ogni scambio di enunciazioni la comunicazione. È il concetto allargato di traduzione mira appunto a dimostrare la disparità tra comunicazione e indirizzo. In altri termini, la comunicazione si rivolge o al destinatario che appartiene alla stessa unità linguistica come quella del locutore, oppure, se il

¹⁵ Gli esempi migliori di una prassi traduttiva funzionale al processo della *Nationenbildung* sono le teorie di Schleiermacher e di Humboldt. In entrambi, nonostante la cosiddetta strategia di estraniamento della lingua nella traduzione, troviamo un programma politico della formazione della lingua e della cultura nazionale: la traduzione porta l'estraneo in seno al proprio, ma il proprio ha bisogno dei confini, della identità ben stabilita. Di questo mi sono occupato in un recente saggio a cui mi permetto di rinviare: S. Hrnjez, *Wie viel Fremdes in einer Übersetzung? Über zwei übersetzungsbezogene Paradigmen der Fremdheit*, in *Fremdheit. Xenologische Ansätze und ihre Relevanz für die Bildungsfrage*, a cura di G. Tidona, “Diskurs Bildung. Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg”, 62, 2017, pp. 79-92.

¹⁶ La tesi sulla pluralità, cioè sul fatto che non si traduce tra due lingue, ma che in un testo possono esserci più lingue e che si traduce attraverso più lingue contemporaneamente, si trova in Derrida, in un testo-commento al saggio di Benjamin, cfr. J. Derrida, *Des Toures De Babel*, tr. it. di A. Zinna, in *Teorie contemporanee della traduzione*, a cura di S. Nergaard, Bompiani, Milano 1995, pp. 367-418.

“Più che comunicazione”. La traduzione come prassi sociopolitica

destinatario proviene da un altro spazio linguistico, la comunicazione esige la mediazione della traduzione. Tale regime è proprio ciò che viene definito “omolinguale”. Per l’indirizzo eterolinguale la traduzione è invece un atto, una prassi, o un’esperienza potremmo dire. Quest’esperienza è tutt’altro che un rapporto immediato che nel caso di fallimento chiede una mediazione (traduzione). Ciò che Sakai definisce l’indirizzo eterolinguale è un altro nome per la traduzione che è “più che comunicazione”.

La traduzione non accade *tra* le lingue (*in-between*) in uno “spazio terzo” inter-medio, ma la lingua è già in sé uno spazio di traduzione, e anzi il prodotto della traduzione, ciò che è “già tradotto” e sempre in continua traduzione.

Si tratta insomma di due modi di rapportarsi con alterità. Nella prima modalità si comunica all’altro presupponendo che il soggetto dell’enunciazione sia omogeneo e stabile. Nell’altra modalità non c’è alcuna separazione tra due soggetti omogenei appartenenti a due spazi esclusivi, perché «si indirizza come stranieri ad altri stranieri»¹⁷. L’indirizzo eterolinguale dunque parte dall’estraneità del proprio ed elimina il presupposto che il rapportarsi con il proprio comporta un’immediata e automatica comprensione di ciò che è enunciato. La conseguenza è che in *ogni* enunciazione si ha a che fare con lo straniero e dunque con la traduzione. La traduzione è onnipresente e non un caso specifico del fallimento della comunicazione immediata.

Questa visione allargata della traduzione rompe con la classica distinzione tra traduzione interlinguistica e traduzione intralinguistica (Jakobson) dove solo la prima sarebbe la traduzione vera e propria¹⁸. Lo schema di Jakobson è l’esempio migliore di ciò che Sakai, adoperando il termine kantiano, chiama schematismo, cioè la *rappresentazione* della traduzione come comunicazione. Schematizzando le lingue come unità separate, la traduzione a Jakobson può apparire soltanto come un ponte che deve mettere in contatto ciò che è già separato (e rimane separato). Al pari delle lingue che sono *rappresentate* come separate tra di loro, anche la traduzione intralinguistica deve apparire separata dalla traduzione “propriamente detta” cioè quella interlinguistica. La teoria di Jakobson si basa su una serie di scissioni presupponendo ciò che è separato come già dato. In realtà, è una certa rappresentazione della traduzione che costruisce la separazione tra le unità etno-linguistiche come proprio presupposto. Anzi, si può parlare delle unità omogenee soltanto a partire da questo regime della traduzione che le rende visibile. Sakai definisce questo regime come “the scheme of co-figuration” – una tecnica poetica della produzione delle unità linguistiche come qualcosa di già dato¹⁹. Ciò che va ribadito è il significato politico di questa tecnica schematica della rappresentazione:

¹⁷ N. Sakai, *Translation*, in «Theory, Culture & Society», 23 (2-3), 2006, p. 75.

¹⁸ Cfr. Roman Jakobson, *On Linguistic Aspect of Translation*, in *On Translation*, a cura di S R. A. Brower, Harvard University Press, Cambridge 1959, pp. 232-239, tr. it. *Aspetti linguistici della traduzione*, in *Saggi di linguistica generale*, Milano, Feltrinelli 1966, pp. 56-64.

¹⁹ N. Sakai, *Translation*, cit., p. 76.

No doubt this conception of translation is a schematization of the globally shared and abstractly idealized commonsensical vision of the *international* world, consisting of basic units – nations – segmented by national borders into territories²⁰.

Sakai in effetti vede la traduzione – e questo è il punto principale – come una prassi socio-politica che istaura una relazione, un continuum sul luogo della discontinuità e dell'incommensurabilità. Ricorrendo alle metafore dell'acqua (lingua come flusso) Sakai suggerisce che i confini, la territorializzazione, divisioni, che rendono visibili le unità sovrane, sono prodotto di un intervento che stabilisce il continuo attraverso un'omogeneizzazione: l'esito è che qualcosa rimane escluso, collocato al di fuori del proprio territorio linguistico.

L'indirizzo eterolinguale è necessario per mettere in luce la natura eterogenea delle lingue, in altri termini la natura *traduttiva* della lingua stessa, se per traduzione qui si intende l'istanza di ibridizzazione e di contaminazione. La traduzione è dunque prassi socio-politica che istaura una relazione e esprime una volontà per la comunità (Rancière)²¹ non grazie alla comunicazione, ma malgrado le differenze che rendono difficile una comunicazione. Ogni comunità è in effetti una comunità della traduzione, la creatrice di una molteplicità di sistemi linguistici che si coimplicano. Nel regime omolinguale, cioè in quello che corrisponde al sistema moderno degli Stati-nazioni, la comunità nasconde la propria origine nella traduzione e stabilisce una lingua sola come originaria attraverso una netta linea di demarcazione dalle altre lingue. Il mondo internazionale che si produce così è un aggregato degli stati sovrani nazionali omogeneizzati: un mondo delle entità ben distinte e divise dalle frontiere protette e dove la traduzione può apparire soltanto come un'attività secondaria, quando c'è bisogno di essa.

3. Traduzione ed emancipazione

Da tutto finora detto si evince facilmente che la traduzione non può ridursi a una prassi meramente linguistica e neanche alla mediazione *interculturale*, qualcosa che accade sostanzialmente *tra* le culture rappresentate come omogenee ed esterne l'una rispetto all'altra. La traduzione funzionava sempre come un'istanza politico-culturale, e come tale faceva parte della costruzione delle identità politiche e culturali. La storia delle culture offre numerosi esempi: Le traduzioni dei testi classici greci al latino erano nella Roma antica un modo di affermare la propria missione culturale nel mondo occidentale dell'epoca. La traduzione luterana della Bibbia era il momento costitutivo per la lingua e cultura tedesca.

²⁰ *Ivi*, p. 73.

²¹ Il riferimento a Rancière che Sakai fa in realtà è al suo libro *Il maestro ignorante*: l'esempio di Joseph Jacotot che ha insegnato in francese agli studenti fiamminghi che non conoscevano il francese è un buon esempio dell'indirizzo eterolinguale, dove la comunicazione immediata e monolinguale non è la condizione per la comunità.

“Più che comunicazione”. La traduzione come prassi sociopolitica

E poi anche nell'Ottocento le traduzioni facevano una parte importante nella formazione della cultura nazionale tedesca²². Il ruolo politico della traduzione non inizia e non si esaurisce con la sua forma moderna legata alla costituzione degli stati nazionali, ma attraversa tutta la storia della cultura occidentale. Ciò che succede nel mondo moderno è lo stabilirsi di un determinato regime della traduzione di cui siamo eredi anche noi quando oggi continuiamo a parlare della comunicazione *interculturale* e della *multiculturalità*, non avvedendoci del fatto che così si riproduce un oblio della originarietà della traduzione come prassi politico-sociale: il mondo prima di essere *multiculturale* e *diviso* secondo le linee etniche, religiosi o culturali è innanzitutto eterogeneo e coinvolto in un continuo processo di traduzione²³.

La teoria di Sakai, brevemente esposta in questo articolo, getta le basi per una *critica* della storia della traduzione. Una tale critica rivela che la traduzione non è univoca e segue diversi modelli socialmente determinati. La traduzione come comunicazione è dunque *un* modello che ci ha fornito la storia, il costruito storico della modernità. La traduzione in questa sua forma in effetti viene determinata dai rapporti sociali che dominano nel capitalismo ed essa stessa assume il carattere di un rapporto sociale. La filosofa indiana Gayatri Spivak spiegava molti processi del capitalismo come una sorta di traduzione linguistica²⁴. A ben vedere, si può notare una connessione strutturale tra ciò che Sakai chiama l'indirizzo omolinguale e il movimento del capitale: il capitale si comporta anche come lavoro di un traduttore che traduce vari oggetti, con varie qualità, nel linguaggio della forma-valore per renderli scambiabili, commensurabili, “comunicabili” sul mercato²⁵. Il capitale produce esattamente la stessa dinamica che nella traduzione c'è tra comunicare ed escludere, tra gettare i ponti (mettere insieme) e creare le frontiere, edificare i muri (delineare le differenze): entrambi gli aspetti sono due facce della stessa moneta. La traduzione omolinguale e comunicativa corrisponde dunque alla logica del capitale che separa, frammenta, differenzia per rendere poi comunicabile sul mercato, per rendere equivalente.

In realtà, se l'indirizzo omolinguale di Sakai è ben identificabile con la storia dello stato nazionale e con il mondo internazionale diviso in stati sovrani secondo il “modello Westfalia”, l'indirizzo eterolinguale invece non ha ancora la sua forma politica. Sakai non offre una risposta esplicita a tal proposito. Si potrebbe concludere che l'indirizzo eterolinguale era piuttosto il segno del mondo premoderno, ad esempio nell'Europa nel periodo del Rinascimento quando

²² Cfr. *Das Fremde im Eigensten. Die Funktion von Übersetzung im Prozess der deutschen Nationenbildung*, B. Kortländer, S. Singh (a cura di), Narr Verlag, Tübingen 2011.

²³ Per una critica al multiculturalismo e al “suo” concetto di traduzione, cioè alla traduzione interculturale cfr. B. Buden, S. Nowotny, *Cultural Translation. An Introduction to the Problem*, in “Translation Studies”, 2, 2009, pp. 196–219.

²⁴ G. C. Spivak, *Questioned on Translation: Adrift*, in “Public Culture”, 13 (1), 2001, pp. 13-22.

²⁵ Sul rapporto tra il capitale e la traduzione cfr. S. Mezzadra, B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham-London 2013, pp. 281-282.

i poeti scrivevano in varie lingue e si rivolgevano a un pubblico plurilingue²⁶. Anche nella Roma antica i lettori delle traduzioni conoscevano spesso la lingua dell'originale, e in questi casi quindi la prassi traduttiva non può essere una mera comunicazione. Come nota Antoine Berman, alla fine del Medioevo e durante il Rinascimento l'intera relazione con la propria lingua, con altre lingue e altre culture, era molto diversa, e la pratica di traduzione sembrava piuttosto un esercizio degli stessi scrittori che sperimentavano con varie lingue e dialetti, per cui spesso la loro scrittura era difficilmente distinguibile da un'autotraduzione. Quali sarebbero allora i fenomeni della vita contemporanea che corrispondono al modo eterolinguale di indirizzarsi ai nostri interlocutori? In realtà ogni volta quando all'altro non ci rivolgiamo come a un soggetto estraneo classificato come appartenente a una comunità linguistica omogenea, ma sia nell'altro che in noi stessi riconosciamo una situazione plurilingue, un'ibridizzazione linguistica e culturale, sottraendosi alla logica binaria, noi traduciamo in modo eterolinguale dimostrando che creazione di un linguaggio comune non dipende dalla comunicazione immediata. La domanda comunque rimane: che forma politica realizzabile sarebbe adatta all'indirizzo eterolinguale? In un mondo diverso da questo capitalistico l'indirizzo omolinguale sarebbe davvero superato?

Ma non è che con questo discorso sulla socialità e sulla politicità della prassi traduttiva ci stiamo allontanando da quel saggio di Benjamin da cui abbiamo iniziato? Sembra che nel discorso di Benjamin la traduzione sia liberata non soltanto dall'originale ma anche dall'ogni intreccio con la realtà storica e politica: la traduzione rivela il carattere sovrastorico della lingua e una destinazione comune di tutte le lingue. Come nota Boris Buden, sembra che la traduzione perdi così la sua funzione sociale²⁷, perché l'attività del traduttore non partecipa più alla formazione della cultura nazionale. La traduzione intende liberare la pura lingua, far parlare "la grande aspirazione all'integrazione delle lingue"²⁸. Peter Fenves sostiene che la libertà della traduzione in Benjamin è trasgressiva²⁹. E infatti Benjamin stesso dice che il traduttore "spezza le fatiscenti barriere della propria lingua"³⁰ in nome della pura lingua. Forse in questi luoghi bisogna cercare gli aspetti politici della sua teoria della traduzione: quell'innalzarsi della lingua in una sfera superiore dove tutte le lingue sono integrate è un atto emancipatorio dall'identificazione della lingua con una comunità etno-linguistica. In Benjamin perciò la traduzione in un'altra lingua non significa un ritorno alla lingua di partenza che acquista così la propria identità. La traduzione qui non è una prassi della delimitazione del confine per amor del proprio. Dato che c'è sempre un rimando a ciò che sta oltre, alla lingua pura, all'integrazione delle

²⁶ Cfr. L. Forster, *The Poet's Tongues. Multilingualism in Literature*, Cambridge University Press, London 1970.

²⁷ B. Buden, *Der Schacht von Babel: Ist Kultur übersetzbar?*, Kadmos, Berlin 2004.

²⁸ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 233.

²⁹ P. Fenves, *Die Unterlassung der Übersetzung*, in *Übersetzen: Walter Benjamin*, a cura di Christian L. Hart Nibbrig, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, p. 171.

³⁰ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 234.

“Più che comunicazione”. La traduzione come prassi sociopolitica

lingue, la dimensione temporale che entra in gioco è quella del futuro, della promessa, dell'utopia. La traduzione come relazionarsi all'altro non comporta dunque un ritorno al proprio, ma un rimando a ciò che in ogni singola lingua rimane intraducibile. Questo intraducibile è il segno dell'apertura insopprimibile della lingua, e questa apertura a sua volta è la prova che le lingue sono sempre in traduzione, e che sono dunque sempre storicamente, politicamente, socialmente configurate. La pura lingua di Benjamin è dunque compatibile con l'indirizzo eterolinguale di Sakai: entrambi rivelano la natura traduttiva della lingua stessa. Liberare la pura lingua significa liberare le possibilità di una concezione emancipatoria della traduzione.



Controversie



«Per la pace perpetua» o «Alla pace perpetua»? Kant tra giuspacifismo ed escatologia apocalittica

Marco Duichin (Scuola di specializzazione SPS in psicoterapia
psicoanalitica, Roma)

m.duichin@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 25/3/2020 – Accettato il 30/4/2020 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: “For perpetual peace” or “To perpetual peace”? Kant between juspacifism and apocalyptic eschatology

Abstract: Over two centuries after its first edition (1795), Kant’s famous essay *Zum ewigen Frieden* (AA VIII 341-386), better known in Italy under the stereotyped (and misleading) title, that has now become part of the canon, *Per la pace perpetua* (Eng.: *For a perpetual peace*; *To perpetual peace*; *Towards Perpetual peace*; *On perpetual peace*), is still a work of extraordinary relevance, and the subject of endless scientific dispute among scholars from different disciplinary backgrounds. The aim of this paper is to draw attention back to some issues that are not always adequately examined by the Kantian literature, despite being of undeniable importance from the point of view of the history of ideas: (a) the controversial classification of Kant in the tradition of so-called “pacifism”; (b) Kant’s shifting (and at times ambiguous) conception of “perpetual peace”, where typical Enlightenment motifs are intertwined with eschatological allusions of chiliastic origin. In view of this, it does not seem irrelevant to make a critical survey of the numerous translations (Anglo-Saxon, French, Spanish, Italian) of *Zum ewigen Frieden* throughout the period from the end of the 18th century to our times. In these translations the original German title has been rendered in a polysemic way, and not always appropriately, at times ‘steering’ Kant’s essay in a predominantly pacifist direction, at times ‘disempowering’ its political purpose in an eschatological-religious key.

Keywords: Kant; Pacifism; Eschatology; Perpetual peace; Eternal peace.

Sommario: 1. Premessa; 2. Sulla fortuna di *Zum ewigen Frieden*; 3. Kant e il tema della pace; 4. Kant «pacifista» o «amico della pace»?; 5. Le traduzioni di *Zum ewigen Frieden*: ambiguità e ambivalenze semantico-concettuali; 6. Pace perpetua e pace eterna: verso la fine della storia?; 7. Conclusione: il «dolce sogno» dei filosofi

1. Premessa

Sono trascorsi più di due secoli dalla prima edizione di *Zum ewigen Frieden*¹, il celebre trattatello filosofico (meglio noto in Italia con il titolo fuorviante, ma ormai divenuto canonico, *Per la pace perpetua*) redatto dal settantunenne Kant all'indomani della pace di Basilea (5 aprile 1795) tra il regno di Prussia e la Francia rivoluzionaria. I temi al centro del saggio rimangono tuttora di estrema attualità. Non è un caso, del resto, che le idee esposte in quello che si è voluto definire di volta in volta uno degli scritti kantiani «più famosi», «importanti», «suggestivi», «fortunati», «letti e influenti»², e che hanno maggiormente contribuito alla *renommée* mondiale del filosofo anche oltre i tradizionali eurocentrici³, ricorrano frequentemente nell'odierno dibattito sulle relazioni internazionali⁴. Non intendo qui addentrarmi nelle singole argomentazioni giuridiche kantiane circa la possibilità di attuare una «pace definitiva e completa»⁵ fra le nazioni (un tema ampiamente discusso, con esiti peraltro divergenti, da una sterminata letteratura in materia). Vorrei invece richiamare l'attenzione su taluni aspetti, finora non sempre debitamente considerati in sede di storia delle idee, concernenti il 'pacifismo' di Kant, a partire dall'ambiguità semantica che si annida già nell'ingannevole titolo *Zum ewigen Frieden* apposto al suo celebre scritto, oggetto, come vedremo, di traduzioni sovente non pertinenti e appropriate.

2. Sulla fortuna di *Zum ewigen Frieden*

La prima edizione del volumetto vide la luce a Königsberg il 4 ottobre 1795 per i tipi dell'editore Friedrich Nicolovius⁶, al quale era stato proposto da Kant

¹ I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (= ZeF), Königsberg, F. Nicolovius, Königsberg 1795, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preußischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften [= Akademie-Ausgabe], 29 voll., Reimer [poi de Gruyter], Berlin [poi Berlin-New York], 1900- [d'ora in avanti: AA], VIII, 341-386. I singoli scritti di Kant, seguiti come d'uso dal numero romano del volume, dal numero arabo della pagina e del rigo, sono qui citati secondo le sigle della rivista «Studi Kantiani».

² R. Lettevall, *Turning Golden Coins into Loose Change – Philosophical, Political and Popular Readings of Kant's "Zum ewigen Frieden"*, «Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics» XVII, 2009, p. 135; P. Riley, *Politics' Homage to Morality: Kant's "Toward Eternal Peace" after 200 Years*, in *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, vol. I/1, ed. by H. Robinson, Marquette University Press, Milwaukee (WI) 1995, p. 231; H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 135; A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 172; A. Gulyga, *Immanuel Kant. Eine Biographie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004, p. 279; S.M. Shell, *Kant and the Limits of Autonomy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2009, p. 213.

³ Cfr. ad es. J. Kankonde Bakamana, *Guerre, éducation et paix dans la philosophie politique de Rousseau et de Kant. Argument pour la paix et bonne gouvernance*, Maitrise de Philosophie, Université de Kinshasa [Rep. Democratica del Congo] 2009.

⁴ M. Mori, *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 7.

⁵ *Ivi*, p. 16.

⁶ H. F. Klemme, *Notiz zum 200. Jahrestag des Erscheinens von Kants Friedensschrift am 4. Oktober*

«Per la pace perpetua» o «Alla pace perpetua»?

in una lettera del 13 agosto (*Br*, AA XII 35. 24-27), riscuotendo immediatamente un'accoglienza entusiasta e un vasto successo di pubblico anche al di fuori della Prussia orientale e del mondo germanico⁷. Redatto secondo i consueti moduli dei trattati internazionali di pace, con tanto di articoli preliminari, definitivi e segreti, di supplementi di garanzia e persino di una *clausula salvatoria*, con cui Kant intendeva tutelarsi in via preventiva «da ogni maligna interpretazione (*alle bössliche Auslegung*)», lo scritto era introdotto da un breve ma cruciale preambolo, che ne reiterava in epigrafe il titolo (*ZeF*, AA VIII 343. 01), curiosamente ricalcato sull'iscrizione satirica e la correlata immagine cimiteriale campeggianti nell'insegna di una non meglio identificata taverna olandese. Un punto, questo, su cui meriterà tornare più avanti.

Si è soliti includere la fortunata *Friedensschrift* kantiana nel filone di quella tradizione irenistica, inaugurata nel XVI secolo da alcuni scritti retorici, a carattere esortativo e declamatorio (es. la *Querela Pacis* di Erasmo da Rotterdam), che ebbe il suo coronamento in una serie di progetti di pace universale pubblicati con alterno successo lungo l'intero arco del Sei-Settecento (es. *Le Nouveau Cynée* di Émeric Crucé), e il cui testo esemplare è rappresentato dal *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713-1717) dell'abbé de Saint-Pierre. Benché separati da differenze addirittura «abissali»⁸, gli scritti di Kant e Saint-Pierre vennero più volte indebitamente assimilati⁹, ed elevati col passare degli anni a «simboli», «paradigmi» e «archetipi» del pacifismo moderno¹⁰. La sorte dei due testi è stata però assai diversa: mentre il chimerico *Projet* dell'abate francese, già oggetto d'irrisione e sarcasmo ai suoi tempi, è caduto in un irreversibile oblio e non trova ormai più lettori¹¹, la fama di *Zum ewigen Frieden* si è invece protratta fino ai giorni nostri, con la conseguente consacrazione di Kant al rango di

1795, «Kant-Studien» LXXXVI, 1995, 4, pp. 459-460.

⁷ Sulla prima recezione dello scritto e sulla sua fortuna in vari paesi europei, cfr. ora M. Duichin, *Alla pace del cimitero: la recezione settecentesca di «Zum ewigen Frieden» e le fonti nascoste di un topos kantiano*, «Diciottesimo Secolo» II, 2017, pp. 45-75.

⁸ A. Burgio, *Per una storia dell'idea di pace perpetua*, in appendice a I. Kant, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 90; cfr. D. Falcioni, *Natura e libertà in Kant. Un'interpretazione del progetto «Per la pace perpetua» (1795)*, Giappichelli, Torino 2000, p. 56, la quale parla addirittura di «capovolgimento» della prospettiva di Saint-Pierre da parte di Kant.

⁹ Già in una lettera a Kant del 15 novembre 1795, all'indomani della pubblicazione di *ZeF*, J.B. Erhard non nasconde il proprio disappunto per l'indebita assimilazione di *ZeF* al *Projet* dell'abate francese (*Br*, AA XI 51. 30-31). Sull'improprio accostamento dello scritto kantiano all'utopico progetto di Saint-Pierre: M. Mori, *La pace e la ragione*, cit., pp. 51 e sgg.

¹⁰ Sul *Projet* di Saint-Pierre, destinato a diventare, «nel bene e nel male, il simbolo del pacifismo del secolo»: M. Mori, *La ragione delle armi. Guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca (1770-1830)*, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 36; sul *Projet* come «paradigma dei moderni piani di pace universale»: A. Burgio, *Per una storia dell'idea di pace perpetua*, p. 99; su *ZeF* come «testo troppo spesso sbrigativamente elevato a mero archetipo della letteratura pacifista»: U. Curi, *Straniero*, Cortina, Milano 2010, p. 108; sullo scritto kantiano, impropriamente «considerato da molti un trattato pacifista»: W. B. Gallie, *Filosofie di pace e guerra. Kant, Clausewitz, Engels, Tolstoj*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 31.

¹¹ Su Saint-Pierre come «uno di quegli autori di cui tutti parlano e che nessuno legge»: M. Mori, *La pace e la ragione*, cit., p. 22.

«filosofo della pace» *par excellence*: quasi una sorta di ‘apostolo laico’ della non-violenza e di ‘campione’ del «pacifismo estremo»¹², specularmente contrapposto – secondo un abusato quanto discutibile *locus communis* – a Hegel, il presunto «glorifier of violence»¹³ e «the greatest of the champions of war»¹⁴.

In Italia, fuori degli ambienti accademici e di ristrette cerchie di specialisti, il volumetto kantiano rimane tuttora un testo più spesso orecchiato che effettivamente letto, la cui conoscenza sembra per lo più circoscritta, sulla scorta di vaghe reminiscenze scolastiche, alle ambigue assonanze suggerite da un titolo apparentemente (e ingannevolmente) «pacifista». A dispetto della *vulgata opinio*, per Kant non si tratta infatti di «abolire» (*abschaffen*) la guerra, in ossequio a precetti di natura umanitaria, bensì di «istituire» (*schaffen*) rapporti giuridici in grado di impedirne il ricorso come *mezzo violento* per imporre la volontà degli Stati¹⁵. Nessun affettato sentimentalismo umanitario e nessun edificante empito filantropico animano le pagine di *Zum ewigen Frieden*¹⁶, i cui articoli costitutivi – come espressamente ribadito dallo stesso Kant – trattano «non di filantropia ma di diritto» (*nicht von Philantropie sondern vom Recht*)¹⁷. Non è questa la sede per indugiare sui vari articoli, nei quali Kant sviluppa (ancorandola filosoficamente ai principi trascendentali del criticismo)¹⁸ la concezione di una pace duratura fra i popoli fondata su una repubblica universale o – secondo taluni – su una libera alleanza o una federazione mondiale di Stati¹⁹ a costituzione repubblicana (ossia

¹² F. R. Tesón, *The Kantian Theory of International Law*, «Columbia Law Review» XCII, 1992, 1, p. 90; cfr. T. Mertens, *War and International Order in Kant's Legal Thought*, «Ratio Juris» VIII, 3, 1995, pp. 296-314; su Kant come «introduceur de l'utopie pacifiste dans la philosophie» e «de la philosophie dans l'utopie pacifiste»: P. Hassner, *Les concepts de guerre et de paix chez Kant*, «Revue française de science politique» XI, 3, 1961, p. 667; su ZeF come «l'opera teoreticamente più impegnativa del pensiero pacifista»: D. Archibugi, *L'utopia della pace perpetua*, «Democrazia e diritto» 1, 1992, p. 369.

¹³ M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford 1992, s.v. «War and Peace», pp. 308-309.

¹⁴ *Translator's Introduction*, in I. Kant, *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, Translated with introduction and notes by M. Campbell Smith, Allen & Unwin, London 1917, p. 71. Su questo tema rinvio a M. Duichin, *Philosophy and War: Hegel versus Kant or Kant towards Hegel?*, «Hegel-Jahrbuch», 1, 2014, pp. 332-339; Id., *Kant «pacifista», Hegel «guerrafondaio»: un luogo comune storiografico*, «Per la filosofia» XXXII, 95, 2015, pp. 79-91.

¹⁵ G. Cavallar, *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant*, Böhlau, Wien-Köln-Weimar 1992, p. 392; cf. ora M. Duichin, *Pace perpetua, Età dell'oro, Paese di Cuccagna. Kant e le vestigia settecentesche di un'antica tradizione mitico-folklorica*, in *Tradizione e innovazione. Storia e progetto nella riflessione filosofica*, a cura di A. Fermani et alii, Diogene Multimedia, Bologna 2019, p. 212.

¹⁶ U. Curi, *Straniero*, cit., p. 106.

¹⁷ ZeF, AA VIII 357. 22-23; cfr. MS, AA VI 352. 8-9: «Ist nicht etwa philanthropisch (ethisch) sondern ein rechtliches Prinzip».

¹⁸ Meriterà rammentare al riguardo che l'espressione «pace perpetua» (*ewige Friede*) compare per la prima volta in Kant (senza alcun riferimento al pacifismo illuministico) in due luoghi di *KrVB* (AA III 492, 506), ove viene impiegata in relazione alle procedure e agli scopi della filosofia critica.

¹⁹ M. Mori, *La ragione delle armi*, cit., p. 43: «L'istituto che permetterà ai popoli di realizzare la pace perpetua deve quindi essere non già una repubblica universale, bensì una libera federazione». Ma sulle diverse opinioni in materia rinvio a G. Marini, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua*, «Studi Kantiani» VIII, 1995, pp. 87-105; P. Kleingeld, *Kant's Arguments for*

«Per la pace perpetua» o «Alla pace perpetua»?

retta da un sistema rappresentativo con divisione dei poteri)²⁰. In tema di pace e di guerra, come si è autorevolmente osservato, Kant (a differenza di Hegel, suo preteso *alter ego* in materia) non ha però «sempre pensato allo stesso modo»²¹ (e, aggiungerei, non sempre nel modo che ci si attenderebbe dal presunto ‘padre fondatore’ del pacifismo moderno).

Lungo l’arco cronologico che dagli scritti di filosofia della storia del 1784/86, passando per alcuni emblematici saggi del 1794/95, giunge agli ultimi lavori del 1797/98, il concetto di «pace perpetua» riaffiora infatti in svariati luoghi kantiani²², assumendo tonalità e sfumature diverse, strettamente correlate alle sue «divergenti (*divergierenden*) affermazioni in materia di guerra»²³. Accanto a proposte atte a individuare le norme giuridiche mediante cui costruire una pace non effimera, cioè «duratura», «permanente», «stabile», «destinata a durare nel tempo»²⁴, non sono infrequenti in Kant perplessità e riserve circa i pericoli insiti in una «pace universale» realizzata da una «comunità cosmopolitica sotto un solo sovrano», che potrebbe originare il «più orribile dispotismo»²⁵ e sfociare nella dominazione di un singolo Stato sul resto del mondo²⁶, ossia in un vero e proprio «cimitero della libertà» (*Kirchhof der Freiheit*)²⁷; né mancano timori cir-

the League of States, in *Kant's Perpetual Peace: New Interpretative Essays*, ed. by L. Caranti, Luiss University Press, Roma 2006, pp. 55-73.

²⁰ M. Kuehn, *Kant. Una biografia*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 556: «Benché Kant non voglia che tale costituzione repubblicana venga confusa con una democratica ‘come accade comunemente’, e benché identifichi la democrazia con un sistema dispotico, è chiaro che la sua concezione di repubblica è compatibile con certe forme di democrazia», purché basate «sulla separazione del potere esecutivo da quello legislativo».

²¹ C. Cesa, *Guerra e morale. Considerazioni su un luogo di «Alla pace perpetua»*, in *Kant politico. A duecento anni dalla «Pace perpetua»*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, p. 58. Per contro, «Hegel’s views on war do not appear to have undergone any substantial change from his first to his last writings»: D.P. Verene, *Hegel’s Account of War*, in *Hegel’s Political Philosophy. Problems and Perspectives*, ed. by Z.A. Pelczynski, Cambridge University Press, Cambridge 1971, p. 169.

²² J. F. Crawford, *Kant’s Doctrines Concerning Perpetual Peace*, «The Monist» XXXV, 1925, 2, p. 296: «Kant’s doctrine of perpetual peace is neither a momentary nor an incidental thought».

²³ G. Cavallar, *Kants Urteilen über den Krieg*, in *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, vol. II/1, cit., p. 81.

²⁴ È questo, secondo Jean Ferrari, il significato propriamente kantiano di *pace perpetua*, «qui réunit la dimension temporelle et spatiale»: *Les métamorphoses de l’idée de paix perpétuelle de Saint-Pierre à Kant*, in *Un «progetto filosofico» della modernità. «Per la pace perpetua» di Immanuel Kant*, a cura di L. Bianchi – A. Postigliola, Liguori, Napoli 2000, p. 143.

²⁵ *ZeF*, AA VIII 367. 17-20, 26-27; *RGV*, AA VI 34 n.; *MAM*, AA VIII 120. 06-07; *TP*, AA VIII 310-311; cfr. P. Riley, *Politics’ Homage to Morality*, p. 231.

²⁶ Sull’«aspirazione di ogni Stato (o del suo sovrano)» di «pervenire a una condizione di pace duratura (*dauernder Friedenszustand*) dominando, se è possibile, il mondo intero»: *ZeF*, AA VIII 367. 17-20.

²⁷ *ZeF*, AA VIII, 367. 27; la metafora kantiana sembra riecheggiare la critica di Leibniz (1688) all’«esclavage à la Turque» che la Francia di Luigi XIV avrebbe voluto imporre all’Europa mediante una dispotica «paix éternelle» simile a un «cimetière» (G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Akademie Verlag, Berlin 1986-, s. IV, vol. III, p. 131).

ca gli effetti perniciosi di una «lunga pace», in cui il predominio del «basso interesse personale» (*niedrigen Eigennutz*), della «viltà» (*Feigheit*) e della «mollezza» (*Weichlichkeit*) corromperebbero «il carattere e la mentalità del popolo»²⁸. D'altro canto, nella concezione kantiana risuonano qua e là anche suggestioni ed echi escatologici, che rinviano a una visione millenaristica più prossima al linguaggio della pietà religiosa che a quello del diritto, ove la «pace perpetua», collegata al tema della fine della storia secolare, viene talvolta intesa come la «pace eterna» (*ewige Ruhe*), ossia come l'apocalittica «fine di ogni tempo» (*Ende aller Zeit*)²⁹. Ma anche su ciò converrà ritornare più avanti.

3. Kant e il tema della pace

A passare in rassegna i suoi scritti non sembra, *prima facie*, che Kant nutrisse un'incondizionata fiducia nella possibilità di attuare una *pace duratura* e *permanente* tra i popoli, che, pur se prospettata come una meta «non del tutto chimerica (*nicht bloß schimärischen*)»³⁰, rimane per molti versi una «terra lontana»³¹. Del resto, appena due anni prima della pubblicazione di *Zum ewigen Frieden*, Kant non aveva mancato di ricordare in un passo della *Religione entro i limiti della sola ragione* (1793) che «il chiliasmo filosofico che spera in uno stato di pace perpetua (*Zustand eines ewigen Friedens*), fondato sull'unione dei popoli come repubblica mondiale (*Weltrepublik*)», è «messo generalmente in ridicolo come una fantasticheria (*Schwärmerei*)»³². Variamente contemplata sotto il profilo *cognitivo* come un «dolce sogno» vagheggiato dai filosofi³³ e come «un'idea certamente impraticabile» e «in sé irraggiungibile»³⁴, un «pio desiderio» (*frommer Wunsch*) o addirittura un'«assurdità» (*Unding*)³⁵, la «pace perpetua» resta «agli occhi di Kant un problema»³⁶, tanto da venir talvolta relegata in un imprecisato e nebuloso futuro, quale *possibile* conseguenza di un perfezionamento della nostra ci-

²⁸ KU, AA V 263. 07-09. Per una concezione analoga (malgrado la distanza fra i due pensatori) cfr. G. W. F. Hegel (*Rechtsphilosophie* § 324 = *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 319), secondo cui «il movimento dei venti preserva il mare dalla putrefazione, nella quale lo ridurrebbe una quiete durevole (*eine dauernde Ruhe*), come vi ridurrebbe i popoli una pace durevole o, anzi, perpetua (*ein dauernder oder gar ein ewiger Friede*)».

²⁹ EaD, AA VIII 327. 07-08; 335. 36-37; 336. 01.

³⁰ ZeF, AA VIII, 368. 19.

³¹ A. Burgio, «*Natura*», *ragione e tempi della storia in Kant*, in *Un «progetto filosofico» della modernità*, p. 220.

³² RV, AA VI 34. 13-17. Ma sulla possibile «attuazione» di questo «chiliasmo filosofico»: IaG., AA VIII 27. 08-11.

³³ ZeF, AA VIII 343. 05: «süßen Traum»; cfr. SF, AA VII 92 n: «ist ein süßer Traum».

³⁴ MS, AA VI 350. 17: «freilich eine unausführbare Idee»; *Anth*, AA VII 331.25: «an sich unerreichbare Idee».

³⁵ MS, AA VI 355. 01; 354. 26.

³⁶ A. Philonenko, *Essai sur la philosophie de la guerre*, Paris, Vrin, 2003, p. 44.

«Per la pace perpetua» o «Alla pace perpetua»?

viltà che soltanto Dio sa quando (*Gott weiß wann*) potrà mai realizzarsi³⁷. Benché non sia un «principio costitutivo» applicabile al mondo empirico, essa è d'altra parte un'«idea regolativa» della ragion pura pratica, verso cui tendere in modo *asintotico*³⁸ – nella prospettiva, cioè, di «una progressiva approssimazione (*Annäherung*) all'infinito»³⁹ – e la cui attuazione implica la doverosa (ma tutt'altro che scontata) sostituzione della vigente «cultura del conflitto mediante la guerra» con una «cultura del conflitto mediante il processo giuridico»⁴⁰. E ciò dal momento che per Kant (diversamente dalle ingenuie declamazioni di tanti suoi predecessori e contemporanei) «lo stato di pace fra gli uomini, che vivono gli uni a fianco degli altri, non è uno stato naturale», ma «deve venire istituito (*Er muß gestiftet werden*)»⁴¹.

Sotto tale riguardo, la possibile e auspicabile attuazione di una «pace perpetua», ossia della «forma più alta» della «pace giuridico-politica»⁴², non comporta affatto «la fine di ogni confronto o conflitto sociale»⁴³: anzi, uno stato di pace garantito giuridicamente, come quello prospettato da Kant, è in grado di assicurare la propria durata solo se è capace d'impedire preventivamente lo scoppio di una guerra o di combattere efficacemente in una guerra aperta⁴⁴; col risultato che la «pace geo-cosmica» o «pace perpetua» pensata dal filosofo non è affatto «amichevole» e ispirata a «sentimenti di amore fra i popoli»⁴⁵, ma è, in ultima istanza, una «pace

³⁷ MAM, AA VIII 121. 29-32.

³⁸ G. Zöller, «Pax kantiana». *Kant e la pace perpetua in filosofia*, in *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, a cura di G. Rametta, Franco Angeli, Milano 2003, p. 52; cfr. Mori, *La ragione delle armi* cit., 44 sgg., 67 sgg. Sulla pace come *idea regolativa* della ragione, verso cui tendere «come se fosse una cosa reale, il che forse non è (*was vielleicht nicht ist*)»: MS, AA VI, 354. 28-29. Più in generale, come si è giustamente osservato, «Ciò che è in palio per Kant non è l'eliminazione della *disposizione naturale dell'uomo al conflitto*, bensì l'eliminazione dei *suoi possibili fondamenti giuridici*»: G. Geismann, *On the Philosophically Unique Realism of Kant's Doctrine of Eternal Peace*, in *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. I/1, cit., p. 282 (corsivi miei). «Il pacifismo di Kant – ha precisato Mori (*La pace e la ragione*, p. 10) – si distingue nettamente dalle riflessioni sulla pace e sulla guerra degli autori precedenti per il suo carattere *normativo*, che discende immediatamente dalle premesse del *pensiero trascendentale*» (corsivi miei); sullo «stato di pace» come obiettivo «da istituire in base a condizioni che riflettono sostanzialmente *le procedure del criticismo* del filosofo», cfr. N. Filippi, *La pace come scelta della ragione in Immanuel Kant*, «Studi Italo-Tedeschi/ Deutsch-Italienische Studien» XXIV, 2004, p. 431 (corsivo mio).

³⁹ ZeF, VIII 386. 29-33; cfr. MS, AA VI 355. 29-30.

⁴⁰ G. Zöller, «Pax kantiana», cit., p. 52.

⁴¹ ZeF, AA VIII 348-349. Sull'istituzione di «un tutto cosmopolitico» (*ein weltbürgerliches Ganze*) capace di rendere in prospettiva la guerra fra gli uomini non più «inevitabile» (*unvermeidlich*), cfr. KU, AA V 432-433.

⁴² MS, AA VI 355. 29-30.

⁴³ G. Zöller, cit., «Pax kantiana», p. 52.

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ C. La Rocca, *Kant*, in *Storia della filosofia occidentale*, a cura di in G. Cambiano et alii, 4. *La filosofia classica tedesca*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 67. Sull'«idea di una comunità perpetua pacifica (*friedlichen*), quantunque non ancora amichevole (*noch nicht freundschaftlichen*), di tutti i popoli della terra»: MS, AA VI, 352. 06. Sulla concezione kantiana della «pace fra i popoli» non come risultato «dei sentimenti di amore e di amicizia», bensì, «paradossalmente, dei loro conflitti, dei

armata»⁴⁶. Nessuna *Weltanschauung* ingenuamente «pacifista» pervade insomma le pagine di *Zum ewigen Frieden* (e, sia detto di passata, anche di altri scritti kantiani), ispirate a premesse radicalmente diverse rispetto a quelle del pacifismo sentimentale erasmiano, di matrice evangelica⁴⁷, per il quale la pace più ingiusta sarebbe sempre e comunque migliore della più giusta delle guerre⁴⁸.

Nella prospettiva kantiana, com'è stato più volte ribadito, la cosiddetta «pace perpetua» è dunque anzitutto un'«idea giuridico-politica» e non uno «stato finale etico-religioso» o «un paradiso terrestre»⁴⁹, non già «un idillio tra santi» bensì «la regolazione degli antagonismi»⁵⁰. A differenza delle concezioni «armonicistiche» della società – come ad esempio l'utopia seicentesca di Émeric Crucé – secondo cui la pace universale sarebbe stata garantita da «un'amicizia e una parentela fra gli uomini derivanti dalla conformità di natura e di sembianze»⁵¹, per Kant essa non consiste affatto in una «permanente» condizione irenica di «perfetta concordia», fondata «sull'amore reciproco» (*Wechseliebe*), una sorta d'innocente «arcadia pastorale» ove gli uomini sono «buoni come le pecore che menano al pascolo»⁵²; e neppure nella nostalgica restaurazione di una perduta «età dell'oro» (*goldenen Zeitalters*) tanto cara ai poeti, ove tutti vivrebbero «perennemente in pace gli uni con gli altri», trascorrendo beati una «vita oziosa ed esente da affanni», tra «giochi infantili» e una «fantasticante indolenza»⁵³.

loro egoismi, del loro impulso a sopraffarsi l'un altro e a distruggersi», cfr. G. Bedeschi, *Il rapporto fra «Costituzione repubblicana» e pace perpetua nella filosofia di Kant*, in *Kant e l'idea di Europa*, a cura di P. Becchi et alii, Il melangolo, Genova 2005, pp. 39-40.

⁴⁶ G. Zöller, «Pax kantiana», cit., p. 52; cfr. K. Waltz, *Man, the State, and War*, New York, Columbia University Press, 1959, p. 113; L. Caranti, *Perpetual War for Perpetual Peace? Reflections on the Realist Critique of Kant's Project*, in *Kant's Perpetual Peace*, cit., pp. 18, 24.

⁴⁷ Cfr. J. Ferrari, *Les métamorphoses de l'idée de paix perpétuelle de Saint-Pierre à Kant*, cit., p. 135; U. Curi, *Straniero*, cit., pp. 106-108; A. van Heerikhuizen, *How God Disappeared from Europe: Visions of a United Europe from Erasmus to Kant*, «European Legacy» XIII, 2008, 4, p. 409.

⁴⁸ Desiderius Erasmus Roterodamus, *Querela Pacis* (1517), Lugduni Batavorum, Ex officina Joannes Maire, 1641, p. 51: «Vix ulla tam iniqua pax, quin bello vel acquissimo sit potior».

⁴⁹ G. Zöller, «Pax kantiana», cit., p. 52.

⁵⁰ A. Burgio, «Natura», *ragione e tempi della storia in Kant*, cit., pp. 219-220. Per Kant, infatti, «non si tratta di migliorare moralmente gli uomini» ma di «poter utilizzare il meccanismo della natura al fine di regolare l'antagonismo dei loro sentimenti non pacifici (*ibrer unfriedlichen Gesinnungen*)» e costringerli «a instaurare uno stato di pace (*Friedenzustand*), nel quale le leggi abbiano vigore» (*ZeF*, AA VIII 366. 23-29). Sull'antagonismo, la conflittualità e la volontà di soggiogarsi a vicenda come costanti naturali «nel rapporto dei popoli tra loro»: *TP*, AA VIII 312. 19-20, sulla guerra «connaturata all'uomo»: *ZeF*, AA VIII 365. 06-07.

⁵¹ É. Crucé, *Il nuovo Cinea per una pace universale* [1623], a cura di A.M. Lazzarino del Grosso, Napoli, Guida, 1979, p. 97. Va rammentato a tale riguardo che il progetto kantiano di pace si delinea «non sulla base di una valutazione ottimistica dell'uomo (secondo la quale l'uomo è buono per natura), bensì sulla base di una valutazione pessimistica (secondo la quale l'uomo è cattivo per natura)»: G. Bedeschi, *Il rapporto fra «Costituzione repubblicana» e pace perpetua nella filosofia di Kant*, cit., p. 39 (corsivi miei).

⁵² *IaG*, AA VIII 21. 20-24.

⁵³ *MAM*, AA VIII 122. 26-28; cfr. su ciò M. Duichin, *Pace perpetua, Età dell'oro, Paese di Cuccagna*, cit., p. 213 e sgg. Ricordo qui di passata che l'idea della perdita di «una condizione edenica di pace perpetua» causa del «dispotismo politico e religioso», era ampiamente diffusa nel Settecento presso

4. Kant «pacifista» o «amico della pace»?

L'impianto teorico-concettuale di *Zum ewigen Frieden* si distingue dunque nettamente dagli edificanti vagheggiamenti umanitari dei predecessori (es. Erasmo e Crucé) e dei contemporanei (es. Saint-Pierre), per non parlare poi delle fallaci illusioni di quello che Aldous Huxley chiamerà il «pacifismo piagnucoloso»⁵⁴, ovvero la ricerca di una «pace perpetua» affidata alla buona volontà degli individui e al loro amore reciproco, alla rigenerazione morale e alla saggezza dei sovrani, o all'ingenua convinzione che «basti mostrare agli uomini la crudeltà della guerra e ricordare continuamente il numero delle sue vittime e delle sue devastazioni perché essi finalmente ci rinunzino»⁵⁵. Ricorrendo a un' incisiva espressione ossimorica, l'influente polemologo Gaston Bouthoul ha addirittura affermato che Kant, «malgrado il suo pacifismo, propende spesso verso un'apologia della guerra»⁵⁶. In realtà – benché abbia formulato più volte nel quadro della sua filosofia della storia una «valutazione positiva della guerra»⁵⁷ – Kant fu comunque un sincero «amico» e «fautore della pace» (*Friedensfreund*, *Friedensadvokat*)⁵⁸, nonché un «appassionato legalizzatore» (*passionate legaliser*) dei rapporti internazionali, basati sulla libera rinuncia degli Stati al diritto di muoversi guerra l'un l'altro⁵⁹. Nondimeno, sulla scorta degli esiti cui è da tempo pervenuta una cospicua storiografia internaziona-

i circoli degli Illuminati (G. Paolucci, *Illuminismo segreto. Storia culturale degli Illuminati*, Bonanno, Acireale-Roma 2016, p. 196). Questa società segreta paramassonica, fondata nel 1776 in Baviera da J. A. Weishaupt, era ritenuta responsabile di una cospirazione internazionale, in combutta coi giacobini, destinata a sfociare nella Rivoluzione francese; essa fu denunciata dal gesuita francese Augustin Barruel nei suoi *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1797-1799), ove lo stesso Kant venne accusato di essere uno dei capi della setta e uno degli ispiratori occulti di tale cospirazione. Secondo l'Abate Barruel, Kant e i suoi discepoli, «sotto pretesto di questa pace perpetua che aspetta le generazioni future [...] hanno cominciato dal dichiarare e fare all'universo una guerra da cannibali» (A. Barruel, *Mémoires*, II, cit. in D. Cantimori, *Studi di storia*, Torino, Einaudi, Torino 1976, vol. III, p. 661).

⁵⁴ G. Bouthoul, *Sociologia delle guerre. Trattato di polemologia*, Pgreco, Milano 2011, p. 24.

⁵⁵ *Ivi*, p. 23.

⁵⁶ *Ivi*, p. 72.

⁵⁷ A. Burgio, *Per una storia dell'idea di pace perpetua*, cit., p. 109; G. Cavallar, *Kants Urteilen über den Krieg*, cit., p. 81 e sgg.; G. Zöller, «Pax kantiana», cit., p. 51; M. Duichin, *Kant pacifista? Illuminismo, guerra e pace perpetua*, in *Il realismo della ragione. Kant dai Lumi alla filosofia contemporanea*, a cura di S. Poggi, Milano-Udine, Mimesis, 2012, 118 e sgg. Sul tema cfr. in generale H. Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, München, Piper, 1967; sulla concezione kantiana della guerra come strumento provvidenziale per realizzare la pace cfr. ora S. Grapotte, *La guerre au service de la paix*, in *Proceedings of the XXIst World Congress of Philosophy*, Philosophical Society of Turkey, edd. by I. Kucuradi et alii, Ankara, 2007, vol. X, pp. 171-181.

⁵⁸ A. Görland, *Kant als Friedensfreund*, Leipzig, Oldenburg, 1924; G. Cavallar, *Pax Kantiana*, cit., p. 392. Mentre il pacifista, infatti, rifiuta la guerra in assoluto, il *Friedensadvokat* sostiene attivamente e pubblicamente idee volte a eliminare, evitare o ridurre al minimo «the unilateral use of force by nation-states» (C.F. Howlett – G. Zeitzer, *The American Peace Movement. History and Historiography*, American Historical Association, Washington 1985, pp. 53-54).

⁵⁹ W. B. Gallie, *Filosofie di pace e guerra*, pp. 33, 45. Si rammenti che per Kant – al di là delle singole prese di posizione in materia – la guerra rimane pur sempre «una maniera barbarica» (*barbarische*), propria dei «selvaggi» (*nach Art der Wilden*), di risolvere le dispute fra i popoli (MS, AA VI 351. 07).

le⁶⁰, si può ragionevolmente asserire che, a dispetto della sua «strong aversion toward war»⁶¹, egli non fu un «pacifista»⁶², almeno nel senso *canonico* del termine⁶³. Quello di Kant fu semmai un «pacifismo realistico» o, *rectius*, un «pacifismo giuridico», ossia una forma «più elementare di pacifismo» fondata sulla «ricerca della pace attraverso il diritto»⁶⁴ e non già sul perseguimento della pace «a ogni costo» (*um jeden Preis*)⁶⁵: il che contemplava – in conformità al principio *vim vi repellere licet*, già sancito dai *Digesta Iustiniani* e riaffermato nella hegeliana *Filosofia del diritto* come uso legittimo della «seconda violenza»⁶⁶ – la liceità del ricorso alla *defesa armata* e alla *guerra giusta*⁶⁷, rifiutato invece, sulla base di motivazioni morali e religiose *estranee* al pensiero kantiano, dagli esponenti (per lo più monaci, chierici e abati) del pacifismo radicale e assoluto.

La ricerca kantiana di una pace fondata sul *diritto*, ossia sulla regolazio-

⁶⁰ Rinvio qui ai lavori di A.C. Armstrong (1931), J. Hoffmeister (1934), H. Saner (1967), W. Janssen (1972), W.B. Gallie (1978), D. Losurdo (1987), G. Cavallar (1992), B. Orend (1999), L. Caranti (2006), U. Curi (2010), A. Fiala (2014).

⁶¹ L. Caranti, *Perpetual War for Perpetual Peace?*, cit., p. 29

⁶² Cfr., per tutti, J. Hoffmeister, *Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel*, Mohr, Tübingen 1934, p. 10: «Kant ist also nicht ‚Pazifist‘»; L. Caranti, *Perpetual War for Perpetual Peace?*, p. 29: «The standard picture of Kant as an intransigent pacifist [...] is rather one-sided»; A. Fiala, s.v. «Pacifism», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), ed. by E. N. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/pacifism/>> (14/02/2017): «Kant is not himself a pacifist».

⁶³ Benché sia stato registrato come neologismo da J.-B. Richard de Radonvilliers già nella prima metà dell'Ottocento (*Enrichissement de la langue française. Dictionnaire de mots nouveaux*, Paris, Léautéy, Paris 1845², s.v. «Pacifisme», p. 446: «Tout ce qui tend à établir, à maintenir la paix»), il conio del termine «pacifismo» viene usualmente fatto risalire a Émile Arnaud (1864-1921), che lo utilizzò, nel senso poi divenuto canonico, nell'articolo *Le Pacifisme*, apparso il 15 agosto 1901 sul quotidiano liberale «L'Indépendance Belge». Sul controverso 'pacifismo' di Kant: G. Cavallar, *Pax Kantiana*, cit., pp. 383-392; M. Duichin, *Kant pacifista?*, cit., pp. 113-121; sul concetto filosofico di pacifismo e sulle sue diverse accezioni rinvio a: J. Narveson, *Pacifism: A Philosophical Analysis*, «Ethics», LXXXV, 4, 1965, pp. 259-271; *New Dictionary of the History of Ideas*, ed. by M. Cline Horowitz, vol. IV, Scribner's Sons, New York 2005, s.v. «Pacifism» [N. Young], pp. 1699-1701; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, edd. by J. Ritter – K. Gründer, bd. VII, Basel, Schwabe & Co., 1989, s.v. «Pazifismus» [K. Röttgers], pp. 218-229; *Pazifismus: Ideengeschichte, Theorie und Praxis*, edd. by B. Bleisch – J. D. Struß, Bern, Haupt Verlag, 2006; A. Fiala, s.v. «Pacifism»

⁶⁴ D. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1987, p. 100; N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna, 1984², p. 142.

⁶⁵ S. Cavallar, *Pax Kantiana*, cit., pp. 387, 392.

⁶⁶ Ulpian. *Dig.* XLIII, 16,1, 2; cfr. Paul. *Dig.* IX, 2, 45, 4: «Vim vi defendere omnia leges omniaque iura permittunt». Sulla illiceità della violenza «presa astrattamente», ma sulla giuridicità e necessità della «seconda violenza» (*zweiter Zwang*) in quanto «annullamento d'una prima violenza (*Aufheben eines ersten Zwanges*)», cfr. Hegel, *Rechtsphilosophie* §§ 92-93 (= *Lineamenti di filosofia del diritto*, pp. 103-104); cfr. M. Duichin, *Philosophy and War*, cit., p. 336.

⁶⁷ *ZeF*, AA VIII 345. 11-14; *TP*, AA VIII 312. 22-25; cfr. W. B. Gallie, *Filosofie di pace e guerra*, cit., pp. 31 sgg., 45 sgg., 51 sgg. Va però ricordato che per Kant il ricorso necessario agli «armamenti difensivi» rende spesso «la pace ancora più oppressiva e funesta per il benessere interno (*noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerstörender*) che non la guerra» (*TP*, AA VIII, 312. 23-25). Su Kant come «a just war theorist»: B. Orend, *Kant's Just War Theory*, «Journal of the History of Philosophy» XXXVII, 2, 1999, pp. 323-353; Id., *Kant's Ethics of War and Peace*, «Journal of Military Ethics» III, 2, 2004, pp. 161-177. Ma su questi temi cfr. ora A. Ripstein, *Just War, Regular War, and Perpetual Peace*, «Kant-Studien» CVII, 1, 2016, pp. 179-195.

«Per la pace perpetua» o «Alla pace perpetua»?

ne giuridica e sulla composizione istituzionalizzata dei conflitti interstatali (*giuspacifismo*)⁶⁸, si differenzia perciò in maniera netta – pur con residue venature metafisiche⁶⁹ – dal pacifismo di matrice cristiano-umanitaria, fondato sull'amore fra gli uomini e vincolato all'osservanza di precetti etico-religiosi quali il rifiuto incondizionato di qualunque guerra e violenza⁷⁰, la proibizione categorica di resistere al male⁷¹ e il divieto inviolabile di versare sangue umano⁷²; ma si distingue anche dallo pseudo-pacifismo rivoluzionario⁷³ dei coevi giacobini francesi, fautori di una pace prescrittiva e assoluta, ossia non di un semplice trattato con le coalizioni europee che assediavano la Francia, bensì dell'annientamento *totale* del nemico mediante un'ultima guerra 'purificatrice' che avrebbe messo fine per sempre a tutte le guerre⁷⁴: uno «spasmo finale di violenza» che, realizzando «un'attesa millenaristica», doveva inaugurare «una nuova era di beatitudine»⁷⁵.

⁶⁸ G. Bouthoul, *Sociologia delle guerre*, cit., p. 459: «Kant e tutti gli scrittori di diritto internazionale non condannano, a dire il vero, la guerra, ma si limitano a metterne al bando la crudeltà e a volerla regolarizzare e sottoporre a norma» (corsivi miei).

⁶⁹ Per un'interpretazione metafisica del 'pacifismo' kantiano, cfr. ad es. C. J. Friedrich, *Inevitable Peace*, New York, Greenwood Press, 1969, p. XI: «Kant never wavered in his conviction that to work for peace was man's moral duty, to enjoy peace his natural end, and to achieve it his probably destiny». D'altra parte, è lo stesso Kant a esplicitare il «veto irresistibile» (*unwiderstehliches Veto*) della ragione morale-pratica, secondo cui «Non ci deve essere nessuna guerra (*Es soll kein Krieg sein*)» (MS, AA VI 354. 21). Sulla dibattuta questione circa la «congruenza» della posizione kantiana»: C. Cesa, *Guerra e morale*, cit., p. 57.

⁷⁰ Thom. Aquin. *Summ. Theol.* IIa-IIae q. 40 a. 1 arg. 1-4: «Bellare semper illicitum est [...] semper est peccatum».

⁷¹ Mt. 5, 39: «Ego autem dico vobis, non resistere malo»; cfr. Rm. 12, 19. Per la dottrina autenticamente pacifista, infatti, «not only is violence evil, but also it is morally wrong to use force to resist, punish, or prevent violence» (J. Narveson, *Pacifism*, cit., p. 259; corsivo mio). Nulla a che fare, come si vede, con la concezione 'giuspacifista' di Kant.

⁷² Gn. 9, 6: «Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius»; cfr. Mt. 5, 21 (= Ex. 20, 13; Deut. 5, 17); Mt. 26, 52; Apoc. 13, 10; G. Bouthoul, *Sociologia delle guerre*, cit., p. 457. Secondo la studiosa pacifista cattolica Gertrude Anscombe (*War and Murder*, in Ead., *Ethics, Religion, and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981, p. 58), «Il pacifismo non fa alcuna distinzione fra il versare il sangue di un innocente (*shedding of innocent blood*) e quello di ogni altro essere umano (*shedding of any human blood*)». Ma sull'«impotenza morale» della religione cristiana, «che predicava che versare sangue umano era peccato», si veda la sferzante critica di Hegel: *La positività della religione cristiana* (1795/1796), in *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1977, vol. I, p. 322.

⁷³ C. De Pascale, *Guerra, dialettica, progresso fra Kant e Hegel*, in *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, cit., p. 31: «La rivoluzione è una guerra civile e la guerra civile rivoluzionaria resta una guerra, anche se condotta contro la guerra, ovvero al fine di edificare la pace»; cfr. D. Losurdo, *La catastrofe della Germania*, cit., p. 41.

⁷⁴ V. Mathieu, *La rivoluzione francese e la libertà di Kant*, [http://www. filosofia.it/images/download/argomenti/Mathieu_Rivoluzionefrancese_Kant.pdf](http://www.filosofia.it/images/download/argomenti/Mathieu_Rivoluzionefrancese_Kant.pdf) (05/02/2017), 53; M. Walzer, *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Liguori, Napoli 1990, p. 427; A. Burgio, *Per una storia dell'idea di pace perpetua*, cit., p. 105. Sulla concezione «messianica, apocalittica, espansionista e certa della sua rettitudine» propria dei rivoluzionari francesi, fautori dell'idea che, «in nome della pace futura, potesse essere giustificato ogni e qualunque mezzo, persino una guerra di sterminio», cfr. S. Pinker, *Il declino della violenza*, Mondadori, Milano 2013, pp. 272-273. In *ZeF* (AA VIII 367. 17-20), Kant contempla esplicitamente l'infausta possibilità che uno Stato pervenga «a una condizione di pace duratura» dopo aver sottomesso o annientato tutti gli Stati nemici.

⁷⁵ S. Pinker, *Il declino della violenza*, cit., pp. 372-373.

5. *Le traduzioni di Zum ewigen Frieden: ambiguità e ambivalenze semantico-concettuali*

All'indomani della pubblicazione delle prime due edizioni tedesche di *Zum ewigen Frieden* (Königsberg 1795/1796), a riprova della vasta risonanza conseguita in molti paesi europei (Francia, Svizzera, Inghilterra, Danimarca, Svezia), il volumetto fu immediatamente tradotto (anche con edizioni pirata) in francese⁷⁶, inglese⁷⁷ e danese⁷⁸. Sebbene l'odierna *scholarship* sia largamente concorde nell'evidenziarne la portata propositiva e ottativa, lo scritto presenta, secondo il giudizio di diversi studiosi, svariate «incoerenze» e «ambiguità», a cominciare dalla «polisemia» del titolo⁷⁹, la cui resa linguistica, a quanto sembra, avrebbe suscitato talune riserve

⁷⁶ *Projet de paix perpétuelle. Essai philosophique par Emmanuel Kant*. Traduit de l'Allemand avec un nouveau supplément de l'auteur, Nicolovius, Königsberg 1796; *Projet de paix perpétuelle. Essai philosophique...*, Jansen et Perronneau, Paris An IV [1796]; cfr. P. Hatchuel, *Kant en Français (1796-1917). Bibliographie des traductions françaises de Kant publiés entre 1796 et 1917 (Livres et tirés à part)*, Librairie Hatchuel, Paris 2008, 2, nn. 2-3. Le due traduzioni ufficiali, entrambe anonime, furono precedute da una versione pirata non autorizzata da Kant (AA VIII, 507), apparsa a Berna nel 1795 per mano di un traduttore «inconnu»: cfr. K. Vorländer, *Einleitung*, in I. Kant, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Meiner, Hamburg 1913, p. XLII; J. Ferrari, *L'œuvre de Kant en France dans les dernières années du XVIII^e siècle*, «Les Études Philosophiques» 4, 1981, p. 400 n. 8; B. Liaudet, *L'idée de paix perpétuelle dans l'horizon de la philosophie transcendante*, Mémoire de Maîtrise, Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne, 1996, 93; A. Gulyga, *Immanuel Kant*, cit., p. 279; R. Lettevall, *Turning Golden Coins*, cit., p. 135 n. Sulla prima diffusione del pensiero di Kant in area elvetica, v. R. Pozzo, *La ricezione di Kant in Svizzera dal 1788 al 1804*, «Rivista di Storia della Filosofia» LXI, suppl. al n. 4, 2006, pp. 23-32.

⁷⁷ *Project for a Perpetual Peace: A Philosophical Essay by Emmanuel Kant*, First English Translation, printed by S. Couchman, for Vernor and Hood, London 1796. Una seconda traduzione inglese (sovente scambiata per la prima), col più inusuale titolo di *Eternal Peace*, vide la luce a Londra nel 1798, in una raccolta miscellanea di scritti etico-politici kantiani: *Essays and Treatises on Moral, Political and Various Subjects, by Emanuel Kant*. From the German by the Translator of the Principles of Critical Philosophy [A.F. Willich], 2 voll., Richardson, London 1798-1799, vol. I [1798]: *Eternal Peace*, pp. 243-316. Su ciò v. G.M. Duncan, *English Translations of Kant's Writings*, «Kant-Studien» II, 1-3, 1899, p. 257; R. Wellek, *Immanuel Kant in England, 1793-1838*, Princeton University Press, Princeton 1931, 11, 269 n.; T. Boswell, *A Bibliography of English Translations of Kant*, «Kant-Studien» LXXXII, 2, 1991, p. 232.

⁷⁸ *Den evige fred: et filosofisket udkast af Immanuel Kant*, Kiøbenhavn, Sebubothaes Forlag, 1796; cfr. H. Terp, *Danish Peace History*, <http://www.fredsakademiet.dk/library/akpeace> (25.11.2017); R. Lettevall, *Turning Golden Coins*, cit., p. 138. Oltre alla prima traduzione danese (apparsa anonima, ma dovuta in realtà allo studente di teologia Malthé Møller), ulteriori traduzioni di ZeF in danese e svedese furono preannunciate (ma non realizzate) da due allievi scandinavi del discepolo di Kant J. G. K. Kiesewetter (*Br*, AA XII 155. 06-10). Sulla penetrazione del pensiero kantiano in Scandinavia a partire dalla fine del Settecento, cfr. Vörländer, *Einleitung*, cit., pp. XLII-XLIII; A. Vannérus, *Der Kantianismus in Schweden*, «Kant-Studien» VI, 1-3, 1901, pp. 244-269; R. Lettevall, *Kant in Scandinavia*, in *Akten des X. Internationalen Kant-Kongress*, hrsg. v. V. Rohden et alii, de Gruyter, Berlin-New York 2008, vol. IV, pp. 483-494.

⁷⁹ Cfr. W. B. Gallie, *Filosofie di pace e guerra*, cit., p. 34; B. Liaudet, *L'idée de paix perpétuelle*, cit., p. 5; E. Weil, *Kant et le problème de la politique*, «Annales de philosophie politique» 4, 1962, p. 24; J. Lefebvre, *Introduction a Pour la paix perpétuelle, projet philosophique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1985, p. 97; A. Gulyga, *Immanuel Kant*, cit., p. 276; M. Mori, *La pace e la ragione*, cit., p. 19.

da parte dello stesso Kant⁸⁰. Non è un caso, pertanto, che le molteplici traduzioni susseguitesi nell'arco di più di due secoli lo abbiano reso in modo eterogeneo (e non sempre ineccepibile), quasi a riflettere la sua intrinseca problematicità e a prefigurare le possibili chiavi di lettura alternative celate al suo interno⁸¹.

In Francia (ove apparve la prima traduzione 'ufficiale' europea), tra il 1796 e gli inizi di questo secolo si registrano le seguenti varianti: *Projet de paix perpétuelle* (1796, 1837, 1853, 1948, 1970, 1975, 1988, 1990, 1999, 2002, 2010); *Vers la paix perpétuelle* (1958, 1974, 1991, 2007, 2013); *Essai philosophique sur la paix perpétuelle* (1853, 1880); *Essai sur la paix perpétuelle* (1920); o – più sporadicamente – *De la paix perpétuelle* (1917) e *Pour la paix perpétuelle* (1985)⁸², talvolta con l'uso infratestuale, da parte di qualche traduttore (es. S. Piobetta), dell'espressione «paix éternelle» invece della consueta «paix perpétuelle»⁸³. Dalla fine del Settecento ai nostri giorni, anche le versioni anglosassoni (UK/USA) recano di norma – con le rare eccezioni, isolatamente attestate, di *Eternal Peace* (1798, 1914, 1988)⁸⁴ – titoli omologhi a quelli utilizzati dai traduttori francesi:

⁸⁰ Secondo un autorevole specialista kantiano, il filosofo non condivise la traduzione francese di 'ewig' con *perpétuelle* in luogo di *éternelle*: cfr. V. Gerhardt, *Eine kritische Theorie der Politik: über Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“*, «WeltTrends. Zeitschrift für internationale Politik und vergleichenden Studien» IX, 72, n. 8, 1995: «Zum Beleg läßt sich anführen, daß Kant die französische Übersetzung von ‚ewig‘ in ‚perpétuelle‘ (statt in ‚éternelle‘) nicht geschätzt hat».

⁸¹ Come ha sottolineato Bertrand Liaudet, «la diversité des traductions françaises du titre même de l'œuvre [...], nous montre que *ce titre pose un problème*» (*L'Idée de paix perpétuelle*, p. 5; corsivo mio).

⁸² Cfr. ad es. *L'Année 1795: Kant, essai sur la paix*, éd. par P. Laberge et alii, Vrin, Paris 1997, p. 7. Per una lista delle traduzioni francesi di *ZeF* dal 1796 al 1996: P. Hatchuel, *Kant en français*, cit., pp. 2, 6-7, 12; B. Liaudet, *L'Idée de paix perpétuelle*, cit., pp. 93-94.

⁸³ J. Ferrari, *Les métamorphoses de l'idée de paix perpétuelle*, cit., p. 143.

⁸⁴ A mia conoscenza, oltre alla pionieristica versione del 1798, attribuita al Willich (*supra*, n. 77), solo due edizioni in lingua inglese di *ZeF* traducono il titolo con *Eternal Peace*: cfr. *Eternal Peace and other International Essays by Immanuel Kant*, transl. W. Hastie, Introduction, E. D. Mead, The World Peace Foundation, Boston 1914; W. Schwarz, *Principles of Lawful Politics: An Annotated Translation of Immanuel Kant's Toward Eternal Peace*, Scientia Verlag, Aalen 1998. L'espressione *Eternal Peace*, seppur raramente adottata nella titolazione di *ZeF*, ricorre comunque più volte nella letteratura kantiana anglosassone: v. ad es. H. W. K. Falk, *Kant's Conception of Eternal Peace and Its Influence during the Nineteenth Century* (Diss.), University of Southern California, Los Angeles, 1952; C. J. Friedrich, *Inevitable Peace*, Greenwood Press, New York 1969 (ove l'A. si riferisce alla 'eternal peace'); G. Funke, *Concerning Eternal Peace. Ethic and Politics*, in *Reflections on Kant's Philosophy*, ed. by W.H. Werkmeister, University Presses of Florida, Gainesville 1975, pp. 91-108; G. Geismann, *Kant on Eternal Peace*, «Politisches Denken. Jahrbuch 1995/1996», pp. 165-177; P. Riley, *Politics' Homage to Morality. Kant's "Toward Eternal Peace"*, cit., pp. 231-242; A. Bobko, *The Problem of Evil and the Idea of Eternal Peace in the Philosophy of Immanuel Kant*, in *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, vol. II/2, cit., pp. 857-863; A. Behnke, 'Eternal Peace' as the Graveyard of the Political: A Critique of Kant's "Zum Ewigen Frieden", «Millennium: Journal of International Studies» 36, 3, 2008, pp. 513-531. Il tema kantiano della *Eternal peace* «as the condition of only possible peace» e «as the only reasonable utopia», è stato discusso in modo suggestivo anche dall'autorevole anglista A. Haverkamp, *Leaves of Mourning: Hölderlin's Late Work*, State University of New York Press, Albany 1996, pp. 81 e sgg. Per un recente utilizzo della più inusuale espressione «Everlasting Peace», cfr. A. K. Abisheva, *Immanuel Kant: about an Everlasting Peace*, «Journal of Philosophy, Culture and Political Science» 42, 1, 2018, pp. 46-54.

Project for a Perpetual Peace, To Perpetual Peace, Towards Perpetual Peace, On Perpetual Peace o (con la ‘prudente’ omissioni della preposizione introduttiva) semplicemente *Perpetual Peace*⁸⁵.

In anni recenti, non sono mancate obiezioni al riguardo. Lo studioso dell’Università di Reading Andreas Behnke, ad es., ha stigmatizzato «the peculiar habit of translating Kant’s classical treatise *Zum ewigen Frieden* into English as *Perpetual Peace*»⁸⁶. Questa «misleading translation of the treatise as ‘Perpetual Peace’», secondo Behnke, «obscures or even eliminates the semantic ambiguity inherent in the German concept ‘*ewig*’ with its religious and metaphysical connotation»⁸⁷. Il titolo andrebbe invece reso, a suo giudizio, con il più pertinente e appropriato *Eternal Peace*, mantenendo così la nozione di «a transcendental, rather than political or phenomenal realm within such peace can only be realised»⁸⁸, giacché l’*ewiger Frieden* kantiano richiama alla mente «the image of a graveyard where the deceased rest in such *eternal* peace»⁸⁹. Soltanto un paio di edizioni novecentesche in lingua inglese, come dianzi accennato, hanno però tradotto il titolo tedesco con *Eternal Peace*⁹⁰. Per limitarmi qui a un recente volume collettaneo (*Kant’s Perpetual Peace: New Interpretative Essays*), presentato dal curatore come «a valuable reading companion» in materia, «updated to the latest standards of Kantian scholarship», gli undici autorevoli *contributors*, pur rendendo il titolo dello scritto in guisa *difforme* – *To Perpetual Peace* (2 autori); *Towards Perpetual Peace* (2 autori, uno dei quali motiva in nota la propria scelta lessicale); *On Perpetual Peace* (1 autore); o, più genericamente, *Perpetual Peace* (6 autori)⁹¹ – hanno però optato *concordemente* per l’uso dell’aggettivo ‘*perpetual*’ in luogo di ‘*eternal*’⁹². Ma il discorso potrebbe estendersi anche ad altre aree linguistiche europee⁹³.

⁸⁵ Cfr. G. M. Duncan, *English Translations of Kant’s Writings*, cit., p. 255; T. Boswell, *A Bibliography of English Translations of Kant*, cit., pp. 232-233.

⁸⁶ A. Behnke, ‘*Eternal Peace*’, cit., p. 513.

⁸⁷ *Ivi*, pp. 513-514; «After all, the concept ‘perpetual’ does not have the same kind of religious and metaphysical connotations as does ‘eternal’» (*ivi*, p. 514).

⁸⁸ *Ivi*, p. 513.

⁸⁹ *Ivi*, p. 514.

⁹⁰ *Ivi*, p. 513 n. 1; in qualche caso, peraltro, «‘perpetual’ and ‘eternal’ are used interchangeably» (*ivi*).

⁹¹ *Kant’s Perpetual Peace*, cit., pp. 18 sgg.: *To PP* (L. Caranti; I. Maus); *Towards PP* (P. Guyer; D. Archibugi, nota 97: «I translate “*Zum ewigen Frieden*” as “*Towards Perpetual Peace*” because [...] my understanding of Kant’s ideas is that he is trying to outline a process which will eventually lead to a perpetual peace»); *On PP* (P. Niesen); *PP* (P. Kleingeld; T. Pogge; S. Anderson-Gold; A. Taraborrelli; B. Ludwig; M. Young).

⁹² Sulla distinzione concettuale fra *perpetual*, inerente a una «indefinite or infinite extension in time», ed *eternal*, ossia «the unlimited existence of a thing in a (theoretically inaccessible) non-temporal dimension»: A. Behnke, ‘*Eternal Peace*’, cit., p. 514 nota 1.

⁹³ Sulle analoghe difficoltà di un’appropriata resa linguistica del titolo *Zum ewigen Frieden* anche per i traduttori spagnoli, oscillanti fra le diverse opzioni semantiche supportate dal castigliano (*Sobre la paz perpetua, La paz perpetua, Por la paz perpetua, Hacia la paz perpetua, A la paz eterna* ecc.), cfr. C. Pereda, *Sobre la consigna «Hacia la paz, perpetuamente»*, in *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de “Hacia la pax perpetua” de Kant*, edd. R. R. Armaio et

«Per la pace perpetua» o «Alla pace perpetua»?

Per quanto concerne l'Italia, la prima traduzione di *ZeF* apparve solo nel 1885⁹⁴, a quasi un secolo di distanza dall'originale tedesco e con un notevole ritardo rispetto alle versioni franco-inglesi⁹⁵, anche se con un anticipo di ben venti anni rispetto alla prima traduzione spagnola di Rafael Montestruc (*Por la paz perpetua*, Barcelona, Sopena, 1905)⁹⁶. Essa fu realizzata per mano non di qualche accademico di chiara fama ma di un oscuro «maestro di lingue straniere»: Adolfo Massoni, un eclettico traduttore di provincia più avvezzo a cimentarsi con avventurosi racconti di viaggio che con testi filosofici⁹⁷. La versione italiana vedrà peraltro la luce all'interno di una nuova temperie ideologica, influenzata dalle dottrine umanitarie socialiste d'ispirazione evangelica e pervasa dall'idea di Stati Uniti d'Europa caldeggiata dalla *Ligue Internationale de la Paix et de la Liberté*, fondata a Ginevra nel 1867 da Charles Lemonnier, uno studioso saint-simoniano di accesi sentimenti pacifisti, a sua volta curatore nel 1880 di un'edizione in francese del volumetto di Kant⁹⁸. Approntata dal Massoni, come indicato nel frontespizio, sulla base del testo tedesco, ma giovandosi ampiamente della versione francese di Jules Barni⁹⁹,

alii, Tecnos, Madrid 1996, p. 77; F. Duque, *Natura Daedala Rerum. De la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra*, *ivi*, pp. 191-192. *ZeF* è stato variamente tradotto in spagnolo con: *Por la paz pepetua* (1905, 1994, 2011); *La paz perpetua* (1919, 2001); *Sobre la paz perpetua* (1985, 2012, 2016); *Ensayo sobre la paz perpetua* (2007); *Hacia la paz perpetua* (1999, 2007, 2018).

⁹⁴ G. Santinello, *Le prime traduzioni italiane dell'opera di Kant*, in *La tradizione kantiana in Italia*, Messina, Edizioni G.B.M., 1986, vol. I, p. 297 n. 5; S. Ondelli – P. Ziani, *Per un censimento delle traduzioni in italiano nell'Ottocento (1880-1889)*, «Rivista internazionale di tecnica della traduzione» 15, 74, 2013, nr. 233.

⁹⁵ Ciò appare tanto più sorprendente se si pensa che in Italia aveva visto la luce, ad opera del medico ed erudito pavese Vincenzo Mantovani, la pionieristica traduzione – la prima in assoluto, se si esclude la versione latina del Born, in una lingua europea (G. Santinello, *Le prime traduzioni italiane dell'opera di Kant*, cit, I, 298, 304 sgg.) – del maggiore scritto kantiano: la *Critica della ragion pura* (Bizzoni, Pavia 1820-1822, «Collezione dei classici metafisici», 8 tomi). Su ciò rinvio a M. Duichin, *Tra frenologia e criticismo: Vincenzo Mantovani e la prima traduzione europea della 'Critica della ragion pura' (1820-1822)*, «Studi Kantiani» XX, 2007, pp. 117-131.

⁹⁶ Cfr. J.M. Palacios, *Kant en español*, «Logos. Anales del seminario de metafísica» IX, 1974, p. 201.

⁹⁷ Scarni dati sull'attività del Massoni sono riportati nell'*Annuario d'Italia, Calendario Generale del Regno*, Anno XXX, Parte Prima, Stabilimento Bontempelli, Roma-Genova 1892, p. 586, e nella *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, n. 1, venerdì 2 giugno 1891, p. 228. Nel torno di anni in cui approntò la versione italiana di *ZeF* egli tradusse, per i tipi dei F.lli Treves, i resoconti di viaggio dell'esploratore scandinavo N. A. E. Nordenskjöld (*La seconda spedizione svedese in Groenlandia*, Milano 1888), dell'ufficiale dell'esercito inglese A.J. Mouteney-Jephson (*Emin Pascià, Capitano Casati e la ribellione dell'Equatoria*, Milano 1890), e del celebre esploratore e giornalista britannico H. M. Stanley (*Il Congo e la creazione del nuovo libero Stato*, Milano 1886; *Nell'Africa tenebrosa*, 2 voll., Milano 1890).

⁹⁸ *Essai philosophique sur la paix perpétuelle par Emmanuel Kant. Avec une préface de Ch. Lemonnier*, Paris, Fischbacher, 1880.

⁹⁹ E. Kant, *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit [...] suivis d'un essai philosophique sur la paix perpétuelle [...]*. Traduit de l'allemande par Jules Barni. Avec une introduction analytique et critique du traducteur, Durand, Paris 1853. Occorre rammentare al riguardo che nel *Calendario Generale del Regno d'Italia* del 1892, a p. 586, il Massoni era menzionato fra i «maestri di lingue straniere» [ma limitatamente al solo francese] residenti all'epoca nella «provincia di Genova»; ciò solleva qualche dubbio sulla sua effettiva utilizzazione dell'originale tedesco di *ZeF* e lascia piuttosto supporre ch'egli si sia servito soprattutto della versione francese del Barni, come faranno anche

un altro illustre studioso kantiano, tra i membri fondatori della *Ligue de la Paix*, la traduzione italiana apparve (con intenti prevalentemente divulgativi e ideologicamente orientati in senso ‘filo-pacifista’), nella collana economica «Biblioteca Universale» (n. 135, 25 cent.) dell’editore milanese Sonzogno, con il discutibile titolo *Per la pace perpetua*¹⁰⁰: un titolo destinato, tuttavia, a divenire canonico nel nostro Paese e ad entrare stabilmente nell’uso della letteratura specialistica kantiana. Sarà infatti questa, in ossequio a una consolidata tradizione nazionale, l’opzione standard univocamente adottata (a differenza, come si è visto, delle aree linguistiche francofona, anglofona e ispanofona) da tutti i principali traduttori e curatori italiani di *ZeF*, dagli inizi del secolo scorso fino ad oggi¹⁰¹.

Sul finire del Novecento, due eminenti specialisti del pensiero di Kant, gli Accademici dei Lincei Vittorio Mathieu e Claudio Cesa, hanno meritoriamente richiamato l’attenzione su un aspetto fin lì trascurato. Intervenendo a un congresso romano del 1992, Mathieu – seguito qualche tempo più tardi dal compianto Cesa († 2014) – propose di rendere il *Zum ewigen Frieden* kantiano con un inedito *Alla pace perpetua* anziché con il consueto *Per la pace perpetua*, tenendo giustamente conto «dell’esordio dello scritto, nel quale Kant si riferisce all’insegna di un’osteria»¹⁰². Sull’argomento, il Mathieu è tornato negli anni seguenti: «È curioso – scrive egli – che, nel tradurre questo titolo, si persista tuttora nell’errore [*sic*] di dire ‘Per la pace perpetua’, nonostante che Kant stesso spieghi l’origine di *Zum: Zum ewigen Frieden*», ossia «*Alla pace perpetua*»¹⁰³. La questione è linguisticamente e concettualmente più rilevante di quanto possa a prima vista apparire, e merita pertanto qualche ulteriore approfondimento.

Il volumetto kantiano, come si è già accennato all’inizio, si apre con un breve preambolo (*ZeF*, AA VIII 343. 01-17) recante a mo’ di esergo l’espressione

altri traduttori stranieri (es. lo spagnolo Montestruc).

¹⁰⁰ *Per la pace perpetua. Progetto filosofico di Emanuele Kant*. Prima traduzione italiana dal tedesco di A. Massoni, Società Editrice Sonzogno, Milano 1885; cfr. S. Ondelli – P. Ziani, *Per un censimento delle traduzioni in italiano nell’Ottocento*, cit., p. 74 (ma 1883 secondo la datazione riportata da Giuseppe Landolfi Petrone, curatore di un’edizione *online* dello scritto kantiano, e accolta da Maria Chiara Pivatolo in una nota a I. Kant, *Sette scritti politici liberi*, Firenze University Press, Firenze 2011, pp. 211-212 n. 23). La versione del Massoni, più volte ristampata (1901, 1905, 1912, 1928, 1940), era corredata di un saggio introduttivo di Charles Lemonnier (pp. 7-20) d’intonazione pacifista e proto-socialista, ove lo scritto di Kant viene denominato non *Per la pace perpetua* (in accordo con il titolo adottato dal traduttore italiano), ma *Saggio sulla pace perpetua* (p. 14), che ricalca il titolo delle precedenti traduzioni francesi apparse per i tipi di Fischbacher e Durand (*supra*, nn. 98-99).

¹⁰¹ Cfr. E. P. Lamanna (Lanciano 1917); B. Widmar (Torino 1946); E. Nobile (Napoli 1947); G. Solari (Torino 1956 [post.]; 1965²); D. Fauci (Firenze 1967); M. Montanari (Milano 1968); R. Bordiga (Milano 1991); F. Gonnelli (Roma-Bari 1995); V. Cicero (Milano 1997); N. Merker (Roma 1997); M. Montanari e L. Tundo Ferente (Milano 2003); V. Cupaioli (L’Aquila 2003); M. Pancaldi (Roma 2004); M.C. Pivatolo (Firenze 2011). Non vi sono, almeno per quanto ne sappia, edizioni italiane di *ZeF* intitolate *Alla pace perpetua*, *Sulla pace perpetua* o *Verso la pace perpetua*.

¹⁰² C. Cesa, *Guerra e morale. Considerazioni su un luogo di «Alla pace perpetua»*, cit., p. 59 n. 8.

¹⁰³ V. Mathieu, *La rivoluzione francese e la libertà di Kant*, p. 53 (corsivo mio); cfr. C. Cesa, *Guerra e morale*, cit., p. 59 n. 8. Ad analoghe conclusioni è poi pervenuto, senza riferimenti agli autori anzidetti, anche Umberto Curi, *Straniero*, cit., p. 109.

«Per la pace perpetua» o «Alla pace perpetua»?

Zum ewigen Frieden: una locuzione metonimica (ossia uno scambio tra significati contigui) volta a rafforzare il titolo¹⁰⁴ e a introdurre il contenuto del testo mediante la riproduzione *ad verbum* dell'«iscrizione satirica posta sull'insegna di un oste olandese, ove era dipinto un cimitero»¹⁰⁵. Ora, l'immagine evocata da Kant non è il frutto di una casuale coincidenza¹⁰⁶ o un'estemporanea invenzione germinata autonomamente dalla sua fertile penna (come si è anche di recente fantasticato)¹⁰⁷, ma costituisce l'ennesima variazione su un diffuso topos 'cimiteriale'¹⁰⁸, le cui radici affondavano in una tradizione aneddotica ben nota negli ambienti colti europei del XVIII secolo e destinata a protrarsi con una certa fortuna fino alla seconda metà dell'Ottocento anche al di là dell'Atlantico¹⁰⁹. Già attestato, più di un secolo prima della pubblicazione del volumetto kantiano, in diversi scritti di Leibniz (1688, 1693, 1712), e ripreso nel corso del Settecento dai filosofi francesi Fontenelle (1716) e d'Alembert (1755), l'aneddoto riferiva con qualche lieve variante di un «elegans nugator in Batavis» – talora indicato come un «burlone» (*plaisant*) o, più prosaicamente, come un «oste olandese» (*marchand Hollandais*) – che aveva esposto a guisa di monito sulla facciata della

¹⁰⁴ A. Haverkamp, *Leaves of Mourning*, cit., p. 80. Sotto il profilo linguistico, la metonimia è, come noto, la sostituzione di un termine con un altro che abbia col primo un rapporto di contiguità; al pari di altre figure retoriche (come la metafora e la sineddoche), essa «opera uno spostamento di significato» (Dardano-Trifone).

¹⁰⁵ *ZeF*, AA VIII 343. 02-03: «Satirische Überschrift auf dem Schilde jenes holländischen Gastwirts, worauf ein Kirchhof gemalt war». Come si è opportunamente osservato, «to compare the title of a book with the name of a restaurant means to take metonymy at its name, that is, the preposition *zum*, which names in one instance the 'contents' and in the other, 'place'» (A. Haverkamp, *Leaves of Mourning*, cit., p. 80).

¹⁰⁶ Cfr. T. Stammen, *Immanuel Kants Schrift "Zum ewigen Frieden" – ein philosophischer Entwurf als Satire gelesen*, in *Respublica semper reformanda*, ed. by W.J. Patzelt et alii, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2007, p. 93: «Kant habe in der Umgebung von Königsberg einen Gasthof gekannt, der dieses Wirthauschild führte und vom dem Kant die Inschrift 'Zum ewigen Frieden' für den Titel seinen aktuellen politischen Schrift genommen habe. Dem dürfte jedoch nicht so gewesen sein».

¹⁰⁷ Si veda, ad es., la fantasiosa e infondata versione ultimamente divulgata *online* (24/07/2015) da Félix Brun, *Emmanuel Kant: Vers la paix perpétuelle, 1795*: «Alors qu'il séjourne en Hollande dans une auberge baptisée 'A la paix perpétuelle' [...], le philosophe allemand Emmanuel Kant y voit l'occasion de rédiger un essai d'une centaine de pages sur la possibilité d'une paix éternelle» <<http://www.europe.ch/nachrichten/emmanuel-kant>> (14/02/2017). Kant, come risaputo, non soggiornò mai in Olanda. Il filosofo non amava viaggiare, e non varcò mai i confini della provincia natia; in tutta la sua vita effettuò solo qualche breve escursione nei dintorni di Königsberg e non visitò mai altre importanti città, neppure la vicina Danzica: cfr. L. E. Borowski, R. B. Jachmann, A. Ch. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, Laterza, Roma-Bari 1969, pp. 53 [Borowski]; 131, 143 [Jachmann]; 270 [Wasianski].

¹⁰⁸ N. Filippi, *La pace come scelta della ragione in Immanuel Kant*, cit., pp. 429-430.

¹⁰⁹ Il motivo "kantiano" dell'«insegna dell'oste olandese», oltre che in autori europei (es. il poeta tedesco Hölderlin: A. Haverkamp, *Leaves of Mourning*, cit., p. 82), ricorre anche in alcuni autori americani: cfr. C. Sumner, *The War System of the Commonwealth of Nations* (1849), in *The Complete Works*, Lee and Shepard, Boston 1874, vol. II, p. 180; T. P. Taswell-Langmead, *History of Jurisprudence. The Writings of Puffendorf and Leibnitz*, «Law Magazine and Review: A Quarterly Review of Jurisprudence» I, 1, 1856, p. 20.

sua abitazione (o della sua locanda) un'insegna raffigurante l'immagine di un cimitero, corredata della funebre scritta «À la Paix perpétuelle»¹¹⁰.

L'esergo kantiano, in apparenza poco rilevante (tanto da essere inspiegabilmente espunto in alcune recenti traduzioni italiane o sostituito con locuzioni spurie)¹¹¹, è stato talvolta considerato alla stregua di un mero gioco di parole [*word-play*] volto a beffare i lettori¹¹². Esso ci dischiude, per contro, un'inedita chiave di lettura di *ZeF*, il cui titolo, ispirato al *topos* di Leibniz (con il suo sferzante giudizio sull'utopico *Projet* di Saint-Pierre)¹¹³, è tuttora al centro di un curioso equivoco. Solitamente interpretato come un fervente appello pacifista *ante litteram*, il motto utilizzato da Kant altro non è, in realtà, che il calco fedele di una prosaica insegna commerciale¹¹⁴, già menzionata da Leibniz allo scopo di mostrare che *pace* e *morte* s'identificano, e – forse in accordo con la pessimistica visione del libertino olandese Liewe van Aitzema (1600-1669),

¹¹⁰ G. G. Leibnitiuss, *Codex Juris Gentium Diplomaticus. Dissertatio* I.1 (1693), in *Opera Omnia*, ed. L. Dutens, apud Fratres De Tournes, Genevae 1768, t. IV/3, 287-288 (l'espressione latina *elegans nugator in Batavis* è resa da Patrick Riley con «a fashionable joker in Holland»: Leibniz, *Political Writings*, ed. by P. Riley, Cambridge University Press, Cambridge 1988², p. 166). Leibniz riprenderà l'aneddoto (omettendo il riferimento all'*elegans nugator*), in larvata polemica col *Projet* di Saint-Pierre, in una lettera a J.-L. Grimarest del 4.6.1712 (*Opera Omnia*, t. V, 65-66). Sulla metafora della «pace perpetua» come «cimitero», in polemica con l'espansionismo francese in Europa, Leibniz si era già espresso in un saggio del 1688 (*Réflexions sur la déclaration de la guerre*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, s. IV, vol. III, p. 131; cfr. *supra* n. 27). Il motivo ritorna in B. de Fontenelle, *Éloge de M. G.G. Leibniz* (1716), in Leibnitiuss, *Opera Omnia* cit., t. I, p. XXIV, e più tardi, con ulteriore riferimento a Saint-Pierre, in J.-B. d'Alembert, *Éloge de Saint-Pierre* (1755), in *Œuvres complètes*, A. Belin, Paris 1821, t. III/1, p. 257. Sull'intera questione rinvio a Duichin, *Alla pace del cimitero*, cit., p. 72 e sgg.

¹¹¹ Si veda, ad es., la già citata traduzione di Roberto Bordiga (Feltrinelli, Milano 1991, p. 21), ove l'epigrafe reiterativa del titolo *Zum ewigen Frieden* è omessa; nella traduzione di Veronica Cupaioli (I. Kant, *Per la pace perpetua*, a cura di A. Battistella, La Ginestra Editrice, L'Aquila 2003, p. 7) è inopinatamente sostituita con «Esordio».

¹¹² J. Szczeński, *Perpetual Peace: Philosophical Jest or Serious Proposal?*, in *Kant's Project of Perpetual Peace in the Context of Contemporary Politics: Proceedings of International Seminar*, ed. by W. J. Patzelt et alii, IKBFU Press, Kalininigrad 2013, p. 33: «The title 'Perpetual Peace' alludes to a satirical inscription on a Dutch innkeeper's sign on which a cemetery was painted. The anecdote prompted me to ask: was the author perhaps mocking his reader?»; cfr. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 7; A. Haverkamp, *Leaves of Mourning*, cit., p. 80; S. M. Shell, *Kant and the Limits of Autonomy*, cit., p. 213. Per contro, secondo A. Behnke ('*Eternal Peace*', cit., pp. 514, 531), «Kant's acknowledgement that *ewiger Frieden* might conjure up the image of a graveyard where the deceased rest in such *eternal* peace should be taken seriously [...]. The graveyard that Kant refers to in the introduction of *Eternal Peace* is more than an ironic epigram».

¹¹³ Cfr. S. Cavallar, *Pax Kantiana*, cit., pp. 21-22; P. Riley, *Politics' Homage to Morality*, cit., p. 231; C. Roldán, *Perpetual Peace, Federalism and the Republic of the Spirits: Leibniz Between Saint-Pierre and Kant*, «*Studia Leibnitiana*» XLIII, 1, 2011, p. 91. A riprova della consapevolezza di Kant circa l'«impossibilità» del *Projet* di Saint-Pierre, paragonato all'utopia della «repubblica platonica», cfr. la sua *Reflexion* 3157 (AA XVI 686. 14); cfr. anche *Refl* 448, AA XV 210. 27, ove Platone e Saint-Pierre sono annoverati fra i «sognatori fantasticanti della ragione» (*Phantasten der Vernunft*).

¹¹⁴ Cfr. P. Laberge, *Introduction a L'Année 1795: Kant, essai sur la paix*, cit., p. 7; M. Donelan, *The Political Theorists and International Theory, The Reason of States: A Study in International Political Theory*, ed. by Id., Routledge, 2016, London and New York p. 75.

«Per la pace perpetua» o «Alla pace perpetua»?

suo probabile ispiratore – che la ricerca ostinata della pace sulla terra conduce solo alla quiete eterna del cimitero¹¹⁵. Quando il pamphlet kantiano vide la luce, il titolo *Zum ewigen Frieden* dovette perciò suonare in modo «ambiguo» (*doppelsinnig, doppelbödig*) all'orecchio dei tedeschi colti del tempo¹¹⁶: se da un lato, infatti, riecheggiava formule stereotipe di analoghi scritti coevi sulla «pace perpetua» tra le nazioni, dall'altro evocava, più familiarmente, la «pace eterna del cimitero» (*Friedhofsrube*) concessa ai defunti, il *Requiescant in pace*¹¹⁷. Ma procediamo con ordine.

Nella lingua tedesca, com'è noto, la preposizione semplice *zu* e le preposizioni contratte *zum* e *zur* rivestono un'ampia gamma di significati e funzioni (corrispondenti in italiano a quelli delle proposizioni semplici, articolate e improprie *a, allo/alla; da, presso* [= lat. *ad, apud*], *su, sullo/sulla; di, dello/della, relativo a* [= lat. *de*], *verso* [*alla volta di, in direzione di*])¹¹⁸, concorrendo alla formazione in dativo di espressioni idiomatiche simili a quella usata da Kant per introdurre il tema del suo volumetto esemplandone il titolo, mediante metonimia¹¹⁹, sull'insegna funebre (*Zum ewigen Frieden*) della locanda di un certo oste olandese (*hollandische Gastwirt*). In area germanofona, espressioni

¹¹⁵ Leibnizius, *Codex Juris Gentium* cit., t. IV/3, pp. 287-288: «Itaque elegans nugator in Batavis cum more gentis signum pro domo suspendisset, *pacis perpetuae*, pulchro titulo figuram *cemeterii* subjecerat. Ibi scilicet mors quietem fecit»; cfr. P. Riley, *Politics' Homage to Morality*, cit., p. 231. La fonte ispiratrice dell'aneddoto leibniziano fu probabilmente lo storico, diplomatico e libertino olandese L. van Aitzema (1600-1669), forse l'anonimo «plaisant» altrove citato. In un passo del *Codex Juris (Opera Omnia* cit., t. IV/3, 288; cfr. *Political Writings*, p. 166 e n.), Leibniz cita infatti con favore l'epitaffio del dotto olandese: «Et *Aitzema* clarus harum rerum notitia, etiam Epitaphio testatus est sententiam: *Qui pacem quaeris libertatemque, viator, / Aut nusquam aut isto sub tumulo invenies*». L'epitaffio fu pubblicato dal chierico olandese Adriaan Pars nell'*Index Batavicus*, apparso a Leida nel 1701, ma Leibniz dovette venirne a conoscenza già in occasione del suo soggiorno in Olanda del novembre 1676, durante il quale visitò la tomba di Aitzema «in templo Hagae comitis» (cfr. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, s. IV, vol. V, p. 51 n. 10, con una svista dei curatori: novembre 1675). Talvolta, si è voluto identificare van Aitzema con l'*elegans nugator in Batavis* di leibniziana memoria («elegant Dutch trifler»: Sumner; «elegant trifler in Batavia»: Taswell-Langmead; «fashionable joker in Holland»: Riley); «Elegant Dutch joker»: Roldán); su ciò cfr. anche C. L. Johns, *The Science of Right in Leibniz's Practical Philosophy* (PhD Diss.), Stony Brook University, New York 2007, p. 128. Richiami alla *pax perpetua* compaiono nel volume di Aitzema, *Historia pacis a foederatis Belgis ab anno MDCXXI ad hoc usque tempus tractatae*, ex officina J. & D. Elsevier Academiae Typographorum, Lugduni Batavorum 1654 (cfr. ad es. p. 825: «perpetim maneat bona, sincera, inviolabilis & perpetua Pax»).

¹¹⁶ A. Gulyga, *Immanuel Kant*, p. 276: «Schon der Titel 'Zum ewigen Frieden' mußte für ein deutsches Ohr doppelsinnig klingen»; sul «satirisch doppelbödigen Titel 'Zum ewigen Frieden'»; cfr. R. A. Lotz, *Die dauerhafte Aktualität des ewigen Friedens. Neuere Entwicklungen zur Interpretation der Friedensschrift Kants*, «Der Staat» XXXVII, 1, 1998, p. 75.

¹¹⁷ H. Ottmann, *Der "ewige Frieden" und der ewige Krieg: über Kants "Zum ewigen Frieden"*, in *Kants Lehre von Staat und Frieden*, ed. by Id., Nomos Verlag, Baden-Baden 2009, p. 98; A. Gulyga, *Immanuel Kant*, cit., p. 276; M. Mori, *La pace e la ragione*, cit., p. 19.

¹¹⁸ Cfr. V. Macchi, *Wörterbuch der italienischen und deutschen Sprache*, Zweiter Teil, Deutsch-Italienisch, Brandstetter-Sansoni, Wiesbaden-Milano 1998², p. 1572.

¹¹⁹ La preposizione *zum* utilizzata da Kant denomina infatti sia il «contenuto» (*i.e.* il suo scritto) che il «luogo» (*i.e.* l'osteria olandese che ne ispirò il titolo): A. Haverkamp, *Leaves of Mourning* cit., 80.

siffatte, solitamente corredate di eloquenti immagini illustrative, sono in effetti frequentemente effigiate nelle insegne di locande, taverne e alberghi (es. *Zum goldenen Hirsch*, *Zum goldenen Hecht*, *Hotel zur Brücke* et sim.), i cui nomi suonano in italiano «Al cervo d'oro», «Al luccio d'oro», «Hotel al ponte», e non già «Per il cervo d'oro», «Per il luccio d'oro», «Hotel per il ponte» ecc. Anche in Italia (e non solo)¹²⁰ il nome di alberghi, osterie e ristoranti è peraltro introdotto con *a*, non con *per*: «All'angelo», «Al cappello rosso», «Al leon d'oro», «All'antico falcone», e così via. Dunque, come ha chiosato opportunamente il Mathieu (per lo più inascoltato) riferendosi al controverso *locus* kantiano: «*Alla pace perpetua*, non *Per la pace perpetua*»¹²¹.

Il titolo tedesco adottato da Kant per il suo trattatello risulta però «doppiamente ambiguo» (Gulyga), giacché riesce a suggerire significati differenti, adombrati dalla diversa funzione (locativa, argomentativa, finale, modale, ottativa ecc.) di volta in volta conferita dai traduttori stranieri alla preposizione *zum*: (a) «*alla* pace perpetua»; (b) «*della* pace perpetua»; (c) «*verso* la pace perpetua»; (d) «*in* pace perpetua»; (e) «*per* la pace perpetua»¹²²; significati che invece vengono resi in modo univoco nelle versioni italiane, ove la curvatura semantico-concettuale del titolo in senso decisamente ottativo, grazie all'unilaterale ricorso alla preposizione «per» (*Per la pace perpetua* = 'a favore della pace perpetua'), orienta e predispone il lettore a un'interpretazione per così dire «pacifista» dell'intero scritto kantiano.

A partire dalla versione «troppo libera del Massoni»¹²³, realizzata nel clima culturale improntato al pacifismo tardo-ottocentesco, pervaso dagli ideali di fratellanza e di pace universale fra gli uomini predicati dal coevo socialismo umanitario di matrice cristiana¹²⁴, *Zum ewigen Frieden* è stato più volte presentato in Italia in

¹²⁰ Cfr. la storica taverna inglese «At the sign of the White Hart», la francese «Au chien qui fume», o la ceca «U zlatého tygra» [*Alla tigre d'oro*]. Alcune di esse sono state rese immortali dai capolavori della letteratura europea: si pensi, ad es., all'osteria «Au sergent de Waterloo», creata dal genio letterario di Victor Hugo (*I Miserabili*, t. IV, L. I); o, in ambito mitteleuropeo, allo storico «Hotel zur Brücke» di Višegrad, immortalato dal Nobel Ivo Andrić nel suo capolavoro *Il ponte sulla Drina*, e alla birreria praghese «U kalicha» [*Al calice*], resa celebre dal romanzo umoristico *Il buon soldato Šveik* dello scrittore ceco Jaroslav Hašek, a tutt'oggi meta di 'pellegrinaggio' turistico.

¹²¹ V. Mathieu, *La rivoluzione francese e la libertà di Kant*, cit., pp. 53-54; cfr. C. Cesa, *Kant politico*, cit., p. 59: «*Alla pace perpetua*».

¹²² W. B. Gallie, *Filosofie di pace e guerra*, cit., p. 66 nota 1.; B. Liaudet, *L'Idée de paix perpétuelle*, cit., p. 5; A. Gulyga, *Immanuel Kant*, cit., p. 276; R. Brandt, *Presentazione a D. Falcioni, Natura e libertà in Kant*, pp. 1-2; M. Mori, *La pace e la ragione*, cit., pp. 18-19; F. Duque, *Natura Daedala Rerum*, cit., pp. 191-192; U. Curi, *Straniero*, cit., pp. 108-109. Sull'«equivocation of the German *zum*, whose ambiguity Kant must suddenly become aware of», ha richiamato l'attenzione A. Haverkamp, *Leaves of Mourning*, cit., p. 80.

¹²³ *Nota bibliografica*, in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio - L. Firpo - V. Mathieu, Utet, Torino 1965², p. 77.

¹²⁴ In questo nuovo clima è emblematica l'immagine popolare, che incontrerà una straordinaria fortuna in seno alle plebi ottocentesche italiane, di Gesù Cristo come «primo socialista», la cui predicazione era volta all'instaurazione dell'eguaglianza, della fratellanza e della pace fra i popoli: cfr. A. Nesti, «*Gesù il socialista*». *Una tradizione popolare italiana (1880-1920)*, Claudiana, Torino 1974².

«Per la pace perpetua» o «Alla pace perpetua»?

maniera fuorviante e concettualmente aporetica. Il titolo del pamphlet, infatti, è invariabilmente tradotto «Per la pace perpetua», con implicita allusione alle sottili motivazioni ‘pacifiste’ di Kant; l’identica espressione, utilizzata dal filosofo nel *Preambolo*, viene invece resa talora con «Per la pace perpetua» (es. Merker, 1997, p. 3), talora con «Alla pace perpetua» (es. Montanari e Tundo Ferente, 2003, p. 47): una locuzione, questa, più fedele e aderente al senso originale kantiano, ma ben poco pacifista, in quanto essa, più che alludere alla «pace duratura» vagheggiata dall’ideale filantropico illuminista sembra evocare – come vedremo meglio fra breve – la «pace perpetua» dell’aldilà, ossia quella «pace eterna» alla quale (secondo la sarcastica immagine cimiteriale tanto cara al *nugator, plaisant* o *marchand hollandais* di leibniziana memoria) l’umanità sarebbe fatalmente destinata¹²⁵.

6. Pace perpetua e pace eterna: verso la fine della storia?

Un’ulteriore, e non meno fuorviante, ambiguità deriva poi – lo si è già accennato – dall’ambivalenza semantica dell’aggettivo *ewig* con cui Kant qualifica la nozione di pace: (a) «perpetua», ovvero *duratura, persistente nel tempo* (cfr. ted. *andauernde*; ingl. *enduring*; fr. *persistante*), come nel caso della pace giuridica fra le nazioni prospettata in diversi luoghi dei suoi scritti? (b) oppure «eterna», allusiva a un aldilà atemporale, come la pace del cimitero mestamente evocata nel preambolo di *ZeF*¹²⁶? Fin dalla pristina versione del Massoni, come si è detto, è uso comune tradurre in italiano l’espressione «Zum ewigen Frieden» con «Per la pace perpetua». In tedesco, però, diversamente da altre lingue europee, la distinzione tra «perpetuo» ed «eterno» non si dà in modo netto, essendo entrambi gli aggettivi esprimibili con il termine *ewig*¹²⁷; ma «se dicessimo ‘Alla pace eterna’», secondo quanto suggerito dall’autorità del Mathieu, «capiremmo immediatamente l’intenzione di Kant», giacché, pur potendo «tradursi con ‘perpetua’», la parola *ewig* «più propriamente significa ‘eterna’»¹²⁸.

¹²⁵ Cfr. A. Behnke, *Eternal Peace*, cit., p. 514, secondo cui «Kant’s project of Eternal Peace needs to be understood not only as a guide to creation of peaceful relations between states». Sulla questione è recentemente tornata Laura Tundo Ferente: «Il titolo tedesco può essere reso sia con *Per la pace perpetua*, sia con *Alla pace perpetua*, in relazione alle due possibili forme di pace: quella del ‘grande cimitero del genere umano’ e quella che si può ottenere con l’organizzazione federalistica degli stati» (*Note* a I. Kant, *Per la pace perpetua*, p. 105 n. 2).

¹²⁶ H. Ottmann, *Der “ewige Frieden” und der ewige Krieg*, cit., pp. 98 sgg. Nel primo caso, ha osservato Félix Duque (*Natura Daedala Rerum*, cit., pp. 191-192), l’aggettivo si riferisce a qualcosa «que podría darse en el tiempo, y con el tiempo, y en él proseguiría indefinidamente»; per contro, *ewig* riveste il significato più peculiare di «clausura del tempo, de un *eschaton*».

¹²⁷ D. Falcioni, *Natura e libertà in Kant*, cit., p. 17 n. 11; B. Liaudet, *L’Idée de paix perpétuelle*, p. 5: «ewigen peut être traduit par éternel ou par perpétuelle»; cfr. *Duden Deutsches Universalwörterbuch*, Bibliographisches Institut & F.A. Brockhaus, Mannheim-Leipzig-Wien 1996, 469, s.v. «ewig»: *zeitlich, unendlich, zeitlos*; Macchi, *Wörterbuch der italienischen und deutschen Sprache*, II, 383, s.v. «ewig»: 1. eterno, 2. (*endlos*) eterno, perpetuo, perenne, senza fine.

¹²⁸ V. Mathieu, *La rivoluzione francese e la libertà di Kant*, cit., p. 54; cfr. A. Behnke, ‘*Eternal Peace*’, pp. 513-514. Su ciò cfr. K. E. Georges, *Kleines lateinisch-deutsches und deutsch-lateinisches*

In questa seconda accezione, l'aggettivo è sovente attestato nel linguaggio devozionale e della pietà religiosa, figurando in svariati sintagmi latini (*requies aeterna, sempiterna pax, vita aeterna* ecc.) già ricorrenti nelle antiche iscrizioni funerarie cristiane¹²⁹ e che ben si attagliano alla pittoresca immagine 'cimiteriale' con cui si apre lo scritto di Kant. Valga un esempio per tutti. In una necropoli cristiana del V secolo, scoperta nel 1911 ad Áin Zára, nei pressi di Tripoli¹³⁰, si trova effigiata sulle tombe per ben ventisei volte l'iscrizione *Requiem aeternam det tibi Dominus et lux perpetua luceat tibi*, destinata a essere accolta (adattata al plurale e con l'aggiunta della *clausa* «Requiescant in pace») nel formulario della preghiera popolare e nell'*Introitum* della Messa in suffragio dei morti¹³¹. Sia nella versione italiana che in quella inglese del *Requiem aeternam* (la preghiera liturgica per i defunti che si fa derivare dal IV libro di Esdra 2, 34 sgg., uno dei più importanti apocrifi della tradizione apocalittica)¹³², i versetti iniziali, esemplati sull'*Urtext* latino (*Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis*), recitano concordemente, distinguendo fra 'eterno' e 'perpetuo': «L'eterno riposo dona loro, o Signore, e splenda ad essi la luce perpetua / *Eternal* rest grant unto them, O Lord, and let *perpetual* light shine upon them»¹³³. Per contro, nella versione tedesca (*Totengebet*) gli aggettivi latini 'aeternus' e 'perpetuus' sono *entrambi* resi con 'ewige' («O Herr! gib ihnen die ewige Ruhe und das ewige Licht leuchte ihnen») ¹³⁴, evocando con ciò quella condizione atemporale di «pace eterna/eterno riposo» (*ewige Ruhe*) altrove richiamata da Kant, in cui gli uomini credono consista «la fine di tutte le cose nel tempo e simultaneamente l'inizio dell'eternità»¹³⁵. Ma torniamo a *Zum ewigen Frieden*. Fin dalla scelta del titolo e dell'esergo introduttivo (*Alla pace perpetua*

Handwörterbuch, Hahn, Leipzig 1875³, t. 2, p. 792, s.v. «ewig»: aeternus (*was ohne Anfang u. Ende über die Zeit hinausreicht*); 885, s.v. «Friede»: *zum ewigen Frieden*: aeterna pax (= Sen. Ad Marc. 19, 6); *Duden Deutsches Universalwörterbuch* cit., 469, s.v. «ewig»: ewiger Friede (*Friede, der auf immer gelten soll*).

¹²⁹ Cfr. R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, University of Illinois Press, Urbana 1942, pp. 164 sgg.

¹³⁰ S. Aurigemma, *L'«area» cimiteriale di Áin Zára presso Tripoli di Barberia*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 1932, pp. 133 sgg.

¹³¹ G. Santayana, *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, Constable and Company, London 1922, p. 102: «The church has a poetical and melancholy prayer, that the souls of the faithful departed may rest in peace». Cfr. R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Rizzoli, Milano 1991, p. 291, s.v. «Requiescat in pace»; *World Dictionary of Foreign Expressions*, ed. by G. G. Adeline et alii, Bolckazy-Carducci Publishers, Wancouda (Ill.) 1999, p. 343, s.v. «Requiem aeternam dona eis, Domine».

¹³² R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, cit., p. 291: «Requiem aeternitatis dabit vobis [...] lux perpetua lucebit vobis per aeternitatem temporis».

¹³³ *Thesaurus Precum Latinarum: Thesaurus of Latin Prayers* (1989). Compiled by M. Martin Online in Latin and English, *ad loc.* (05/10/2018); *World Dictionary of Foreign Expressions*, p. 343 (corsivi miei).

¹³⁴ U. Loritz, *Der Herr sei mit Euch! Gebeth-und Erbauungsbuch für Katholische Christen*, Wien, Gedruckt bei den P.P. Mechitaristen, 1845, p. 501.

¹³⁵ *EaD*, AA VIII 328. 10-11: «Das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit und zugleich der Anfang der [...] Ewigkeit»; cfr. *EaD*, AA VIII 335. 36-37; 336. 01.

«Per la pace perpetua» o «Alla pace perpetua»?

= *Alla pace eterna; At the eternal peace*, come essi suonerebbero in italiano e in inglese applicando la *lectio* proposta dal Mathieu, accolta dal Cesa, e autonomamente sostenuta dall'anglista Haverkamp – Kant si distacca dall'ottimismo ottativo di altri autori coevi. A differenza di quanto si potrebbe pensare, l'*ewig* riecheggiante nell'intestazione non allude *positivamente* alle caratteristiche del nuovo ordine che il progetto kantiano vorrebbe instaurare: non si tratta infatti di una «pace destinata a perpetuarsi» (come suonano le consuete traduzioni, se si rende *ewig* con *perpetua*), ma proprio della «pace eterna», la «pace del cimitero» che si suole attribuire all'aldilà, alla condizione dei trapassati¹³⁶. Non è perciò casuale che Kant adotti come epigrafe della sua *Friedenschrift* l'immagine leibniziana dell'osteria olandese, più simile a un inquietante *monito* che a un rassicurante *auspicio*, col suo mesto evocare la «pace dei cimiteri» più che «quella raggiunta con il conseguimento della concordia tra gli uomini»¹³⁷.

Ora, senza voler «depotenziare la portata propositiva dello scritto kantiano», interpretando riduttivamente «la pace dell'aldilà» come «l'unica possibile»¹³⁸, nella concezione del filosofo sembrano comunque intrecciarsi due motivi di diversa natura: (a) istanze illuministiche, volte all'attuazione non già di una semplice tregua fra gli Stati, ossia di una temporanea sospensione delle ostilità, ma di una pace effettiva destinata a durare ininterrottamente nel tempo, talché l'aggettivo «perpetuo» sarebbe, sotto questo riguardo, solo «un sospetto pleonasm» (*ein verdächtiger Pleonasm*)¹³⁹; (b) suggestioni escatologiche venute di religiosità apocalittica, secondo cui la «pace perpetua» coinciderebbe in realtà con l'avvento della «pace eterna» e con la «fine dei tempi»¹⁴⁰. La possibilità di realizzare mediante strumenti istituzionali una pace stabile e duratura, giuridicamente fondata, non escludeva infatti per Kant la minaccia, sempre incombente, di una devastante «guerra di sterminio» (*Ausrottungskrieg; bellum internecinum*), che avrebbe lasciato posto a una «pace eterna» edificata «solo sul grande cimitero del genere umano (*nur auf dem großen Kirchhofe*

¹³⁶ U. Curi, *Straniero*, cit., p. 108; A. Haverkamp, *Leaves of Mourning*, cit., p. 84; cfr. C. Pereda, *Sobre la consigna «Hacia la paz, perpetuamente»*, p. 80: «la otra paz perpetua», i.e. «la paz perpetua de los muertos»; A. Behnke, 'Eternal Peace', cit., p. 514: «Despite protestations to the contrary, [Kant's] Eternal Peace is necessarily the peace of the graveyard».

¹³⁷ U. Curi, *Straniero*, cit., p. 109.

¹³⁸ M. Mori, *La pace e la ragione*, cit., p. 19; cfr. R. Aramayo, *Introducción*, cit., p. 17: «La de los cementerios no puede ser la única paz permanente posible». Sulla «duplice» possibilità, equivocamente adombrata fin dal titolo dello scritto kantiano, cfr. A. Gulyga, *Immanuel Kant*, cit., p. 276. Secondo Henning Ottmann (*Der "ewige Frieden" und der ewige Krieg* cit., 98 sgg.), Kant utilizzò infatti il concetto di «ewig» anche in senso «unironisch», in quanto confidava nella possibilità di una «pace duratura» (*andauernden Frieden*). Ma sulla nocività di un «dauernder oder ewiger Friede» cfr. Hegel, *Rechtsphilosophie* § 324.

¹³⁹ *ZeF*, AA VIII 343. 25; sulla distinzione kantiana fra «una semplice tregua» (*ein bloßer Waffenstillstand*) e la «pace» (*Friede*), ossia «la fine di tutte le ostilità» (*das Ende aller Hostilitäten*), a cui sarebbe superfluo aggiungere «l'aggettivo perpetuo» (*das Beiwort ewig*), v. AA VIII 343. 23-25.

¹⁴⁰ *EaD*, AA VIII 327 sgg. Come ha notato Arsenij Gulyga (*Immanuel Kant*, cit., p. 276), mentre la prima possibilità era stata già più volte prospettata nel corso del Settecento, il richiamo alla seconda «è presente soltanto in Kant (*finden wir nur bei Kant*)».

der Menschengattung)»¹⁴¹. Un'eventualità, questa, ben presente a Kant e da lui assai paventata¹⁴², tanto da tornarvi in un altro paradigmatico luogo del suo trattatello, ove ammonisce i lettori che il perseverare in uno stato ininterrotto di guerra, passibile di distruzione reciproca, è inevitabilmente destinato a finire nella «pace eterna (*ewigen Frieden*) di un'immensa tomba (*weiten Graben*) che ricoprirà tutti gli orrori della violenza insieme con i loro autori (*alle Gräuel der Gewalttätigkeit samt ihren Urhebern*)»¹⁴³.

Nel giugno 1794, preannunciato da una sibillina lettera all'editore Johann Erich Biester¹⁴⁴, apparve sulla «*Berlinische Monatsschrift*» un suggestivo saggio kantiano, dall'enigmatico titolo *Das Ende aller Dinge* (*La fine di tutte le cose*)¹⁴⁵, che la critica più avvertita suole situare alla confluenza di escatologia apocalittica, filosofia della religione e filosofia della storia¹⁴⁶. In quelle tarde pagine dedicate al «mitologema della fine»¹⁴⁷, muovendo dalle formule devozionali del linguaggio della pietà religiosa, Kant riflette su taluni concetti della tradizione escatologica cristiana, e segnatamente sulla nozione di «eternità» (*Ewigkeit*), chiedendosi se con essa si debba intendere un «tempo che si protrae all'infinito» (*Unendliche fortgehende Zeit*) o, più propriamente, la «fine di ogni tempo» (*Ende aller Zeit*), ossia uno stato «in cui nulla più accade» (*wo nichts mehr geschieht*)¹⁴⁸. Non è qui possibile seguire dappresso il dipanarsi delle (spesso criptiche) argomentazioni kantiane¹⁴⁹. Vale però la pena notare come i temi escatologici di *Das Ende aller Dinge* anticipino idealmente alcuni

¹⁴¹ ZeF, AA VIII 347. 04-07; cfr. A. Gulyga, *Immanuel Kant*, cit., p. 276.

¹⁴² Secondo Steven Pinker (*Il declino della violenza*, cit., pp. 272-273), i timori di Kant riguarderebbero soprattutto un uso indiscriminato della guerra da parte dei rivoluzionari francesi, mossi da una visione deformata «dell'ideale illuministico di progresso umanitario»; per costoro, a differenza di Kant, «l'obiettivo della pace perpetua non aveva valore perché conforme a una *legge morale fondamentale*, ma perché conforme al *progresso storico della civiltà*» (corsivi miei).

¹⁴³ ZeF, AA VIII 357. 04-05. Fin da *EaD* (AA VIII 331-32) Kant aveva ravvisato nelle «guerre sanguinose (*blutigen Kriegen*) che divampano a ogni angolo della terra» uno dei segni premonitori (giù preconizzati in Apoc. 6, 2 sgg.) del «Giorno del Giudizio» (*Jüngste Tag*).

¹⁴⁴ Kant an Biester, 10.4.1794, *Br*, AA XI 496-497.

¹⁴⁵ I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, «*Berlinische Monatsschrift*» XXIII, 1794, 495-522 (= *EaD*, AA VIII 325-339); cfr. *La fine di tutte le cose*, in I. Kant, *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 239-254; *La fine di tutte le cose*, a cura di A. Tagliapietra, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 5-45. A riprova della criptica natura del testo, lo stesso Kant scriveva a Biester che la sua lettura era destinata a procurare «tristezza e letizia a un tempo» (AA XI 497. 14-15).

¹⁴⁶ Cfr. H.A. Salmony, *Kants Schrift «Das Ende Aller Dinge»*, EVZ, Zürich 1962; J. Taubes, *Escatologia occidentale*, a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 1987, p. 180; G. Raio, *Il mitologema di Kant*, in *Un «progetto filosofico» della modernità*, cit., pp. 251-264; G. De Flaviis, *Introduzione a I. Kant, Scritti sul criticismo*, cit., p. XVIII; A. Tagliapietra, *Kant e l'Apocalisse*, in appendice a I. Kant, *La fine di tutte le cose*, cit., pp. 71-72.

¹⁴⁷ Raio, *Il mitologema di Kant*, cit., p. 251.

¹⁴⁸ *EaD*, AA VIII 327. 02-08; 328. 06-07; tale stato, prosegue Kant, sarebbe altrimenti una semplice «prosecuzione del tempo» (*Zeitsfortsetzung*). Cfr. F. Duque, *Natura Daedala Rerum*, cit., 192: «*ewig*» = *clausura del tempo, eschaton*».

¹⁴⁹ Per un approfondito commento del saggio di Kant rinvio ad A. Tagliapietra, *Kant e l'Apocalisse*, cit., pp. 48-122.

«Per la pace perpetua» o «Alla pace perpetua»?

motivi adombrati dall'ambiguo significato di «pace perpetua» – ora come pace giuridicamente stabilita per durare ininterrottamente nel tempo; ora come pace eterna, stilizzata nella metafora del cimitero, corrispondente alla fine del tempo – che si ritroveranno, sia pure entro un quadro concettuale profondamente diverso, nelle pagine di poco seriori di *Zum ewigen Frieden*. Non meraviglia, dunque, che fin dalla metà del Novecento i due scritti siano stati posti in relazione¹⁵⁰ e che, in anni più recenti, qualche studioso abbia opportunamente richiamato l'attenzione sul loro parallelismo, evidenziando la «contiguità» e l'«identità visionaria» che accomunano la «fine di tutte le ostilità» (la *pace perpetua*) e la «fine di tutte le cose» (la *pace eterna*)¹⁵¹.

7. Conclusione: il «dolce sogno» dei filosofi

Cosa si può intendere, allora, con la controversa espressione kantiana «pace perpetua»? Nello svolgimento di *Zum ewigen Frieden* Kant vuole mostrare, in parziale sintonia con la visione 'pacifista' dell'*Aufklärung*, la possibilità non utopica di un progetto in cui essa è il risultato di un ordine giuridico capace di regolare i sempre rinascenti conflitti fra gli Stati. Tale fiducia ottimistica risulta però «annullata e ironizzata» nel prologo¹⁵², ove il pessimistico richiamo all'insegna della locanda olandese ammonisce preliminarmente i virtuali lettori che l'agognata *pace perpetua* può risolversi di fatto nel *grande cimitero dell'umanità*, ossia in quella *vasta tomba comune*¹⁵³ nella quale – per riprendere le parole di Leibniz – *pace e morte* coincidono¹⁵⁴. Non sorprende, dunque, che nelle sue riflessioni sul tema (già a partire da *EaD* e prima ancora che in *ZeF*) Kant ricorra sovente a forme simboliche di rappresentazione religiosa mutuata dalla tradizione apocalittica¹⁵⁵. Vista in filigrana, la *pace perpetua* sembra così assumere, per più versi, i tratti peculiari della *pace eterna*: un mitologema

¹⁵⁰ J. Pieper, *Sulla fine del tempo: meditazione filosofica sulla storia*, Morcelliana, Brescia 1959, pp. 94 e sgg.

¹⁵¹ G. Raio, *Il mitologema di Kant*, cit., pp. 251, 253; F. Duque, *Natura Daedala Rerum*, cit., p. 192; A. Tagliapietra, *Kant e l'Apocalisse*, cit., p. 83.

¹⁵² J. Pieper, *Sulla fine del tempo*, cit., p. 94; H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, cit., p. 9.

¹⁵³ L'espressione usata da Kant (*ZeF*, AA VIII 347. 04-07; 357. 04-05) figura già in un romanzo di D. Defoe (autore non ignoto al filosofo), *A Journal of the Plague Year* (1722), Routledge, London 1881, p. 84: «The common Grave of Mankind».

¹⁵⁴ Leibniz, *Opera Omnia*, t. IV/3, 288; cfr. B. Stråth (*Perpetual Peace as Irony, as Utopia, and as Politics*, cit., p. 265), secondo cui, per Leibniz, «perpetual peace was only conceivable among the dead»; C. Sumner, *The War System*, cit., 180: «so the elegant Dutch trifler proclaimed over his door». Su ciò cfr. A. Haverkamp, *Leaves of Mourning*, cit., p. 84: «war» e «death» si configurano, anche per Kant, «as the condition of the only possible peace».

¹⁵⁵ G. Raio, *Il mitologema di Kant*, cit., 256. Su ciò ha richiamato ultimamente l'attenzione Andrea Tagliapietra, evidenziando la fiducia di Kant (*IaG*, AA VIII 27. 08-11; *RGV*, AA VI 34. 13-17) in «quella confederazione mondiale degli Stati che realizzerà l'unificazione civile del genere umano e, quindi, abolendo la guerra, attuerà l'ideale irenico dell'escatologia apocalittica, quello della *pace perpetua*» (*Kant e l'Apocalisse*, cit., p. 83).

escatologico la cui specifica ed effettiva pertinenza semantica divide tuttora i traduttori di Kant¹⁵⁶.

Su chi fossero, infine, i veri destinatari dell'enigmatica insegna ammonitrice esibita dall'oste olandese, Kant lascia, com'è noto, la risposta in sospenso: gli uomini in generale? I sovrani mai sazi di guerre? O i filosofi, con il loro dolce sogno di pace¹⁵⁷? Ed è con un richiamo alla natura problematica di questo sogno che vorrei concludere il presente lavoro, parafrasando un passo di Michael Walzer ove risuonano, in visionaria sintesi, larvati echi kantiani e motivi apocalittici d'origine biblica. Il sogno di una guerra che ponga fine per sempre alla guerra (Ez. 38-39), il mito di Armageddon, l'ultima battaglia (Apoc. 16, 14-16), l'avvento d'un regno millenario (Apoc. 21, 1 ss.), ove un giorno il lupo riposerà accanto all'agnello (Is. 11, 6): tutto ciò prospetta «un'età definitivamente pacifica», senza più «conflitti armati» e «uccisioni organizzate»; ma questo momento non verrà – scrive Walzer – finché le forze del male non saranno state sconfitte e il genere umano liberato per sempre dalla brama di conquista e dominio: «nei nostri miti e nei nostri sogni» (come non mancò di evocare, più o meno allusivamente, lo stesso Kant) «la fine della guerra è anche la fine della storia secolare»¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Cfr. *EaD*, AA VIII 335-336. Elisa Tetamo (*La fine di tutte le cose*, p. 33), traduce l'espressione kantiana «ewige Ruhe» (335. 36-37) con «pace eterna»; Giuseppe De Flaviis (*Scritti sul criticismo*, p. 250) la rende invece con la formula letterale «eterno riposo», corrispondente al *Requiescant in pace* vagheggiato dalla tradizione cristiana (G. Santayana, *Soliloquies*, cit., pp. 101-102) e satiricamente adombrato nel preambolo di *ZeF* (H. Ottmann, *Der "ewige Frieden" und der ewige Krieg*, cit., p. 98).

¹⁵⁷ *ZeF*, AA VIII 343. 02-06. Sulla vacuità dei «sogni filosofici» (*philosophischen Träumen*), sovente buoni in teoria ma non sempre validi nella pratica, Kant si era già soffermato in uno scritto del 1793: *TP*, AA VIII 276. 13-16.

¹⁵⁸ M. Walzer, *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 427. Cfr. A. Behnke, 'Eternal Peace', cit., p. 531: «With that, Eternal Peace is the realm of the last man. With him, mankind will have come to an end». Secondo qualche recente studioso, la visione escatologica kantiana «is clearly connected to the old Christian idea of *pax eterna* with the decisive difference, however, that the eternal heavenly peace had become perpetual peace on earth. Its realization did not imply the end of time, only the end of history» (B. Stråth, *Perpetual Peace as Irony, as Utopia, and as Politics*, in *Paradoxes of Peace in Nineteenth Century Europe*, edd. by T. Hippler – M. Vec, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 277). Desidero qui ringraziare il prof. Pietro Stampa, la dott.ssa Bianca M. Ranaldo e il dr. Francesco Plaisant, con i quali ho discusso talune questioni linguistiche; la dott.ssa Daniela Scarnicchia, a cui sono debitore di non pochi fecondi spunti di riflessione; il dr. Roberto Beck e le dott.sse Francesca Folino Gallo e Francesca Pizzuti, per il prezioso contributo al reperimento di alcuni testi di non facile accesso. La responsabilità delle conclusioni è, naturalmente, soltanto mia.

⊕

Le radici culturali della crisi europea.
Filosofia, scienza e arte in Occidente tra il 1850 e il 1930
Tommaso Tosi (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)
tommasotosi@protonmail.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 4/12/2018 – Accettato il 5/5/2019 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: The cultural roots of the European crisis. Philosophy, science and art in the West between 1850 and 1930

⊕

Abstract: The original root of the metaphysical and moral beliefs of the currently dominant culture lies in the crisis of the European sciences of the twentieth century's first decades, an expression of a nihilism whose germ can be found in positivism and whose fruit in postmodernism. The article proposes an investigation in this sense, analyzing – within the space limitations allowed here – the evolution of philosophical thought, of the mathematical, physical and natural sciences, of literature and of the arts in the West from 1850 to 1930 in terms of history of ideas, science and culture, providing a clarification of the relationship between the loss of a unitary and rationally founded vision of knowledge and the consequent existential bewilderment characterizing the European humanity of the period. The conclusions reveal the origin of the fundamental assumptions defining the thought subsoil of today's Western civilization, specifying the centrality of the problem of knowledge fragmentation not only on a theoretical and scientific level, but also with regard to its ethical and political consequences.

⊕

Keywords: Crisis, Europe, Philosophy, Sciences, Arts.

Sommario: 1. Il pregiudizio sull'unità del sapere nell'epoca postmoderna; 2. L'origine della decadenza europea nella cultura positivista; 3. L'irrazionalismo e la crisi delle certezze filosofiche, matematiche e fisiche

La crisi della filosofia equivale a una crisi di tutte le scienze moderne in quanto diramazioni dell'universalità filosofica; essa diventa una crisi, dapprima latente e poi sempre più chiaramente evidente, dell'umanità europea, del significato complessivo della sua vita culturale, della sua complessiva "esistenza".

Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*.

1. *Il pregiudizio sull'unità del sapere nell'epoca postmoderna*

«Se l'uno non è, neppure qualcuna delle altre cose viene pensata come uno e molti: senza l'uno è impossibile pensare ai molti»¹. Così Platone scrive nel *Parmenide*, lo scritto probabilmente più complesso non solo tra i dialoghi dialettici della III tetralogia del padre dell'Accademia, ma della sua intera speculazione teoretica. Facendo condurre il dialogo al filosofo dell'essere, da cui l'opera stessa prende il nome, egli da una parte riconosce il suo debito intellettuale nei confronti dell'eleatismo, dall'altra si impegna a mostrare l'aporeticità delle sue posizioni fondamentali, pur rimanendo in accordo con alcune delle sue argomentazioni (come si evince nel *Sofista*), anche se utilizzate in combinazione con altre per produrre un esito paradossale, come nel caso della proposizione citata inizialmente². Di più: per dirla con Hegel, l'intento della dialettica platonica nella sua totalità consiste in generale nel mostrare la finitezza di tutte le *determinazioni fisse dell'intelletto*, facendo derivare dall'unità la molteplicità e mostrando come la stessa molteplicità consista nella sua determinazione come unità³. La stessa unità di fondo veniva individuata da Aristotele nell'essere, oggetto supremo del conoscere e studiato in quanto tale ed a prescindere dalle sue determinazioni ontiche dalla filosofia prima⁴.

Se, considerando l'influenza massiccia ed intramontabile del platonismo e dell'aristotelismo sullo sviluppo del pensiero filosofico, quello espresso in apertura è stato considerato secondo differenti modalità un principio irrinunciabile della ragione, sia per quanto riguarda la sua intima natura elementare – in versione logico-formale o fenomenologico-speculativa – in relazione

¹ Platone, *Parmenide*, tr. it. di G. Cambiano, Laterza, Bari 1998.

² Nel già menzionato testo platonico, la citazione riportata in apertura viene utilizzata da Parmenide per tentare di dimostrare la tesi eleatica fondamentale sull'essere con l'aiuto e l'assenso di un giovane, Aristotele. Platone utilizza il discorso di Parmenide per mostrare elenticamente la contraddittorietà logica di ciascuna delle tesi ontologiche da lui sostenute, sebbene non sia difficile riconoscere come la tesi riportata inizialmente, se presa quale proposizione a sé stante, esprima compiutamente la primalità ontologica dell'uno sui molti, e quindi della categoria dell'unità su quella della molteplicità, tipica del pensiero teoretico dello stesso Platone.

³ Nella *Logica*, prima parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* del 1832 e versione riassuntiva delle prime due edizioni della *Scienza della logica* del 1812 e 1816, Hegel non solo cita Platone come l'effettivo padre della dialettica, ma porta l'esempio della dialettica platonica quale metodo autenticamente scientifico per mostrare il necessario oltrepassamento delle determinazioni intellettive astratte nella loro negazione, tramite quel momento che nella logica hegeliana si chiama "razionale negativo o dialettico", per l'appunto. Più specificamente, cita il *Parmenide* di Platone come il più alto documento di quello che chiamiamo *scetticismo dialettico*; non uno scetticismo che, volendosi opporre pretenziosamente ad una filosofia reputata dogmatica, si chiude a sistema particolare e diviene dogmatico esso stesso, ma uno scetticismo che per Hegel costituisce l'autentico momento negativo della conoscenza dell'Assoluto e come tale permette il superamento e la conservazione razionale (*Aufhebung*) delle determinazioni poste quale suo momento successivo (cfr. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, Oßwald, 1830; *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, 78 e 87, citato in G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, a cura di Valerio Verra, UTET, Torino 2010, p. 251).

⁴ Aristotele, *Metafisica*, tr. it. Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2016.

Le radici culturali della crisi europea

agli oggetti fondamentali della logica⁵, sia per la sua applicazione concreta ed estesa kantianamente a garanzia dell'uniformità *architettonica* del sistema delle scienze⁶, ad oggi esso pare comunemente perlopiù un'illusione reputata obsoleta dai particolarismi specialistici ormai ultra-settorializzati, un postulato dogmatico che tradisce l'intento presuntamente superato di individuare fondamenti all'attività scientifica che siano estrinseci alla sua operatività funzionale o, ancor peggio, un contingente e specifico retaggio culturale della metafisica occidentale.

In quest'ultima prospettiva si muove il pensiero postmoderno, in netta contrapposizione alla concezione originaria della filosofia occidentale – tendenzialmente protesa a fondare una conoscenza sistematica e unificata, nonché a determinare un'etica universale che orienti l'umanità verso una condizione di progresso e graduale superamento delle sue limitazioni contingenti – che ne ha delineato il percorso storico da Platone fino a Husserl, nonché di tutte le *meta-narrazioni della modernità* (per dirla coi termini del Lyotard de *La condizione postmoderna*), senza tuttavia proporre alternative filosofiche effettive sul piano teoretico, etico e politico, rinunciando ad una nozione logica di verità (ridotta ad una visione relativistica e soggettivistica) e al tentativo di ordinare eticamente e politicamente l'agire umano in direzione di fini emancipanti e universalmente determinati – a favore di un vago pluralismo che concretamente si disperde poi nel lassismo rinunciatario o nella particolarizzazione degli interessi di singoli o comunità.

Proprio nell'alveo della società postmoderna, dove non tanto un'apertura prospettivistica alla possibilità di matrice nietzscheana, quanto un relativismo e uno scetticismo intrinsecamente nichilistici sono i protagonisti dello scenario filosofico e culturale, l'uomo, dal filosofo al matematico, dallo scienziato all'ingegnere, dall'artista al politico fino al comune cittadino, risulta strutturalmente e programmaticamente incapace di pensare l'unità – abbia essa carattere ontologico o meramente epistemologico, assiologico, politico o di altro genere ancora.

⁵ Tanto nella speculazione filosofica, specialmente in quella fenomenologico-trascendentale, quanto nella logica formale, detta anche logica-matematica, il principio della primalità dell'unità sulla molteplicità viene affermato secondo diverse modalità, e negli stessi riguardi ne viene fatto uso: si pensi, nel primo caso, alla teoria dell'intero e della parte esposta nella terza delle *Ricerche Logiche* di Husserl del 1899, alla formalizzazione matematica – da essa ispirata – della mereologia di Le niewski che considera gli insiemi non *distributivamente* ma *collettivamente*, oppure alla condizione di *primus inter pares* dell'insieme vuoto nella fondazione della teoria assiomatica degli insiemi Zermelo-Fraenkel-Choice, a fondamento di tutta la matematica odierna.

⁶ In quella sezione della *Dottrina trascendentale del metodo* della *Critica della ragion pura* del 1781 che è l'*Architettonica della ragion pura*, Kant espone il principio per il quale una scienza, compreso il sistema stesso delle scienze come *caso limite*, per essere tale e poter garantire la scientificità che è propria dei suoi risultati e la cogenza teorica interna che è propria della sua struttura, deve potersi configurare secondo un'uniformità teoretica che inerisce la primalità della sua interezza sistematica sulle sue singole componenti astrattamente concepite (cfr. I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Verlag von Johann Friedrich Hartknoch, Königsberg, 1781; *Critica della Ragion Pura*, tr. it. G. Gentile, G. Lombardo Radice, Laterza, Bari, 2005).

Nella civiltà occidentale, che ha ormai fatto integralmente suo il mito della fine della storia – strettamente connesso, come presentato da Francis Fukuyama, con il mito della fine delle ideologie⁷ – si osserva oggi la sistematica ed infondata delegittimazione di ogni istanza filosofica che voglia pensare il vero e l'unità tramite la riconduzione automatica e gratuita ad ideologie impopolari, coerentemente con la destoricizzazione e la fatalizzazione conservatrice del mondo attuale concepito come un eterno presente insuperabile ed a cui è impossibile trovare alternative.

I presupposti impliciti del sottosuolo di pensiero ad oggi egemone inducono a rigettare automaticamente qualsiasi tentativo di perseguire l'ideale greco, ripreso agli albori dell'età moderna nell'Italia rinascimentale e perseguito fino alla stagione dell'idealismo tedesco, di una filosofia assolutamente e razionalmente fondata dalla portata autenticamente universale.

Se quindi – usando le categorie interpretative marxiane con fine descrittivo⁸ – sul piano sovrastrutturale le società occidentali subiscono l'egemonia culturale del nichilismo postmoderno sostenendo il modello formale delle democrazie liberali e la deontologia dei diritti umani non in quanto ipotetiche norme universali e razionalmente fondate su una concezione rigorosa di verità e dirette alla realizzazione del bene comune, ma come precetti debolistici ed emotivamente rassicuranti volti alla parificazione relativistica di ogni visione del mondo a favore di interessi di parte, sul piano strutturale esse sono ormai caratterizzate dalla perdita d'influenza del potere politico sulle dinamiche sociali, culturali e soprattutto economiche del mondo globalizzato, risultato della “sconfitta ideologica” dei modelli socialisti sovietico e cinese (rispettivamente per mano della Perestrojka di Gorbacëv e del socialismo a caratteristiche cinesi di Xiaoping) e caratterizzato da un economicismo di matrice neoliberistica perfettamente funzionale al mantenimento della società mass-mediatica dei consumi e dello spettacolo, agevolato dal sottosuolo di pensiero già citato, per sua intima natura giustificazionista o comunque strutturalmente ratificante l'esistente, cui resta necessariamente preclusa ogni forma di edificazione teorica e progettuale finalizzata alla trasformazione eutopica del mondo.

Ma il postmodernismo getta le sue radici in un periodo storicamente meno recente di quanto non si pensi. Ritorno in auge della scepsi sofisticata nell'età contemporanea, esso ha la sua origine in quel fenomeno che Husserl soleva chiamare *crisi dell'esistenza europea*⁹ originatasi nella seconda metà del XIX

⁷ F. Fukuyama, *The end of history and the last man*, Free Press, New York 1992, tr. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.

⁸ K. Marx, *Für die kritik der politischen ökonomie*, Verlag von Franz Duncker, Berlin 1859, tr.it. *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1969.

⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Verlag von Walter Biemel, Nijhoff, Den Haag 1954, ed.it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, avvertenza e prefazione di E. Paci, trad. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1972. Come nella nostra esposizione, Husserl nell'opera in questione, ma già a partire dalle conferenze del 1935 intitolate *La filosofia e la crisi dell'umanità europea* e *La crisi delle scienze europee e la psicologia* (tenutesi rispettivamente a Vienna e a Praga) che avrebbero costituito la base

Le radici culturali della crisi europea

secolo e definitivamente venuta alla luce nei primi decenni del XX, scandita dalla decadenza del razionalismo universalistico di matrice originariamente platonica (nell'antichità) e poi cartesiana (nella modernità)¹⁰, a naturalismo oggettivistico e fisicalistico, sia nell'ambito intellettuale e scientifico che in quello della cultura di massa.

2. Le origini della decadenza europea nella cultura positivistica

Già nel secondo Ottocento, infatti, sulla scia della diffusione della filosofia positivista – sia nella sua declinazione sociale, sia in quella evolucionistica – nelle metropoli europee e occidentali a partire dalla Francia tramite pensatori quali Auguste Comte, Henri de Saint-Simon (il primo ad usare in una nuova accezione il termine *positif* nel suo *Catechismo degli industriali* del 1823, già anticipato da alcuni *idéologues* illuministi un secolo prima), Charles Fourier e Pierre-Joseph Proudhon e in Gran Bretagna con John Stuart Mill e Herbert Spencer, ma anche in Italia con Carlo Cattaneo e Roberto Ardigò, la fioritura delle scienze matematiche e naturali, l'impulso del progresso tecnologico derivato dalla seconda rivoluzione industriale e di conseguenza il mutamento dei paesaggi urbani tramite l'avvento di nuovi mezzi di trasporto (quali ferrovie e navi a vapore) e di comunicazione (come il telegrafo e la fotografia), recano in sé il germe di una rottura epocale nella storia dell'Europa e dell'Occidente. Lo sviluppo della biologia, sia tramite la genesi della teoria dell'evoluzione per selezione naturale esposta nel 1859 da Charles Darwin ne *L'origine delle specie*, che già allora fece traballare fortemente la tesi creazionista, sia con la dimostrazione dell'inconsistenza scientifica della generazione spontanea da parte di Louis Pasteur nel 1862 e con la definitiva scoperta di Robert Koch dell'esistenza dei batteri nel 1881¹¹ da una parte sembrava smentire l'ipotesi antropocentrica, spesso finalisticamente e religiosamente connotata, della centralità dell'uomo nell'universo e della sua

concettuale per la stesura della *Krisis*, tratta della crisi dell'umanità, cioè della cultura, europea in stretta connessione con la crisi delle scienze causata dalla perdita del loro proprio scopo circa il senso autentico delle loro operazioni teoretiche e pratiche per il loro costitutivo tendere alla verità e per la vita autentica dell'uomo.

¹⁰ Pur con delle rilevanti divergenze teoretiche, ma per le quali non viene comunque meno l'intento filosofico fondamentale. Del resto, nonostante le obiezioni di coloro che pongono l'accento sulla cosiddetta "svolta soggettivistica", Cartesio riprende e sviluppa secondo una metodologia fenomenologica una conoscenza fondata eminentemente sulla visione dell'evidenza intellettuale, sull'*îdeïv* in senso proprio quale fondamentale scoperta della seconda navigazione platonica, in un filo conduttore che porta fino alla speculazione del già citato Husserl sull'evidenza intuitiva e sul cominciamento di una filosofia radicale fondata sull'autoevidenza dell'appercezione del soggetto trascendentale.

¹¹ Già Robert Hooke nel 1664 aveva osservato gli sporofori di alcune muffe con un rudimentale microscopio ottico, così come Antoni van Leeuwenhoek esattamente vent'anni dopo osservò alcuni batteri, definendoli *animalucoli*, e descrivendo parzialmente ed incompletamente la loro morfologia.

intrinseca specialità, mentre dall'altra rivelava l'esistenza di aspetti della realtà ritenuti inaccessibili agli strumenti conoscitivi e percettivi naturali dell'essere umano, causando inevitabilmente il disorientamento esistenziale dell'uomo comune, cui contribuiva anche la progressiva tecnicizzazione specialistica del linguaggio scientifico e l'imminente breccia nella concezione classica della fisica, con la scoperta di Wilhelm Conrad Röntgen dei raggi X nel 1895, della radioattività nel 1896 da parte di Henri Becquerel – successivamente studiata da Marie e Pierre Curie – e dell'elettrone da parte di Joseph Thomson appena l'anno seguente, permettendo così la nascita della microfisica atomica e nucleare.

Declinandosi inizialmente come una rottura dalla *Weltanschauung* occidentale dominante fino ad allora, tale fenomeno era ancora tuttavia lontano dal causare una crisi *costitutiva* dell'intero sapere quale quella primo-novecentesca e poi postmoderna, dato il successo indiscusso dei risultati delle scienze naturali, dalla fisica alla chimica, dalla biologia alla zoologia, e non mancarono anzi tendenze all'unificazione sorte in seno ai campi più disparati delle scienze: è il caso della matematica che, se nella prima metà del secolo grazie a Carl Friedrich Gauss, Augustin-Louis Cauchy e Carl Jacobi e a Karl Weierstrass, Bernhard Bolzano e Bernhard Riemann aveva rispettivamente potuto dare all'algebra lineare più solide fondamenta e definire rigorosamente i concetti basilari dell'analisi originariamente scoperti da Isaac Newton e Gottfried Leibniz, nei cinquant'anni successivi vide la nascita di una nuova geometria, quella ellittica fondata dallo stesso Riemann che non comprende il V postulato di Euclide ed include la geometria euclidea come suo caso particolare (sostituendo il concetto di retta con quello di geodetica)¹², affiancandosi alla già nata geometria iperbolica per mano di Nikolaj Ivanovic Lobacevskij e Janos Bolyai nel novero delle geometrie non euclidee; nacque la topologia con l'*Analysis situs* di Henri Poincaré nel 1895 – già anticipata dalla risoluzione del problema dei sette ponti di Königsberg da parte di Eulero più di un secolo prima – e si avviò la ricerca sui fondamenti della disciplina, con la fondazione della teoria ingenua degli insiemi da parte di Georg Cantor nei *Contributi alla fondazione della teoria transfinita degli insiemi* sempre del 1895, e i lavori di Gottlob Frege a partire dai *Principi dell'aritmetica* del 1893 sul programma di riduzione della matematica alla logica, accompagnato dalla fondazione assiomatica della geometria da parte di David Hilbert nei *Fondamenti della geometria* del 1899¹³.

Tentativi di sistematizzazione teorica di studi fino ad allora specifici avvennero anche in ambito letterario, come in filologia, che con Adolphe Pictet si spinge alla teorizzazione di una *paleontologia linguistica* volta a ricercare con metodo

¹² Nella concezione riemanniana della geometria ellittica, il millenario problema delle parallele non si pone più allo stesso modo: ogni retta è concepita come una linea geodetica, soluzione di una determinata equazione differenziale definita sulla base del tensore della varietà su cui si sta operando.

¹³ I lavori citati furono tra i principali che diedero avvio, in quel periodo, alle ricerche sui fondamenti della matematica che avrebbero poi causato l'avvento della stagione della cosiddetta "crisi dei fondamenti".

Le radici culturali della crisi europea

scientifico le origini comuni delle lingue europee nell'antico indoeuropeo secondo l'analogia che considera i termini come ossa, mentre Karl Lachmann sviluppa una metodologia *genetica* tramite la quale pervenire all'edizione critica di un testo antico, e in storiografia letteraria, nella quale l'approccio positivista porta il letterato (secondo un'azzeccata similitudine dell'*Archeologia poetica* del 1863 di Giosuè Carducci) ad assimilare il suo atteggiamento a quello del geologo, tentando di determinare e studiare l'intimo legame che correla le opere al periodo storico nel quale sono state prodotte e fondando così la cosiddetta *scuola storica*.

Il periodo di apice dell'entusiasmo per i risultati delle singole scienze particolari coincise però con l'oblio della riflessione sulla loro costituzione strutturale in quanto saperi epistemici, e dunque sulla loro fondazione logico-filosofica.

Pur non scadendo mai definitivamente nello scientismo tramite la proclamazione di una supposta infallibilità ed onnicomprensività della scienza sperimentale, il positivismo pretendeva di eliminare ogni presupposizione o intento metafisico non solo nella scienza stessa, ma nel pensiero in generale, seguendo Comte e la sua elaborazione della *legge dei tre stadi filosofici* e giungendo così a concepire il ruolo della filosofia unicamente come coordinatrice tra le varie discipline, volta a studiarne relazioni e principi comuni, come si legge nel suo *Corso di filosofia positiva* del 1830.

Se dunque la totalità unitaria del mondo viene ridotta al determinismo meccanicistico di un insieme di fatti causalmente tra loro inter-correlati e costitutivamente impossibilitati a presentarsi secondo altre possibili manifestazioni, il pensiero diviene esso stesso un *di cui* della materia, una dimensione riconducibile alla materialità del tutto priva di sussistenza ontologica (seguendo la massima eliminativistica espressa dallo zoologo Carl Vogt in *Superstizione e scienza* del 1894, secondo cui «il pensiero sta al cervello come la bile sta al fegato e l'urina ai reni»), e la riconduzione di ogni concettualità alla fattualità implica ineludibilmente la riduzione dell'ideale teoretico della scienza ad una *pratica* scientifica orientata ai meri fatti, all'insegna del grido «keine Metaphysik mehr!» – cioè «niente più metafisica.»

Ma la programmatica de-ontologizzazione della filosofia va di pari passo con la *Verdinglichung*, la strutturale cosalizzazione positivista dell'uomo: abbandonando comtaneamente ogni teorizzazione metafisica ed ogni costituzione ideale e trascendentale della conoscenza si finisce non solo per obliare automaticamente la costituzione conoscitiva di ogni sostanzialità soggiacente al multiforme mondo diveniente dei fenomeni, ma anche a ridurre sistematicamente la spiritualità eminentemente hegeliana – depurata da ogni istanza spiritualistica o religiosa – alla mera materialità, riconducendo dunque interamente le *Geisteswissenschaften* alle *Naturwissenschaften*, le scienze dello spirito a quelle naturali¹⁴, e l'uomo a mero oggetto tra gli oggetti. Era forse un esito necessario cui la filosofia sarebbe dovuta approdare fin dalla scepsi humanea che, configurandosi come una fon-

¹⁴ Non a caso il fondatore del positivismo propose il concetto di *fisica sociale*, mostrando il carattere fiscalistico e puramente *positivo* col quale aveva concepito la nascente sociologia.



Tommaso Tosi

dazione eminentemente *fnzionalistica* della conoscenza volta alla confutazione dell'obiettivismo, finì per tramutarsi in uno scetticismo integrale tramite la riconduzione del fondamento della stessa teoria conoscitiva ad un sensualismo psicologico che avrebbe costituito la base per l'elusione positivista dei problemi supremamente autentici della teoresi filosofica.

Così la crisi delle scienze, determinata dall'oblio preconcepito del discorso sul loro fondamento conoscitivo e sul loro statuto epistemologico, diviene anche la crisi dell'uomo euro-occidentale, che mediante l'illegittima assolutizzazione positivista di una singola metodologia di indagine del reale indebitamente e sistematicamente applicata ad ogni sfera del conoscibile, di una parte del sistema della conoscenza e della relativa teoria ad essa soggiacente, finisce per dismettere la riflessione sul senso proprio della sua vita materiale e spirituale, cioè declinata nella sua esistenza storica, e dunque anche il senso della storia stessa, riconducendo pregiudizialmente all'insensatezza tutte quelle questioni fondamentali inerenti il significato razionale della vita di un'umanità autentica; riprendendo una formula husserliana, possiamo affermare che «le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto»¹⁵.

3. *L'irrazionalismo e la crisi delle certezze filosofiche, matematiche e fisiche*

La reazione al clima positivista nei paesi europei fu varia, soprattutto nell'ambito della filosofia e della letteratura. Se primariamente la concezione positivista del mondo aveva provocato ed influenzato profondamente lo sviluppo della corrente naturalista, tradottasi poi in Italia con il verismo verghiano e di cui il *Romanzo sperimentale* del 1880 di Émile Zola costituisce il manifesto più significativo, e quindi permesso alla letteratura un accesso scientifico alla psicologia e all'esistenza umana tramite una rinnovata forma di romanzo come «indagine complessiva sulla natura e sull'uomo»¹⁶, nonché costituito le basi concettuali per il diffondersi del realismo pittorico, non mancarono le risposte avverse alla visione che con tanta forza si era affermata in Europa: il ritorno allo spiritualismo francese con Maine de Biran e soprattutto Henri Bergson, che rivendicava la primalità dell'elemento spirituale su quello materiale e si faceva promotore di una concezione psicologicamente soggettivista della temporalità, e il farsi avanti dell'*art nouveau* sul piano artistico e del decadentismo su quello letterario nelle grandi città francesi e nella penisola italica, con poeti ed esteti *maledetti* che sentono di appartenere – per dirla col Charles Baudelaire dei *Saggi critici* – ad una «natura esiliata nell'imperfetto» e reclamano il valore dell'anticonfor-

¹⁵ Husserl, sempre nella *Krisis*, utilizza questa dicitura per mostrare la necessaria implicazione tra la riduzione positivista dell'ideale della scienza a mera scienza di fatto e la conseguente oggettivazione despiritualizzante dell'essere umano.

¹⁶ Ritroviamo questa definizione emblematica del romanzo naturalista nello stesso *Romanzo sperimentale* di Zola (cfr. É. Zola, *Le Roman expérimental*, G. Charpentier, Paris 1880).



Le radici culturali della crisi europea

mismo individualistico contro agli ideali di efficienza e produttività della società industrializzata. Nel 1857 vengono pubblicati sia *Madame Bovary* di Gustave Flaubert, uno dei romanzi capitali del naturalismo assieme alle opere di Stendhal e di Guy de Maupassant, sia *I fiori del male* dello stesso Baudelaire, da cui si può emblematicamente ricavare il significato più profondo della nuova sensibilità decadente: di lì a pochi anni un mondo, quello europeo e occidentale, si sarebbe aperto ad un'inversione di tendenza culturale dalla portata radicale. Lo stesso decadentismo, anticipato nella sua esaltazione del ruolo del volere dalla speculazione di Arthur Schopenhauer¹⁷, ritrova i suoi presupposti eminentemente filosofici nella diffusione di un irrazionalismo negatore della possibilità di concettualizzare il reale in forme logicamente stabili e fondate, e di un volontarismo che pretende di sostituire lo spazio della teoresi filosofica e della teorizzazione scientifica con l'attività creatrice della volontà umana, in stridente contrasto non solo con la concezione positivista del mondo fino ad allora dominante, ma con l'intera tradizione bimillenaria del pensiero occidentale a partire da Platone e dai pensatori che fecero dell'Atene e della Grecia classica la culla della cultura europea e dell'intera umanità. Oltre al già citato Bergson, impegnatosi ad interpretare la teoria evolutiva secondo una declinazione spiritualistica e dunque intrinsecamente restia a lasciarsi inquadrare dalle categorizzazioni scientifiche tipiche di un approccio rigorosamente epistemico alla realtà, il grande sostenitore dell'irrazionalismo fine-ottocentesco e il vero e proprio "profeta della crisi" fu indubbiamente Friedrich Nietzsche: egli si scaglia proprio contro il platonismo, considerato a ragione dal filosofo tedesco come la più originaria ed influente metafisica dell'Occidente, ma contro qualsiasi sistema teoretico improntato a fornire fondazionalisticamente dimostrazioni eidetico-apodittiche¹⁸ all'ontologia, alla gnoseologia, all'etica, all'estetica, alla politica e alla conoscenza teoretica in generale, operando quella che nelle sue intenzioni era un'effettiva critica demistificatrice nei confronti delle fondazioni tradizionali, volta non tanto (o meglio, non solo) a dimostrarne l'infondatezza logico-filosofica, quanto a mostrare – con metodo storico-genealogico – gli aspetti antropologici, psicologici e sociologici e le motivazioni esistenziali nascoste che costituirebbero i presupposti e le cause ovvie¹⁹ e inesplorate delle credenze sviluppate dall'uomo euro-occidentale nel

¹⁷ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus, Leipzig, 1819, tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano 1989.

¹⁸ Con dimostrazione *eidetico-apodittica*, e con il lemma eidetico-apodittico (eidetico in quanto riguardante la forma dell'elemento conoscitivo considerato nella sua essenzialità; apodittico in quanto riguardante lo statuto proprio del procedere metodologico tramite il quale l'elemento conoscitivo diviene noto nella forma del sapere razionale), si vuole intendere una dimostrazione che, non potendo avvantaggiarsi nel presupporre alcun suo oggetto come positivamente dato e non rigorosamente posto – come accade nell'esplicazione operativa della metodologia delle scienze particolari, per questo dette anche "positive" – si trova a dover giustificare il suo stesso procedere nella necessaria posizione non arbitraria – cioè non dogmatica – di ogni suo oggetto proprio, seguendo un'impostazione hegeliana e un metodo effettivamente convergente alla verità come *τέλος*.

¹⁹ "Ovvio" in questo caso va inteso facendo riferimento al significato teoretico proprio dell'*ovvietà*: l'indicazione di un presupposto di cui ci si è abbisognati e che si è utilizzato implicitamente, ma che

corso di due millenni. È proprio questo il significato essenziale dell'annuncio della *morte di Dio* (enunciato tramite il discorso dell'*uomo folle* nel noto aforisma 125 de *La gaia scienza*²⁰): delegittimare e smascherare l'illusorietà di tutte le verità metafisiche, morali e fondative costituite nel corso della storia occidentale, a partire dal dogma principale del cristianesimo, ovvero la stessa esistenza di Dio. Così, tramite il rifiuto radicale di tutte le certezze dalla pretesa veritativa e dalla fondazione epistemica²¹, ridotte psicologicamente ad *escamotages* concettuali volti ad eludere l'ostile e medusea durezza della vita dionisiaca, e mediante l'*Umwertung aller Werte*, la «trasvalutazione di tutti i valori»²² finalizzata a reinterpretare i valori morali come libere creazioni arbitrarie dell'antiscetico e vitalistica volontà di potenza, Nietzsche apriva la strada alla crisi delle certezze filosofiche, destinata ad impattare fortemente il primo Novecento e tutto l'avvenire fino ad oggi, e preludeva l'avvento del nichilismo, giungendo addirittura a dichiararsi, nei *Frammenti postumi* del 1887-1888, «il primo perfetto nichilista d'Europa».

Accanto a Nietzsche abbiamo – per dirla con Ricoeur – un altro «maestro del sospetto»²³, destinato a rivoluzionare il modo d'intendere la psiche umana e ad aprire un'ulteriore voragine nell'identità esistenziale dell'uomo del primo Novecento: Sigmund Freud. Il medico austriaco, rigettando la nozione eminentemente intellettualistico-razionalistica dell'*io* che era stata propria del cartesianesimo e del soggettivismo trascendentale kantiano fino all'idealismo, elabora una scomposizione in parti uguali della psiche (da cui il significato proprio di *psicoanalisi*) a partire da modelli rappresentazionali, sia dal punto di vista topico – in conscio, preconcio e inconscio nell'*Intepretazione dei sogni* del 1900 – sia dal punto di vista strutturale, nelle tre *istanze intrapsichiche* dell'*Es*, dell'*Io* e del *Super-Io*, teorizzando che la coscienza sia costituita anche da un polo inconscio

non è stato sviscerato e, se non giustificato teoreticamente secondo le modalità proprie dell'ambito in cui il contenuto proposizionale del presupposto è valido o vuole esserlo, almeno da dichiarare quale assunto indimostrato o anapodittico del proprio discorso rigoroso.

²⁰ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Aphorismus 125, Verlag von Ernst Schmeittner, Chemnitz 1882, tr. it. *La gaia scienza*, 125, in *Opere*, Adelphi, Milano 1991, vol. 5, tomo II, pp.150-152.

²¹ Tendenza rilevabile nel pensiero nietzscheano specialmente dalla fine del cosiddetto "periodo illuministico", degli anni 1878-1882.

²² F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, Verlag von C. G. Naumann, Leipzig, 1895, tr. it. *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano, 1977. Il pamphlet, scritto nel 1888 e pubblicato nel 1895, doveva essere il primo di quattro saggi che sarebbero andati sotto il titolo complessivo de *La trasvalutazione dei valori*. Quest'ultimo è uno dei temi centrali degli scritti *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire* del 1886 e *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è* del 1888.

²³ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965, tr. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002. Il pensatore francese utilizza quest'espressione per definire Marx, Nietzsche e lo stesso Freud nell'opera citata. Ne *Il conflitto delle interpretazioni* del 1969, Ricoeur parla invece di "protagonisti del sospetto" e "penetratori degli infingimenti". Sempre a lui è attribuita, in riferimento a quei tentativi di pensiero volti a smascherare i motivi psicologici, sociopolitici ed esistenziali delle ideologie e delle fondazioni sistematiche, la dicitura "scuola del sospetto" di cui i tre citati sarebbero i più grandi maestri.

Le radici culturali della crisi europea

che accoglie gli elementi soggetti a rimozione e nel quale alberga quel «calderone di eccitamenti ribollenti»²⁴ che è l'Es, la forza istintuale primordiale e caotica cui il Super-Io pone freno tramite norme morali e rigide convenzioni sociali instillate nei primi anni di vita, trovandosi l'Io a dover mediare equilibratamente tra i due poli contrapposti. Giungendo a concepire un determinismo psichico per il quale non si danno casualità inspiegate nell'esplicazione materiale dei fenomeni psichici, ma ogni presunto incidente, errore, dimenticanza (quali ad esempio i *lapsus linguae*) è manifestazione esteriore del conflitto tra la ragione convenzionale ed autonomizzata del Super-Io e la libera spinta pulsionale dell'Es, e dunque dovuta all'opera dell'inconscio²⁵, Freud provoca una nuova *ferita narcisistica* all'uomo contemporaneo; come egli stesso scrive nell'articolo *Una difficoltà per la psicoanalisi* del 1916 per la rivista *Nyugat*, l'ego umano fin dalla modernità è stato vessato e deluso almeno tre volte: sul piano cosmologico mediante il successo della teoria eliocentrica copernicana che confutava l'idea per la quale l'uomo fosse tolemaicamente al centro dell'universo, sul piano biologico a causa dell'avvento della teoria darwiniana della selezione naturale, per la quale si è scoperto essere soggetto agli stessi meccanismi filogenetici e bio-evolutivi di qualsiasi essere vivente, e infine sul piano psicologico proprio mediante l'avvento della psicoanalisi freudiana, la quale ha finito per sostenere che l'«io non è padrone in casa propria»²⁶, accentuando la portata della crisi inauguratasi a partire dal rifiuto del positivismo e dalla «filosofia del martello» di nietzscheana memoria.

Alla crisi delle certezze filosofiche di lì a qualche decennio si sarebbe affiancata la crisi delle certezze fisiche: la scoperta e la revisione di fenomeni quali la radiazione di corpo nero, l'effetto fotoelettrico e l'interferenza ottica sotto una nuova luce aveva portato, nei primi anni del XX secolo, ad una rottura con la visione classica della meccanica newtoniana, provocando un mutamento di paradigma kuhniano²⁷ giunto al suo apice con la genesi della teoria dei quanti grazie all'apporto di Albert Einstein, Max Planck, Arthur Compton, Peter Debye, Niels Bohr e altri valenti fisici, la quale ricevette una prima formalizzazione matematica tramite il lavoro di Arnold Sommerfeld, per poi divenire effettivamente meccanica quantistica nella seconda metà degli anni '20 grazie a Werner Karl Heisenberg, Wolfgang Pauli, Louis de Broglie, degli stessi Bohr ed Einstein e di altri ancora, tramite la formalizzazione per mezzo di operatori lineari su spazi

²⁴ S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1924-1934, tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, Newton Compton, Roma 2014. Espressione utilizzata nella trentunesima lezione per definire metaforicamente l'Es.

²⁵ S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie, Berlin, 1901, tr. it. *Psicopatologia della vita quotidiana*, Bollati Boringhieri, Torino 1971. In quest'opera si ritrova l'esposizione della tesi concernente il cosiddetto determinismo psichico.

²⁶ L'emblematica frase riportata proviene dallo stesso articolo di Freud, citato poco sopra.

²⁷ T. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962, tr. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009. In questa opera Kuhn espone il suo concetto di «mutamento di paradigma» in relazione ai concetti contrapposti di *scienza normale* e *rivoluzione scientifica*.

di Hilbert complessi nella notazione generale di Dirac, aiutato dalle opere di John von Neumann e Hermann Weyl. La nuova teoria quantistica non scalzava solamente il vecchio paradigma della fisica classica, ma induceva a ripensare sistematicamente e rigorosamente in termini di *ontologia fisica* anche i concetti di realismo, determinismo, località, causalità, ecc. dati per scontati nella visione scientifica di origine galileiana: con la scoperta del *principio di indeterminazione* di Heisenberg nel 1927 si dovette rinunciare almeno al determinismo gnoseologico classico nell'ambito operativo del mondo microscopico, non potendosi misurare con precisione arbitraria due *osservabili incompatibili* – quali, ad esempio, posizione e quantità di moto – di una stessa particella. Negli stessi anni, il lavoro indipendente di Einstein, ispirato anche dalle letture di Hume e Kant, portò a mettere in discussione i concetti newtoniani fissi di spazio e di tempo – nonché quello di *simultaneità* (considerato assoluto nell'ambito della meccanica classica) – e quindi la stessa concezione sostanzialistica ed essenzialistica degli stessi, con la pubblicazione dell'articolo *Sull'elettrodinamica dei corpi in movimento* del 1905, nel quale espone i fondamenti della sua nuova teoria della relatività ristretta a partire da due postulati fondamentali: l'invarianza delle leggi fisiche in ogni sistema di riferimento inerziale²⁸ e la costanza della velocità della luce in ogni sistema di riferimento dello stesso tipo. Così si potevano rendere coerenti la meccanica newtoniana, sintetizzata nei principi della dinamica esposti dallo stesso Newton, e l'elettrodinamica classica, espressa dalle quattro equazioni di John Clerk Maxwell – non invarianti secondo trasformazioni di Galileo, per questo sostituite con le trasformazioni di Lorentz, in accordo con gli esperimenti di Michelson e Morley del 1887 – ma allo stesso tempo si rendevano prettamente relazionali i concetti di spazio e tempo, ora inscindibili in quell'*unicum* concettuale che è lo spazio-tempo relativistico – più precisamente, lo spazio-tempo di Minkowski per la versione speciale della teoria. La stessa relatività ristretta venne poi estesa, nel 1915 e sempre da Einstein, alla relatività generale, che considera l'azione dei fenomeni gravitazionali ed introduce il concetto di *curvatura* dello spazio-tempo in conseguenza di questi, unificando così la versione speciale della stessa teoria della relatività con la gravitazione universale newtoniana. Anche le certezze matematiche, fino ad allora considerate l'*exemplum* per antonomasia della fondatezza e del rigore logico, dovettero subire un ridimensionamento e furono protagoniste di una rivoluzione, quella che storicamente va sotto il nome di “crisi dei fondamenti” matematici: a causa della già citata scoperta delle geometrie non euclidee e del rilevamento di un'antinomia, nota come *paradosso di Russell*, nella teoria ingenua degli insiemi²⁹,

²⁸ Tale postulato, che afferma anche l'inerzialità di ogni sistema di riferimento in moto rettilineo uniforme rispetto ad un sistema di riferimento inerziale, è anche detto *principio di relatività einsteiniano*.

²⁹ Russell fece notare l'esistenza del paradosso a Gottlob Frege, principale esponente del logicismo, facendo riferimento alle assiomatizzazioni con le quali, nei *Principi dell'Aritmetica*, quest'ultimo pretendeva di fondare la matematica interamente sulla logica formale, e che derivava anche dalla teoria degli insiemi di Cantor. In particolare, dal cosiddetto *assioma di comprensione*, per il quale

Le radici culturali della crisi europea

gli esponenti delle correnti del logicismo, del formalismo e dell'intuizionismo cominciarono a cercare di individuare un *corpus* teorico unificato ed assiomatizzato tramite il quale poter edificare le fondamenta di ogni teoria matematica fino ad allora conosciuta, in modo che fosse possibile riderivare deduttivamente ogni teoria, porzione di teoria o singolo risultato già definito e dimostrato. Nei primi decenni del XX secolo, floridi di nuove scoperte matematiche, la ricerca dei fondamenti nelle scienze formali procedette speditamente, fino alla dimostrazione dei due *teoremi di incompletezza* di Gödel del 1931, i quali affermavano rispettivamente l'esistenza di formule ben formate non dimostrabili all'interno di sistemi formali sufficientemente *potenti* da esprimere e fondare l'aritmetica³⁰, e l'impossibilità di dimostrare la coerenza di questi stessi sistemi al loro interno. Così, dopo la crisi della filosofia e la psicoanalisi, anche le scienze matematiche e naturali il cui successo ed eccezionale rigore erano stati celebrati dal positivismo, finivano per includere l'indimostrabilità e l'incertezza nelle loro teorie prevalenti, esercitando l'influenza delle loro avvenute rivoluzioni anche in ambito artistico e culturale e facendo precipitare l'uomo comune in uno smarrimento che, esprimendosi con toni stanchi, tormentati, titubanti ed ambigui, caratterizzò esemplarmente il periodo che il poeta Wystan Hugh Auden non a caso definì l'"età dell'ansia"³¹.

In conclusione, lo sviluppo delle rispettive crisi epistemologiche in seno ai diversi saperi scientifici nei primi decenni del Novecento – il superamento del paradigma newtoniano e l'avvento dell'indeterminismo quantistico e della relatività einsteiniana in fisica, la pluralità delle geometrie, la crisi dei fondamenti e la scoperta dell'incompletezza in matematica – così come il sorgere di approcci d'indagine al reale e di sensibilità peculiarmente opposte a quelle tradizionali – rispettivamente lo sviluppo della psicoanalisi freudiana e il determinismo psichico, e le avanguardie storiche sul piano artistico, delle quali il surrealismo e il dadaismo svelano l'anarchismo metafisico – condussero l'umanità euro-occidentale al rigetto del fondamento filosofico, culturale e spirituale (inteso, ancora, in senso eminentemente hegeliano e husserliano) che le è proprio sin dalla sua origine: la mentalità razionalistica, universalistica e propriamente filosofico-scientifica applicata radicalmente e sistematicamente in ogni ambito del sapere e dell'esistenza, originatasi nella Grecia classica con Platone, risorta durante il Rinascimento italiano dopo l'oblio medievale in concomitanza con la valorizzazione della tecnica come mezzo di emancipazione dai limiti naturali, causa della Rivoluzione scientifica seicentesca ed ispiratrice delle posizioni illuministiche più nette e conseguenti, fino a rivivere

per ogni proprietà esiste un insieme di tutti gli elementi che di essa si predicano, si deduce l'esistenza di un particolare insieme contraddittorio: l'insieme di tutti gli insiemi che non appartengono a se stessi (che, aporeticamente, appartiene a se stesso *se e solo se* non appartiene a se stesso).

³⁰ In particolare, i teoremi di incompletezza risultano validi per i sistemi formali descritti da un linguaggio del primo ordine che possono esprimere l'insieme dei naturali dotato delle operazioni binarie interne di somma e prodotto e che siano gödelianamente numerabili.

³¹ Dall'omonima opera *L'età dell'ansia. Egloga barocca* del 1948.

nell'Età di Goethe nella titanica espressione del *Faust*, nell'umanesimo romantico radicale dell'*Inno alla Gioia* di Schiller e Beethoven e nella codificazione sistematica idealistica di Hegel³².

La voce isolata di Edmund Husserl, che come si è visto già negli anni '30 denunciava la decadenza del razionalismo a naturalismo riconoscendo nell'eroismo della ragione e nella mentalità filosofico-scientifica il fondamento spirituale dell'Europa e dell'umanità tutta non risulta ascoltata, proprio quando per suo tramite la filosofia tendeva alla sua logicizzazione finale perseguendo l'intento di una conoscenza assolutamente fondata, sistematica ed unificata il suo compito viene abbandonato e con l'avvento della società di massa, dei nuovi mezzi di comunicazione e della pubblicità, il nichilismo d'élite presuntamente aristocratico degli intellettuali e degli artisti si traduce nelle espressioni dei movimenti *völkisch* e nelle intemperie della rivoluzione conservatrice nel periodo intrabellico³³; così, se già il clima di sfiducia e timore generalizzato aveva favorito le dinamiche sociopolitiche stanti alla base dello scoppio della Prima guerra mondiale, l'irrazionalismo dilagante nell'Europa occidentale sin dal periodo della Germania post-bismarckiana – e poco dopo persino in Giappone, che proprio in quanto culturalmente ed istituzionalmente avvicinosi ai modelli, ai costumi e alla mentalità europei durante la Restaurazione Meiji³⁴ finì vittima della me-

³² La tesi per la quale l'origine culturale e "spirituale" dell'Europa si ritrova nella nascita dell'atteggiamento proprio della mentalità razionale tipica della filosofia greca quale elemento distintivo rispetto alle altre formazioni culturali, almeno nella sua forma basilare, non è nuova ed è già stata presentata ed esplorata da autorevoli pensatori ed intellettuali, primi tra i quali Hegel e Husserl, sia pure in diverso modo. Werner Jaeger, Jan Patočka e Giovanni Reale hanno poi ampliato la prospettiva, sottolineando rispettivamente l'importanza della pedagogia greca intesa come "sapere circolare" (παιδεία), della concezione socratico-platonica della "cura dell'anima" (la formazione morale e intellettuale, diremmo oggi) e dell'influenza del pensiero di Platone sulla storia e sulla cultura dell'Occidente.

³³ Seguendo un percorso storico ben mostrato da Mosse ne *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, che non è altro che il dispiegarsi del tramonto dell'Occidente in ambito tedesco, dal secondo romanticismo – già maggiormente lontano dall'esaltazione della classicità del primo romanticismo e foriero di istanze sentimentalistiche e nazionalistiche – e passando per il positivismo fino all'irrazionalismo tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, si andò formando il "culto nazionale" tedesco, poi rappresentato dai movimenti nati in seno all'*humus* culturale della *Konservative Revolution*, che preparò la Germania all'ascesa e al successo del nazionalsocialismo.

³⁴ Durante il periodo Meiji, tornato il potere nelle mani dell'autorità imperiale con la fine dello shōgunato Tokugawa, ebbe inizio in Giappone un rapido ed efficiente processo di ammodernamento ed industrializzazione, di rinnovamento culturale ed istituzionale delle forme politiche e sociali del paese che, ispirandosi ai modelli costituzionali, amministrativi, burocratici occidentali e ai valori europei dell'Ottocento, attingendo anche alla filosofia e alla scienza del vecchio continente, lo portò ad essere una potenza mondiale nei primi decenni del XX secolo. Tuttavia, anche grazie all'apertura nipponica alla cultura europea e dunque all'introduzione dei presupposti del nichilismo che si stavano sedimentando in essa nel relativo periodo, proprio agli inizi del Novecento cominciava l'ascesa di istanze nazionalistiche, razziste e naturaliste – certamente non prive di cause da riscontrarsi nella ripresa di elementi autoctoni, e culminate nella dottrina del 天孫 (musubi) dell'autoidentificazione darwinista della razza con la natura – che sarebbero poi sfociate nella particolare forma di fascismo imperiale guidato dai vertici militari del governo di Hirohito.

Le radici culturali della crisi europea

desima decadenza nei periodi Taishō e Shōwa – per i motivi suddetti costituì il fulcro della *Weltanschauung* hitleriana e delle ideologie fasciste che proprio grazie al consenso massificato riuscirono ad imporsi, mentre in Russia il bolscevismo destituiva il regime zarista ed imponeva quella che avrebbe dovuto essere la dittatura comunista del proletariato teorizzata su basi comunque materialistiche da Marx e poi degenerato, con Trockij fuori gioco, in un capitalismo di Stato nazionale a causa della politica del socialismo in un solo paese perseguita da Stalin.

Stanti così le cose, lo scoppio della catastrofe che avrebbe portato alla Seconda guerra mondiale e alla subordinazione politica, economica e culturale dell'Europa era ormai inevitabile.



Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

Paolo Missiroli (Scuola Normale Superiore di Pisa)

paolo.missiroli@sns.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 21/5/2018 – Accettato il 20/8/2018 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: *Kant, Foucault and the truth telling: person or subject?*

Abstract: In this essay I try to compare the kantian concept of *Wahrhaftigkeit* to the foucaultian position about the concept of *parresia*, at the heart of his research in his last years. After having analyzed the kantian position in the moral, in the giuridic and in the pragmatic field, I explain in wich sense Kant is, according to Tagliapietra definition, a maximalism of verism. In the last part of the essay I show the difference between this maximalist position and the foucaultian character of the Cynic, as it emerges in the cours at the Collège de France “*Le courage de la vérité*”. My thesis is that, while the kantian position is strictly linked to the dispositif of the *person*, as it is studied by Roberto Esposito, the foucaultian subject of his last courses and books is a subject we can define as “ecological”, so to say that he is definible only in his relation with the others, with the world, with himself and with the truth.

Keywords: Kant, Foucault, Enlightenment, Anthropology, Honesty.

1. Kant e il dire il vero; 2. Kant e Foucault; 3. Conclusione

Il pensiero di Foucault deve moltissimo a quello di Kant. Da *Le parole e le cose* a *Che cos'è l'Illuminismo?*, e a una molteplicità di livelli, Foucault trae da Kant, di cui peraltro era un fine studioso, moltissime suggestioni. Veri e propri cardini concettuali del suo pensiero sono legati alla prestazione concettuale kantiana¹.

¹ Per una ricostruzione del percorso foucaultiano sul tema dell'a-priori storico, naturalmente mediato da Kant, si veda A. Angelini, *Antropologia dal punto di vista genealogico. A priori storico e soggettività in Michel Foucault*, “Dianoia. Rivista di filosofia”, 21, 2015, pp. 413-446. Per una lettura complessiva di Foucault che lo legge come un originale prosecutore del progetto kantiano cfr. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et transcendantal*, Million, Grenoble 1998. Rileggono, invece, il percorso di Foucault a partire dai testi sull'Illuminismo dei

Su questo rapporto di debito e anche di filiazione, in un certo senso, non sembra possano essere sollevati dubbi². Alla fine della sua vita, addirittura, Foucault giunse a collocare il proprio lavoro sulla scia del testo kantiano *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*³ situandolo dentro quella prospettiva di "ontologia dell'attualità" a suo parere inaugurata dallo stesso testo kantiano⁴.

Non bisogna però dimenticare che anche in questi passaggi di commento al testo kantiano del 1783 sull'Illuminismo, Foucault distingue tra diversi Kant. Se certamente egli rivendica di richiamarsi ad un Kant *studioso dell'attualità*, quello appunto del testo sull'Illuminismo, è anche vero che il filosofo francese tiene a sottolineare come Kant sia all'origine di entrambe le grandi tradizioni su cui si è costituita la filosofia moderna: quella dell'ontologia del presente, ma anche quella dell'analitica della verità⁵. Vi sono dunque come minimo due Kant, almeno per il tipo di lettura che Foucault fa della storia del pensiero occidentale e moderno.

D'altra parte, non si può dimenticare come nelle *Parole e le cose*, per quanto appunto questo testo debba moltissimo a Kant, non solo metodologicamente ma anche per la griglia di pensiero che ne forma l'analisi ed il contenuto, Kant sia visto proprio come il principale rappresentante di quell'*épistème* moderna, che ha al suo centro l'uomo, pensato come un «doublét empirico trascendentale»⁶, e quindi in qualche modo anche di quella forma di umanesimo che Foucault ha sempre voluto criticare⁷.

Rapporto ambiguo, dunque. Non certo perché Kant sia per Foucault un filosofo contraddittorio, ma perché il modo di leggerlo che Foucault ha consiste nel

tardi anni Settanta e dei primi anni Ottanta (e quindi da un diverso modo di avvicinarsi a Kant) R. M. Leonelli, *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant*, Quodlibet, Macerata 2017, e M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, La città del Sole, Roma 1997. Per un'indagine, particolarmente accurata sui problemi dell'epistemologia ma rivolto a tutto il pensiero di Foucault almeno fino a metà degli anni Settanta, cfr. L. Paltrinieri, *A priori storico, archeologia, antropologia: suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault*, in "Studi Kantiani", XX, 2007, pp. 73-97.

² Per quanto, anche ultimamente, anche questioni su cui di solito gli interpreti sono stati concordi nel riconoscere il rapporto tra Kant e Foucault sono messe in dubbio. Ad esempio, sulla questione dell'a-priori e del trascendentalismo degli anni Sessanta, in un bell'intervento che slega Foucault da Kant per legarlo, piuttosto a Simondon (tesi suggestiva anche se forse eccessiva, per quanto non priva di punti di verità), si veda G. Carrozzini, *L'addio a Kant di Foucault e Simondon*, "Aut aut", 377, 2018, pp. 123-137.

³ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 45-52.

⁴ I testi di Foucault, che discutono in modi diversi il testo kantiano, sono M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997; Id., *Il governo di sé e degli altri*. Corso al Collège de France (1982-1983), Feltrinelli, Milano 2015, pp. 11-47; Id., *Qu'est-ce que les Lumières?*, in DIE II pp. 1381-1397.

⁵ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, p. 30, ma anche in Id., *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France (1981-1982), Feltrinelli, Milano 2016, p. 168, sottolinea come Kant, insieme a Descartes, siano i principali fautori della completa scissione tra verità e soggettività.

⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 347. Traduzione mia.

⁷ M. Foucault, *L'homme est-il mort?*, in DIE I, pp. 568-577. In generale, Foucault rimarrà sempre fedele a quella critica dell'umanesimo, almeno in quanto inteso come essenzializzazione di un soggetto, fondo originario di ogni conoscenza e di ogni azione possibile.

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

cercare di vederlo sempre, come punto originario, in un senso o nell'altro, di più tradizioni. La centralità di Kant nel percorso storico-culturale dell'Occidente è per Foucault indiscussa, sia come 'condensato' dell'*épistème* moderna, sia come padre dell'analitica della verità (cioè di una filosofia che si ponga come scopo quello di definire le condizioni di accesso ad un vero oggettivamente inteso), sia come primo filosofo a chiedersi «che cos'è questo presente che stiamo vivendo? Quali sono le sue caratteristiche di fondo?», cioè come 'padre' dell'ontologia del presente, nella quale Foucault si identifica fino in fondo.

Vi è un punto, a mia conoscenza non noto agli interpreti, che ad una lettura molto superficiale potrebbe sembrare ulteriormente accomunare questi due pensatori. Non tanto nel senso di un ulteriore filone di filiazione, quanto di un'oggettiva convergenza di vedute tra Kant e Foucault: quello della verità.

Kant è stato definito «il filosofo della sincerità radicale»⁸, per una serie di motivi che spiegheremo in seguito ma comunque abbastanza noti. Tutta una nota polemica con Benjamin Constant ebbe luogo proprio su questo punto⁹, su cui torneremo. D'altra parte, l'ultimo Foucault, quello degli ultimi due corsi sui greci, analizzò proprio il tema della *parresia*, del dir vero di fronte agli altri, per giungere nell'ultimo corso, intitolato appunto *Il coraggio della verità*¹⁰, a tratteggiare i contorni di una figura assolutamente pubblica e fondata sul dire il vero.

Si tratta di una lettura molto superficiale. Quello che vorrei fare in questa sede è approfondire che cosa intende Kant quando parla, non tanto di verità, quanto di veridicità (e cioè, in un certo senso, di *dire il vero*, di parlare in verità agli altri), e verificare quali siano le differenze con l'ultimo Foucault, specialmente in riferimento, appunto, al corso del 1984 dedicato ai cinici, dal titolo *Il coraggio della verità*.

Dividerò il mio lavoro in due parti. Nella prima parte analizzerò lo statuto del dire il vero nel discorso kantiano. Come vedremo esso si struttura su una molteplicità di livelli che rendono il suo discorso estremamente complesso. La complessità di tale ragionamento è data dalla molteplicità di questi piani nonché da tutta una serie di presupposti, a partire dai quali Kant ragiona, che proveremo a mettere in chiaro.

Nella seconda parte, senza dilungarmi eccessivamente nel riportare, in un paragrafo a parte, il dire il vero del cinico, ma facendolo emergere nel confronto con Kant, vorrei mostrare che, Foucault, nonostante nell'ultimo periodo della sua vita affronti, anche rivalutandola, la questione del soggetto non ricada mai nel personalismo che in fondo caratterizza la posizione di Kant¹¹. Foucault non rinuncia mai alla lezione de *Le parole e le cose* e in generale alla critica di un soggetto pensato a partire dalla sua unità *a priori* e dalla sua completezza essenziale.

⁸ A. Tagliapietra, *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Einaudi, Torino 2003, p. 6

⁹ I. Kant – B. Constant, *La verità e la menzogna: dialogo sulla fondazione morale della politica*, a cura di A. Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 1996.

¹⁰ M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*. Corso al Collège de France (1984), Feltrinelli, Milano 2016.

¹¹ F. Sciaccia, *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Giuffrè, Milano 2000, p. 53.

Mi pare che da un lavoro del genere possano emergere diverse indicazioni per un pensiero che non rinunci ad una forma della soggettività pensata come avente una certa coerenza e stabilità senza però dover far ritorno al personalismo ed all'identità intesa essenzialisticamente. Mi pare inoltre, lo vedremo alla fine, che tutto questo percorso possa consentire un'applicazione per così dire etica (ed etico-politica) delle categorie utilizzate da Roberto Esposito nel suo testo *Politica e Negazione*.

1. Kant e il dire il vero

Volendo parlare del dire la verità, per come la pensa Kant, bisogna innanzitutto fare una distinzione preliminare. La verità di cui parleremo oggi non è la verità della *Critica della ragion pura*, concepita come *corrispondenza* tra le nostre facoltà conoscitive ed un oggetto¹², ma è una verità in qualche modo soggettiva, cioè legata nel suo esistere alla corrispondenza tra le nostre intenzioni e i nostri atti, o parole¹³. In questo senso, parlando di *dire il vero*, Kant fa sempre riferimento non tanto a un'oggettività, quanto all'intenzione del soggetto di dire il vero mentre parla¹⁴. Questo intende Kant quando parla di veridicità.

Kant parla del dire la verità a una molteplicità di livelli. Ne identifico essenzialmente tre: primo: il livello della moralità. È giusto, dal punto di vista della ragion pura pratica, mentire? Ci sono casi in cui questo è consentito? Secondo: il livello della metafisica del diritto. Dal punto di vista della ragion pura che riflette sul diritto, cercando cioè le condizioni a priori dell'esistenza di una qualsiasi forma di vita sociale, bisogna sempre dire il vero? E perché? Terzo: il livello della pragmatica, per così dire, oppure del fatto, della descrizione del concreto processo storico.

La distinzione tra i primi due livelli è propria più di un Kant post-critico che di quello pre-critico delle *Lezioni di Etica*. Tale distinzione, infatti presuppone la possibilità di considerare il male della menzogna in una dimensione sociale-politica, o quantomeno legata al rapporto tra uomini (a cui, almeno apparentemente, è sempre legata la menzogna), e la possibilità di considerarlo invece ad una dimensione differente, esclusivamente morale. In effetti, nelle *Lezioni di Etica*, Kant pone la veridicità nella sezione dei doveri etici *verso gli altri*¹⁵. Se il

¹² I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007, A 237/B296.

¹³ Su ciò, ma in generale su tutto quanto andremo dicendo sulla verità in Kant, si veda C. Basile, *La doppia forma. Sul rapporto tra verità, veridicità e menzogna in Kant*, in *I filosofi e la politica. Teoria e pratica a confronto*, a cura di Id., ETS, Pisa 2018, pp. 51-66.

¹⁴ «La verità (*Wahrheit*) in sé non ha molto valore, è indifferente se sia vera o falsa un'opinione relativa all'ipotesi [...]. Non si deve confonderla con la veridicità (*Wahrhaftigkeit*). Solo il modo in cui si perviene alla verità ha un valore determinato – perché ciò che conduce all'errore può far errare anche nelle cose pratiche» (I. Kant, *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, a cura di K. Tenenbaum, Meltemi, Roma 2001, p. 237).

¹⁵ I. Kant, *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 255-268.

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

nostro parlare in società non fosse veridico, il consorzio umano perderebbe ogni valore: se tutti mentissero, sarebbe impossibile anche solo pensare ad una forma di vita in comune. Questo pensare all'immoralità della menzogna a partire dalla dimensione inter-soggettiva di una vita nel consorzio umano porta Kant a rendere plausibile, da un punto di vista morale, l'idea di menzogna necessaria¹⁶, in quanto la menzogna detta quando io venga minacciato, quando cioè una qualsiasi dichiarazione mi venga estorta allo scopo di danneggiarmi, è da considerarsi una difesa legittima. La menzogna necessaria diviene quindi parte di un gioco sociale, e per questo consentita anche da un punto di vista morale. Vediamo ora come, nel Kant degli anni Novanta, invece, la questione assuma toni radicalmente differenti e consenta, da un lato, di distinguere tra due livelli, uno morale ed uno del diritto, all'interno dello stesso modo di ragionare puramente a priori¹⁷, e dall'altro lo porti a negare ogni possibilità di una qualsiasi "menzogna necessaria".

1.1 *Ambito della virtù: veridicità*

Kant sostiene alla fine della sua vita, nella *Metafisica dei costumi*, che «la violazione più grave del dovere dell'uomo nei confronti di sé stesso, considerato esclusivamente quale essere morale (ossia in quanto nella sua persona si incarna l'umanità) è il contrario della veridicità: la *menzogna*»¹⁸. Nel paragrafo dedicato alla menzogna del testo, Kant sostiene che la menzogna consista nel parlare senza credere vero ciò che si dice, giacché, come abbiamo visto, il dire il vero a cui fa riferimento Kant è sempre un dire il vero dal punto di vista meramente soggettivo, che non ha alcun riferimento nell'oggettività del reale. Questo atto comporta un'offesa alla *dignità* umana, rivenuta guardando all'uomo come «essere morale (*homo noumenon*)»¹⁹, in quanto l'uomo che parla non veridicamente considera sé stesso come un «puro strumento, una sorta di macchina parlante, svincolata dal suo scopo interno (la comunicazione di pensieri)»²⁰. È come se Kant dicesse che la menzogna non può in alcun caso accordarsi con gli enunciati della legge morale, nella loro assoluta formalità.

Si vede dunque come questo dire il vero si leghi a quanto Kant ha sostenuto a partire dalla *Critica della Ragion Pratica*: mentire significa calpestare la propria dignità di ente morale, in quanto tale assolutamente distinto da ogni altro ente naturale, che è solo fenomeno. Per Kant, l'obbligo della verità nasce a partire da una formalità della legge che rende adeguato il comportamento morale alla dignità umana, datagli dalla sua condizione ontologico-metafisica²¹. Da questo

¹⁶ Ivi, p. 260.

¹⁷ La ragion pura contiene i principi che consentono di conoscere qualcosa esclusivamente a priori; essa è teoretica o speculativa quando concerne la conoscenza; è pratica quando è considerata come fonte delle leggi della vita morale.

¹⁸ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 429.

¹⁹ Ivi, p. 430.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ F. Sciacca, *Il concetto di persona in Kant*, cit., pp. 45-47.

punto di vista è chiaro come per Kant non si possa in alcun caso, da un punto di vista morale, non essere veridici, pena la distruzione della dignità umana. D'altronde, vediamo anche come ormai la questione del dire il vero da un punto di vista morale sia quasi del tutto slegata da qualsiasi dimensione inter-soggettiva. Il danno apportato dalla menzogna non è tanto alla possibilità dell'esistenza di un consorzio umano, quanto piuttosto allo statuto dell'*homo noumenon*. Non è un caso, che la gran parte del paragrafo *Sulla menzogna* della *Metafisica dei costumi* sia dedicato proprio alla menzogna interiore, in quanto avvilimento della dignità umana²², come non è un caso che Kant tenga moltissimo a sottolineare l'assoluta irrilevanza del danno che la menzogna apporta gli altri per la sua condannabilità morale, proprio in quanto è la stessa forma della menzogna ad offendere la dignità dell'uomo:

La menzogna (nell'accezione etica della parola) in quanto falsità intenzionale, in genere, non ha bisogno di essere anche dannosa per altri perché la si dichiara condannabile, in quanto, in quest'ultimo caso, costituirebbe anzitutto una violazione dei diritti altrui [...]. L'intenzione che si persegue con essa potrebbe essere persino uno scopo davvero buono, tuttavia il modo mediante il quale lo si attua è, per la sua sola forma, un'offesa all'uomo nella sua stessa persona e un disonore che non può che rendere l'uomo disprezzabile ai suoi stessi occhi²³.

1.2. *Ambito del diritto: pubblicità*

Molto nota è la polemica kantiana con Constant a proposito della verità e della menzogna. Constant²⁴, ritenendo assurda la posizione che abbiamo appena esposto di Kant, sosteneva che «dire la verità è dunque un dovere: ma solo verso coloro che hanno diritto alla verità. Nessun uomo ha però diritto ad una verità che danneggi gli altri»²⁵. La risposta di Kant a questa obiezione di Constant è nota: mentre il dire il vero può solo «accidentalmente» danneggiare qualcuno²⁶, il dire il falso danneggia sempre l'intero diritto dell'umanità alla verità. Per Kant, che ragiona ora dal punto di vista di quella che chiama una «metafisica del diritto»²⁷, che prescrive una forma del diritto astraendo da tutte le condizioni empiriche, la menzogna danneggia l'umanità in generale, rendendo inservibile la fonte stessa del diritto²⁸. Chi mente, cioè, rende impossibile ogni diritto. Per quale motivo? Perché, come è noto, nel testo sulla *Pace perpetua*, Kant identifica un principio trascendentale (parola non casuale che ci evidenzia ancora di più

²² I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 431.

²³ Ivi, p. 431.

²⁴ Da questo punto di vista si noterà che Constant è più vicino, forse, al Kant delle *Lezioni di Etica*, nel quale permaneva ancora una visione inter-soggettiva del dire il vero.

²⁵ I. Kant, *Su un preteso diritto di mentire per amore dell'umanità*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 209.

²⁶ Ivi, p. 212.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 210.

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

come Kant continui, anche qui, a ragionare a priori e formalmente) che suona così: «Tutte le azioni riguardanti il diritto di altri uomini, la cui massima non si accordi con la pubblicità, sono ingiuste»²⁹. Tale principio è giuridico (riguarda cioè il diritto degli uomini). Il principio di pubblicità è de facto l'altra faccia del principio di veridicità³⁰. Mentire, in qualsiasi occasione significa dunque da un lato offendere la dignità della nostra dimensione noumenica, la nostra dignità di persona morale, ed in secondo luogo minare le basi del diritto, cioè rendere impossibile quella pubblicità su cui solo può fondarsi una qualsiasi forma sociale che aspiri, in accordo con il processo storico, a far convergere morale e politica, pur nel mantenimento della loro relativa differenza, su cui spenderemo qualche parola più tardi. La distinzione che abbiamo utilizzato infatti, tra dire il vero nel campo della virtù e nel campo della politica, è in effetti solo relativa. Infatti, per Kant, mentire significa anche negare quel principio trascendentale della pubblicità, che solo può portare ad un punto di accordo tra la politica e la morale³¹. Non potendo dilungarmi su questo, voglio però sottolineare un elemento. Per Kant, non esiste oggettivamente alcun conflitto tra la morale e la politica³². Il conflitto esiste solo soggettivamente, nello iato che si crea tra la dimensione concreta-esistenziale dell'uomo, pensato sempre come un legno storto ed egoista, e le massime razionali concepite dalla ragion pura applicata al campo della morale e del diritto che abbiamo sommariamente descritto. In questo spazio, Kant può pensare quella dimensione della *Pragmatica* di cui parleremo ora.

1.3 Ambito della *pragmatica*: dissimulazione

Esiste tutta una parte della riflessione kantiana, forse relativamente meno considerata, che potremmo definire della *Pragmatica*, che ha fatto sì che in Kant si potesse parlare di una doppiezza della forma per quanto riguarda la questione del dire il vero³³. Per comprendere cosa intende Kant quando si riferisce a questa dimensione della *pragmatica*, facciamo riferimento all'introduzione al testo *Antropologia da un punto di vista pragmatico* fatta dallo stesso Michel Foucault³⁴:

L'antropologia è pragmatica nel senso che non guarda all'uomo come membro della città morale degli spiriti (in questo caso dovrebbe chiamarsi *pratica*), né alla società civile dei soggetti di diritto (sarebbe allora *giuridica*). Essa lo considera come cittadi-

²⁹ I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 199.

³⁰ A. Tagliapietra, *La virtù crudele*, cit., p. 283.

³¹ In generale, sostiene Tagliapietra, è il parlare medesimo che in Kant si lega a doppio filo alla necessità del dire il vero: «L'evento significativo della parola deve comportare, per il filosofo di Königsberg, l'evento morale della sua veridicità, pena la totale inaffidabilità di qualsiasi forma di comunicazione umana» (I. Kant – B. Constant, *La verità e la menzogna*, cit., p. 87).

³² I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 197.

³³ C. Basile, *La doppiezza della forma*, cit., p. 54.

³⁴ M. Foucault, *Introduzione a I. Kant, Antropologia da un punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010, pp. 9-94.

no del mondo, vale a dire come appartenente all'ambito dell'universale concreto, nel quale il soggetto di diritto, determinato dalle regole giuridiche e a esse sottomesso, è nello stesso tempo una persona umana portatrice, nella sua libertà, della legge morale universale [...]. Si trama tutto un reticolo in cui né il diritto né la morale sono mai dati allo stato puro; ma in cui il loro intreccio offre all'azione umana il suo spazio di gioco, la sua latitudine concreta³⁵.

In uno spazio del genere, in cui la morale e il diritto sono dati solo nella loro impurità, può acquistare spazio una dimensione, solo apparentemente contraddittoria rispetto a quanto si è detto sopra a proposito del dire il vero. Nell'*Antropologia*, Kant descrive l'uomo nella sua partecipazione al gioco del mondo³⁶, a partire quindi anche da una certa passività originaria. A proposito del dire il vero in questo contesto, Kant ci dice che l'essere umano è nato per dissimulare, per celare di fronte agli altri sé stesso³⁷. Addirittura, egli giunge a dire che gli uomini sono sempre attori in società, cioè dissimulano. Kant mostra quello che è di fatto un grande teatro e ci dice che da un punto di vista del processo storico, questo è un bene. Perché? Perché in questo teatro le virtù, a forza di essere dissimulate, emergono realmente. Il paragrafo dell'*Antropologia* in cui Kant sostiene questo si intitola appunto «della parvenza che è consentita nella morale»³⁸. Naturalmente, non si tratta affatto di una contraddizione rispetto a tutti i ragionamenti riportati in precedenza, come potrebbe apparire a un primo sguardo, e anche la stessa espressione doppiezza della forma se non intesa correttamente, rischia di essere fuorviante. Per Kant, lo abbiamo visto, dal punto di vista della ragione pura nella sua applicazione alla pratica o al diritto non è mai consentito mentire. Eppure, non solo questo avviene nel gioco del mondo, ma anzi tale perenne nascondimento, tale *costumatezza*, vengono da Kant visti con occhio positivo. Non certo nel senso che egli ritenga moralmente legittima la menzogna, a cui gli uomini in società sono abituati e che anzi in un certo modo per Kant caratterizza la vita sociale. La positività è da ricercare piuttosto nella centralità della *costumatezza* per quanto riguarda il processo storico progressivo verso una condizione in cui la società sia organizzata in modo tale da rendere più semplice l'emergere di individui con volontà buone. Se la *costumatezza*, cioè il fingere virtù che in realtà non si hanno, va di pari passo con la civiltà³⁹, questo è secondo Kant un bene⁴⁰, nella misura in cui avvicina quella cartamoneta che è la dissimulazione all'oro della condizione virtuosa, secondo una famosa metafora di Kant⁴¹.

³⁵ Ivi, pp. 27-29

³⁶ I. Kant, *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, cit., p. 100.

³⁷ Ivi, p. 101.

³⁸ Ivi, pp.140-142.

³⁹ I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 107.

⁴⁰ Secondo quel movimento di eterogenesi dei fini, tipico nelle concezioni illuministiche della storia, la cui esistenza anche Kant ritiene reale: M. Mori, *Studi kantiani*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 27.

⁴¹ I. Kant, *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, cit., p. 142.

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

Abbiamo la conferma di quanto andiamo dicendo dalle ultime due pagine dell'*Antropologia*. In esse Kant sostiene, in accordo con la sua antropologia negativa secondo la quale l'uomo è sostanzialmente un legno storto e dalle relazioni tra legni storti non può certo nascere, almeno immediatamente, una società perfettamente morale, che tipico dell'umano è dissimulare, ingannare, mentire. Eppure, noi condanniamo questa tendenza dell'umano alla dissimulazione: e questo è il segno del nostro essere, oltre che uomini fenomenici, gettati nel gioco del mondo, anche esseri di ragione, persone che partecipano della dignità umana. Il nostro imperativo categorico fa la sua comparsa ogniqualvolta mentiamo (secondo quanto detto a proposito della morale e del diritto) facendoci sentire colpevoli e spingendoci alla costruzione di una repubblica cosmopolita, di una pace perpetua, in cui infine morale e politica si possano avvicinare⁴².

Mi sembra chiaro come, nell'ambito del pensiero di Kant, si possa parlare, almeno a partire dalla *Seconda Critica* in poi, solo di lettura a posteriori positiva della menzogna, cioè solo in un ambito pragmatico, in cui si voglia dare ragione del concreto comportamento dell'uomo nel mondo, cercandone (secondo lo stesso procedimento concettuale che Kant applica all'analisi della Rivoluzione francese e in generale del processo storico)⁴³ i segni di un possibile progresso dell'umanità. Solo a questo livello, e non certo nel senso di un'incertezza di Kant a riguardo del tema del dire il vero, si può collocare una doppiezza della forma. Dal punto di vista della morale e del diritto mentire è sempre illegittimo. Nel grande gioco del mondo, l'uomo mente, offendendo sempre la dignità umana e minando le basi stesse del diritto. Eppure, se si guarda alla sua storia da un punto di vista generale, come Kant prova a fare in quelle due ultime pagine che abbiamo citato dell'*Antropologia*, questo suo mentire viene riconosciuto da un punto di vista pragmatico necessario all'esistenza della stessa società umana. Infatti l'uomo si caratterizza per la sua insocievole socievolezza, cioè per la sua tendenza ad unirsi in società pur rimanendo sempre antagonista rispetto agli altri uomini, il che rende impossibile, pragmaticamente, almeno in uno stadio

⁴² Ivi, pp. 351-352, e cfr. M. Mori, *Studi kantiani*, cit., p. 11. Mori ricostruisce, oltre a questo movimento a cui facciamo riferimento, anche quella costante ambivalenza kantiana tra essere e dover essere. Sul rapporto tra ragione e storia si veda il primo capitolo del suddetto testo, nonché il quinto del testo di Id., *La pace e la ragione. Kant e le relazioni politiche internazionali: diritto, politica, storia*, Il Mulino, Bologna 2004.

⁴³ Su questo si veda I. Kant, *Risposta alla domanda, che cos'è l'Illuminismo?*, cit., pp. 45-52, e Id., *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda edizione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica (1798). Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 223-239, specialmente il paragrafo sei *Di un evento del nostro tempo che dimostra questa tendenza morale del genere umano*, pp. 228-230, dove Kant, riferendosi alla Rivoluzione francese, identifica in essa, che pure viene ripudiata dal punto di vista della metafisica del diritto (cioè dal punto di vista della ragione pura che riflette sul diritto), il segno di un progresso dell'umanità verso il meglio (cioè verso una situazione in cui moralità e politica coincidano). Per una lettura, non del tutto convergente con quanto si sostiene in questa sede, su Kant, la Rivoluzione, il diritto e la politica si veda A. Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, PUF, Paris 1988.

iniziale⁴⁴, una completa trasparenza⁴⁵. Le categorie di costumatezza, dissimulazione e menzogna, per quanto non sovrapponibili tra di loro, possono essere lette, da un punto di vista della storia del progresso dell'uomo verso una società morale, come positive. Si capisce qui, dunque, che secondo Kant anche la menzogna, caratteristica dell'uomo nel suo vivere nel mondo e in società, viene accettata moralmente (esclusivamente nel senso che abbiamo visto) solo perché è parte necessaria del processo storico verso la costruzione (che è solo regolativo) di una società in cui storia e comando morale convivano⁴⁶.

Concludendo questa prima parte per passare alla seconda, possiamo trarre alcune conclusioni provvisorie. Siamo di fronte a due poli. Da un lato una società, che è quella che ci è data, che è sostanzialmente un grande teatro, dove tutto è costume e molto è dissimulato, necessariamente, affinché una società fatta di legni storti e animali insocievolmente socievoli possa esistere⁴⁷. Allo stesso tempo, però, Kant vede nella sua analisi pragmatica la tendenza verso una società di individui assolutamente trasparenti l'uno nei confronti dell'altro, almeno come ideale regolativo, ideale necessario agli stessi principi pratici⁴⁸. Egli è senza dubbio quello che Andrea Tagliapietra definisce un massimalista del verismo⁴⁹. Questo massimalismo del verismo ha sempre come riferimento la persona (nella sua dimensione di noumeno) o comunque la condizione a priori della possibile esistenza della società, il cui vero scopo è da ultimo, secondo l'espressione di Massimo Mori, "rendere abituali quei comportamenti che possono favorire l'adesione interiore alla legge morale"⁵⁰. Il progresso storico acquisisce così realtà pratica, sempre secondo Mori, come criterio per indirizzare l'uomo verso il suo fine morale: la finalità ultima della storia è dunque, anche, la moralità del genere umano⁵¹, anche se è bene sempre tenere presente che secondo Kant, se certamente il progresso storico può favorire i comportamenti morali, nel senso che abbiamo visto, questo non può mai esserne causa diretta, in quanto la scelta etica nasce solo dagli abissi dell'autonomia noumenica⁵².

⁴⁴ Va ricordato anche come per Kant non possa esserci costruzione di una politica morale al di fuori dello Stato e che quindi ogni condizione indispensabile alla costruzione dello Stato è indispensabile anche al progresso morale dell'umanità. Su questo si veda I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 123-162.

⁴⁵ I. Kant, *Idee per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 33.

⁴⁶ Sulla distinzione tra il male antropologico e il male morale in Kant, sull'utilità del primo e la necessità di combattere il secondo, cfr. M. Mori, *Studi kantiani*, cit., p. 30.

⁴⁷ Tale dissimulazione non è dovuta solo, però, all'antropologia negativa che anima il pensiero di Kant, ma anche alla filosofia politica di Kant (che nega, dal punto di vista della metafisica del diritto, ogni diritto di resistenza). Cfr. A. Tosel, *Kant révolutionnaire*, cit., p. 15, e I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, cit., p. 144.

⁴⁸ M. Mori, *Studi kantiani*, cit., p. 59.

⁴⁹ A. Tagliapietra, *La virtù crudele*, cit., p. 14.

⁵⁰ M. Mori, *Studi kantiani*, cit., p. 43.

⁵¹ Ivi, p. 44.

⁵² Ivi, p. 72.

2. Kant e Foucault

Il dire il vero è necessario, da un punto di vista della ragion pura nel suo riferirsi alla morale, per il rispetto della nostra dignità di *homini noumeni*, cioè, nel lessico kantiano, di persone. La legge morale, per Kant, «comincia dal mio io indivisibile, dalla mia personalità»⁵³. Kant intende dire con questo che noi esseri umani possiamo disporre di qualcosa come un imperativo categorico solo nella misura in cui siamo persone, cioè abbiamo una parte noumenica che trascende quella fenomenica, ovvero, secondo la ricostruzione di Sciacca che collega giustamente questa concettualità kantiana a quella del Locke del *Saggio sull'intelligenza umana*, possediamo un'identità sortale, che ci conferisce la qualità persona indipendentemente dalle nostre caratterizzazioni contingenti⁵⁴.

L'umanità, nell'uomo, è quel nucleo essenziale, fondante la persona, che deve essere santa⁵⁵. L'uomo è fine a sé stesso, cioè è il soggetto della legge morale. La personalità dell'uomo è il cuore di questo essere fini a sé stessi. Precisamente questa personalità, questa umanità, è ciò per la quale noi proviamo rispetto, ponendoci davanti agli occhi la sublimità della nostra natura (quella di esseri razionali liberi) ed è tale natura, in questo senso intemporale, eterna, che noi offendiamo quando, mentendo, non siamo morali⁵⁶.

Per Kant la persona è la parte noumenica dell'uomo, che partecipa così dell'umanità nella sua generalità a priori, come comunità spirituale. Solo la dimensione noumenica esprime l'identità della persona⁵⁷. Tale idea, è quella che conferisce anche dignità all'uomo e lo rende sostanzialmente diverso dagli animali. Come abbiamo visto, è precisamente nel rispetto dovuto al nostro essere persone e conseguentemente alla legge morale che ci viene imposta dall'imperativo categorico, nella sua pura formalità, che sta l'illegittimità radicale della menzogna per quell'ente morale che è la persona umana.

Il cinico di Foucault, è, invece, del tutto diverso. In generale, il soggetto greco-romano descritto da Foucault nel suo percorso tra i greci, è, secondo la bella formulazione di Giorgio Agamben, «non un soggetto che si tiene dietro, sopra o sotto la propria vita, ma [...] un soggetto che si costituisce e si trasforma in indissolubile relazione immanente alla sua vita»⁵⁸. Il punto del dire il vero, non sta, per Foucault, nel rispettare una legge che viene da fuori di noi e a cui ci dovremmo adeguare. Il dire il vero del cinico è parte di un processo di soggettivazione, cioè di una pratica attraverso cui il cinico instaura un certo tipo di rapporto con sé stesso, con gli altri, con il mondo. Il cinismo è un modo di vita connesso alla

⁵³ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 353.

⁵⁴ F. Sciacca, *Il concetto di persona in Kant*, cit., pp. 52-53.

⁵⁵ Ivi, p. 191.

⁵⁶ Su questa centralità della persona in Kant e sullo scivolamento di tale elemento verso una condizione in cui in realtà sono gli esseri umani stessi ad essere considerati cose si veda R. Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014, pp. 25-29.

⁵⁷ F. Sciacca, *Il concetto di persona in Kant*, cit., p. 53.

⁵⁸ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 143.

manifestazione della verità⁵⁹. Dire il vero ha a che fare esclusivamente con la costruzione di sé stesso come soggetto libero: libero dai conformismi sociali e da tutto ciò che viene dato per scontato e per noto all'interno della società. In questo senso, il soggetto cinico ha certamente più a che vedere con l'ontologia del presente, di cui Foucault considera il Kant di *Che cos'è l'Illuminismo?* il capostipite, che con il Kant che abbiamo descritto sopra, a proposito del dire il vero. Foucault, in questo senso, mantiene fermissima la sua critica all'uomo moderno come *doublet* empirico trascendentale, e se è vero che in questi suoi lavori egli pone al centro la questione del soggetto, anche dal punto di vista della resistenza, è anche vero che rifiuta sempre l'umanesimo, inteso qui, anche al di là dell'idea di morte dell'uomo per come emerge nelle *Parole e le cose*, come rivalutazione della persona. Da questo punto di vista, si può dire che il cinico non è una persona, nel senso kantiano. Egli è al contrario, da un lato, sempre colto all'interno di un continuo processo di costruzione di sé, mediante il dire il vero con le sue parole e con il suo stesso corpo, e dall'altro la sua forma di vita consiste proprio nel ricercare costantemente quell'animalità (di cui è parte anche la sincerità) che gli dona il nome. Anche tale animalità non è mai da pensarsi come una origine a cui risalire. A questo proposito, Foucault afferma:

L'animalità non è un dato, ma un dovere. O meglio, è un dato, è ciò che ci viene offerto spontaneamente dalla natura, ma è nel contempo una sfida che bisogna continuamente raccogliere [...]. L'animalità è un modo d'essere rispetto a sé stessi, un modo d'essere che deve assumere la forma di una prova continua. Il *bios philosophikos* in quanto vita diritta è l'animalità dell'essere umano raccolta come una sfida⁶⁰.

Mi sembra di poter affermare, riassumendo, che se in Kant il dire il vero è necessario, da un punto di vista morale, per il rispetto della dignità umana, giustificata dall'esistenza di un piano trascendente (noumenico) rispetto al soggetto stesso, in Foucault c'è piuttosto una certa marca esistenzialista. Nel dire il vero ne va del cinico. Il cinico, si costruisce come soggetto dicendo il vero. Egli non lo dice per rispettare una qualche dignità umana né per seguire un imperativo categorico, ma per costruirsi come soggetto libero in rapporto alla città: «L'oggetto designato come ciò di cui ci si deve occupare non è l'anima; è la vita (il *bios*), cioè la maniera di vivere. È questa modalità – questa pratica dell'esistenza – che costituisce l'oggetto fondamentale dell'*epimeleias*»⁶¹.

È significativo il fatto che la distinzione netta tra queste due posizioni possa essere vista anche analizzando la legittimità pragmatica che Kant concede alla menzogna in determinate situazioni. Sono note le difficoltà incontrate da Kant nei confronti della censura prussiana, come è nota la costante dissimulazione⁶²

⁵⁹ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 185.

⁶⁰ Ivi, p. 254.

⁶¹ Ivi, p. 129.

⁶² Su questo cfr. il classico studio di D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 2007.

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

che Kant operò per evitare di rischiare danni alla sua persona⁶³. Nelle stesse *Lezioni di Etica*, lo abbiamo visto, Kant sostiene che l'unico spazio in cui la menzogna è moralmente legittima è esattamente quello che si crea quando l'altro mi minaccia fisicamente. Paragonare questa posizione a quella del cinico è estremamente indicativo, anche per comprendere cosa sia questa verità che si dice nell'ambito della *parresia* greca. Dire la verità, nel contesto descritto dall'ultimo Foucault, significa sempre e solo dire ciò per cui si rischia anche la vita, dicendo il vero alla città. Se in Kant il dire il vero riguarda qualsiasi proposizione che esca dalla mia bocca (e il veridico in effetti è appunto la corrispondenza tra quanto io dico e quanto io credo vero), per il *parrestiasa* cinico questo consiste piuttosto nel comunicare alla città, sempre in riferimento alla sua condizione storica concreta, alla sua dimensione politica e sociale, cosa di essa sia falso, cosa venga dato per scontato. Non esiste *parresia* senza rischio⁶⁴: Socrate è il primo *parresiasa*. Su questo possiamo dire che il cinico supera di slancio quel formalismo di Kant che lo portava a parlare di un dire il vero legato a una dimensione soggettiva. In Foucault, invece, questa specifica forma di dire il vero che è la *parresia* anche nel cinico acquisisce il suo senso solo in relazione a una situazione sociale storica determinata che il cinico ridicolizza e mostra nella sua contingenza e, al fondo, accidentalità storica.

Anche sull'altro filone, quello relativo alla metafisica del diritto, ed all'illegitimità di mentire perché così si «renderebbe inservibile la base stessa del diritto»⁶⁵, la distanza tra Kant e Foucault appare incolmabile. Anche qui, il ragionare di Kant è interamente a priori, cioè presuppone un consorzio umano, già da sempre esistente e di cui bisogna mantenere intatte le condizioni di possibilità. Il cinico, invece, non presuppone mai la città come possibile a priori, non cerca di garantirne, dicendo il vero, la possibilità a priori: al contrario il suo dire il vero consiste nel mettere in discussione quella forma della comunità, prefigurando sempre un mondo altro. Il cinico di Foucault non deve mantenere alcun diritto: deve dire il vero, costruendo sé stesso come soggetto libero e costruendo una città diversa, prefigurando sempre un mondo altro, secondo la famosa formula di Foucault: «Non vi è instaurazione della verità senza una posizione essenziale dell'alterità; la verità non è mai il medesimo; non può esserci verità che nella forma dell'altro mondo e della vita altra»⁶⁶.

Come sostiene giustamente Baruzzi⁶⁷, in Kant il principio di veridicità ha un vero e proprio valore ontologico, perché chi non lo rispetta recide il proprio le-

⁶³ Forse meriterebbe di essere rivisitata l'affermazione di Höffe secondo cui «Kant può venir compreso solo attraverso la sua opera»: O. Höffe, *Immanuel Kant*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 33. È noto come, minacciato per lettera Federico Guglielmo II, Kant rispose ripudiando quanto detto, affermando che esso non era affatto rivolto al pubblico, ma era solo qualcosa scritto per altri accademici, e rinunciando in futuro a trattare ancora di religione.

⁶⁴ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 287.

⁶⁵ I. Kant, *Su un preteso diritto di mentire per amore dell'umanità*, cit., p. 210.

⁶⁶ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 321.

⁶⁷ A. Baruzzi, cit. in A. Tagliapietra, *La virtù crudele*, cit., p. 295.

game con l'umanità, nella sua dimensione noumenica. Tale consorzio, dunque, è sempre presupposto, è sempre un già dato. Per il cinico invece il fulcro del dire il vero non sta affatto nel mantenere un legame che era già presente in precedenza, il suo scopo non è cioè rispettare una comunità (a priori o a posteriori, cioè storica) ma costruirne una nuova. In Kant viene sempre presupposta un'unità originaria di tutta l'umanità, in Foucault questa unità è sempre il frutto di processi che si tratta di curvare in un modo o nell'altro (ad esempio, in quello del dire il vero del cinico).

Se ritorniamo al punto di vista pragmatico, in Kant, ricordiamo come il dire il vero ha sempre un rapporto fondamentale con il processo progressivo storico, al fondo presente almeno come ideale regolatore. Solo da questo punto di vista si può, da un lato accettare, pragmaticamente, il mentire ed il dissimulare come mezzi per consentire il progresso storico; dall'altro intendere il dire il vero come ambito di realizzazione di una possibile società morale. Per il cinico non c'è alcun processo progressivo e si tratta solo di costruire un mondo, esercitando una *parresia* che è sempre legata ad un determinato contesto storico e che nel suo stesso esercitarsi presuppone un mondo altro. Kant presuppone l'umanità con tutta una struttura metafisica (in fondo ancora legata a quella persona di cui parlavamo precedentemente) che nel cinico manca completamente.

Prima di passare alla conclusione, va sottolineato un ultimo punto decisivo. Abbiamo visto i motivi per cui Kant è un massimalista del verismo. Secondo lui una società giusta è indubbiamente una società della totale trasparenza. A nulla vale sostenere che Kant distingue tra franchezza (dire sempre tutto) e veridicità. Come sostiene Tagliapietra, infatti, quando Kant comincia a parlare di menzogna interiore è come se ponesse un giudice all'interno dello stesso soggetto, un giudice che costringe a portare ogni cosa alla luce. Il dire il vero diviene quindi, almeno per il soggetto, un dire il vero totale⁶⁸.

Chi conosca un poco Foucault sa bene che tutta la riflessione foucaultiana sul cristianesimo e sulla psicanalisi è proprio volta all'analisi di questo meccanismo di estroflessione assoluta, fondato geneticamente sulla confessione⁶⁹. Secondo Foucault, il dispositivo della confessione agisce, soggettivando gli individui su cui si applica, dando luogo all'imperativo seguente: «Bisogna parlare, bisogna dire tutto quello che accade in noi, tutto ciò che vogliamo fare, tutto ciò che desideriamo, tutto ciò che progettiamo di fare, tutto ciò che sta accadendo in noi, tutti i moti del nostro pensiero»⁷⁰.

Il risuonare di quanto diceva Kant, almeno a proposito della menzogna interiore, che potrebbe essere letta in questo modo come una confessione a sé stessi, è certamente evidente. Anche volendo mantenere ferma solo la dimensione este-

⁶⁸ A. Tagliapietra, *La verità e la menzogna*, cit., p. 94.

⁶⁹ Non a caso il titolo dell'ultimo volume, recentemente pubblicato, della *Storia della sessualità* è *Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris 2018.

⁷⁰ M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia*. Corso di Lovanio (1981), Einaudi, Torino 2013, p. 135.

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

riore del dire il vero, facendo dunque solo riferimento alla veridicità, è evidente come quella di Kant si configuri al limite, più che come una società dell'assoluta trasparenza, come una società della confessione perenne. Per Kant infatti quello spazio di non franchezza che viene garantito, è comunque sempre sottomesso al domandare dell'altro, alla richiesta di parlare che l'altro ci impone. In questo senso egli può dire che «la veridicità delle affermazioni che non si possono eludere è un dovere formale dell'uomo verso chiunque»⁷¹. Nulla di più lontano da quanto Foucault conclude, parlando della confessione come del dispositivo governamentale per eccellenza, origine del controllo e del governo tipico delle società moderne: «Non confessate mai!». La soggettività di cui parla Foucault nel corso su *Il coraggio della verità* non è affatto un'interiorità del tutto estroflessa di fronte agli altri. Si tratta al contrario di un tipo di soggetto che espone nel suo dire il vero, che non è mai solo linguistico ma comprende per intero la sua forma di vita, la sua critica e la sua prefigurazione di un mondo altro. Esattamente in questo agire, però, si forma la sua identità, che consiste proprio in questo rapporto specifico con la città, con sé stesso e con il mondo che abita.

Se quella di Kant è una società della confessione, quasi un esito degenerato di quel *Mal fare, dir vero* che Foucault voleva appunto criticare, il dire il vero del cinico non porta mai a un'estroflessione totale, al contrario il cinico dice il vero solo su ciò che è rischioso per la città, ciò per cui ne va della città e per questo ne va di sé.

Conclusione

Mi sembra del tutto evidente come la categoria di persona ricopra un ruolo centrale in questa posizione massimalista incarnata da Kant a proposito del dire il vero. A tale categoria di persona Roberto Esposito ha dedicato diversi studi, che, se letti insieme a *Politica e negazione*, possono illuminare ancora di più la differenza di analisi e di esiti teorici delle prestazioni concettuali di Kant e di Foucault su questo punto.

Secondo Esposito, la definizione stessa di persona non solo «emerge in negativo da quella dell'uomo-cosa, ma [fa sì] che essere pienamente persona voglia dire mantenere, o spingere, altri individui viventi ai confini della cosa»⁷². Tale dispositivo della persona agisce sempre per differenza rispetto alla dimensione animale dell'uomo; essere persona significa «mettere al guinzaglio l'animale»⁷³, possedere una maschera che nasconde il corporeo per rivelarne un'essenza: «Persona qualifica ciò che, nell'uomo, è altro e oltre rispetto all'uomo»⁷⁴. Se pensiamo a quanto

⁷¹ I. Kant, *Su un preteso diritto di mentire per amore degli uomini*, cit., p. 210.

⁷² R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, p. 14.

⁷³ Ivi, p. 110.

⁷⁴ Ivi, p. 94.

detto da Kant, emerge non solo che in effetti l'*homo noumenon* si definisce sempre come al di là, come non il proprio corpo, ma anche che le categorie fondanti della morale kantiana, come quella di autonomia, legano formalismo e negazione in un vincolo indissolubile. Se per Kant, infatti, l'autonomia è la non dipendenza dal sensibile, in senso lato, emerge la sua caratterizzazione immediatamente negativa. Per quanto riguarda dunque il negativo in Kant, mi pare che da un lato Kant erediti quella caratterizzazione intrinsecamente negativa propria del dispositivo della persona, e dall'altro la implementi aggiungendo a essa un formalismo radicale. Penso si possa individuare qui l'origine filosofica del suo massimalismo verista. D'altra parte, Andrea Tagliapietra ha mostrato molto bene come la stessa formula trascendentale del diritto pubblico («tutte le azioni relative al diritto degli altri uomini, la cui massima è incompatibile con la pubblicità, sono ingiuste») si fonda su un criterio puramente negativo⁷⁵.

Permanendo all'interno delle categorie di Roberto Esposito, alla base di *Politica e negazione*, di affermazione immediata, negazione e affermazione che contiene la negazione, mi pare che possiamo porre, dal lato del negativo, questa persona di cui parla Kant, o meglio, questo meccanismo kantiano che vincola formalismo e negazione, e possiamo invece considerare il soggetto cinico, di cui parla Foucault, come un soggetto che si costituisce affermativamente, pur non eliminando il negativo. Il dire il vero del cinico infatti ha sempre a che fare, come abbiamo visto, con un mondo dato, una specifica situazione sociale e politica e con una natura che però non è un dato immutabile, ma qualcosa che si configura come un fondo mai del tutto assimilabile ed al contempo penetrabile. Al contempo, ed anzi proprio in forza di quanto detto, il cinico costruisce affermativamente sé stesso nel mondo⁷⁶, senza fare riferimento a un'interiorità originaria, a una sua dimensione personale (noumenica), ma costruendosi in uno spazio che è quello del mondo che abita. Da questo punto di vista, il cinico è un soggetto che si costituisce in quel limite che Esposito definisce come ciò che «specifica, definisce, qualifica»⁷⁷. Porre un confine, per Esposito, non significa affatto esclusivamente negare, ma anche contribuire a ritagliare un'identità. Esattamente in questi termini si può leggere il cinico come soggetto che si costituisce affermativamente all'interno di un limite dato dal suo rapporto con sé, con gli altri, con il mondo, con il vero.

Per questo, nonostante Kant chiami le sue lezioni *di Etica* egli non parla mai di Etica, ma sempre di Morale. In Kant il dire la verità non ha alcuna relazione

⁷⁵ A. Tagliapietra, *La virtù crudele*, cit., p. 283.

⁷⁶ Su questo mi sento di condividere quanto afferma Stefano Righetti: «Ciò che annuncia la propria scomparsa è un particolare concetto dell'uomo che la genealogia ci ha infine mostrato essere il prodotto di un determinato assoggettamento al potere, e che 'ritrovando' il coraggio del proprio sé può infine compiere anche un estremo atto di rifiuto verso sé stesso (verso il modello di uomo definito dall'antropologia, e collegato alla finitudine operosa del lavoro, della vita e del linguaggio), e decidere di non essere più e di voler essere altrimenti» (S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche*, Mucchi, Modena 2012, p. 220).

⁷⁷ R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018, p. 158.

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

con la costruzione di sé come soggetto; l'Io, è già da sempre completo nella sua dimensione noumenica e personale. Solo l'anima è ciò che rende l'uomo degno. In questo senso è sempre possibile, nel gran gioco del mondo non dire il vero, dissimulare, e offendere la legge morale, certo, ma continuare a essere persone, in quanto quella parte noumenica è indipendente da qualsiasi modificazione, è assolutamente a priori.

Il cinico di Foucault, al contrario, non può, semplicemente, non dire la verità alla città. Perché egli è qualcuno solo nel parlare alla sua città, è libero sempre e solo nel tentativo di salvarla, o meglio, giacché egli non deve mai tornare all'origine, ma solo andare altrove, egli è qualcuno solo nel tentativo, nel suo atto di dire il vero, di farne una nuova. Egli prefigura sempre un mondo altro, nel suo dire la verità. A differenza dell'uomo kantiano, il cinico di Foucault non ha leggi, ma fa solo incontri. Incontri con la città, nella sua condizione storica; con il proprio corpo, nei suoi bisogni e nelle sue gioie; con il mondo, nella sua autonomia e nella sua struttura. Il modello di morale dei greci è dunque quello di un'etica: quelle greche sono, come dice Foucault all'inizio dell'*Uso dei piaceri*, «moralì orientate verso l'etica», cioè «moralì in cui l'elemento forte e dinamico è da ricercarsi nell'ambito delle forme di soggettivazione e delle pratiche di sé»⁷⁸.

Il cinico non può non parlare di fronte alla sua città, perché se lo facesse, egli semplicemente non sarebbe nessuno, cioè, per i greci, almeno per come li legge Foucault, non potrebbe essere un soggetto definito, cioè né libero né felice. Foucault, al potere della verità, cioè ad un potere che impone una forma di governo fondata sulla confessione e tende ad una società dell'assoluta trasparenza, oppone sempre il coraggio della verità⁷⁹, cioè la capacità di rivolgersi alla città operando una critica di ciò che viene considerato storico ed assoluto, prefigurando con questa stessa critica un mondo altro, cioè, anche, una serie di rapporti di potere radicalmente diversi, che non si fondano sull'esposizione della propria interiorità e sulla trasparenza indefinita.

Paradossalmente, è nel massimo nella vicinanza al Kant della critica letto da Foucault che possiamo saggiare la sua massima distanza dal Kant del dire il vero che abbiamo descritto; da questo punto di vista, abbiamo la conferma che la lettura foucaultiana di Kant sia sempre interessata e parziale, cioè sempre dalla parte della critica, e che anche il rapporto Kant-Foucault sia, in un certo senso, un rapporto di socievole insocievolezza.

⁷⁸ M. Foucault, *L'uso dei piaceri, Storia della sessualità* II, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 34-35.

⁷⁹ F. Brion – B.E. Harcourt, *Introduzione* a M. Foucault, *Mal fare, dir vero*, cit., p. IX.



Italian thought



Giuseppe Rensi: un *j'accuse* contro il reale

Marco Fortunato (Università di Milano)

marco.fortunato@fastwebnet.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 8/7/2019 – Accettato il 14/7/2019 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: Giuseppe Rensi: a *j'accuse* against the real

Abstract: Giuseppe Rensi's philosophical works can be considered as a reprimand and a revolt against reality, against which they level three-four chief accusations. Firstly, the world is accused of being the violent place where conflicts between individuals or parties continuously deflagrate. Initially, the opponents try to come to a decision through rational discussion, but the attempt is vain because reason provides equally valid arguments to all them. About all the really important subjects, men cannot know what the truth is; indeed, they can't even know if, among the existing opinions, there is one true. Reality lies in a condition of whole irrationality, deserted by truth. Therefore, the opponents resort to force and only by virtue of an act of strength one of them is able to prevail. A second disvalue factor of reality consists in the fact that events happen by chance. No rational plan gives order and predictability to events; all the more reason, no providential plan guides them towards the realization of good. Thirdly, reality often offers the spectacle of the prosperity and victory of the vile, of the worst ones; and this happens because its "ontological heart" is bad. Lastly, our reality is totally subject to the law of time, whose passing makes what we did in the past look wrong or ridiculous and, above all, condemns everybody and everything to a complete oblivion.

Keywords: Rensi, Revolt, Irrationality, Violence, Time.

1. Filosofia e giudizio sul reale; 2. Dolore e violenza; 3. L'irrazionalità come disvalore; 4. Miserabili vincenti; 5. Scherzi del tempo

1. *Filosofia e giudizio sul reale*

In una pagina di uno dei suoi libri diaristico-aforistici¹ Giuseppe Rensi (1871-1941) dichiara che Adriano Tilgher aveva colto nel segno scegliendo «la rivolta

¹ Tali libri, in cui Rensi abbandona decisamente la forma-trattato e anche la forma-saggio e opta per una struttura e un andamento appunto diaristico-aforistici, sono i seguenti sei: *Scheggie. Pagine d'un diario intimo* (1930), *Cicute. Dal diario d'un filosofo* (1931; riedito da Editrice La Mandragora

contro il reale» come la formula più idonea a riassumere l'essenza della sua posizione filosofica². Già il fatto che un filosofo esprima nelle sue opere un giudizio (e per di più un giudizio negativo, respingente) circa la realtà, costituisce agli occhi di molti un problema, un impedimento a considerarlo un (vero) filosofo. Sono infatti tuttora in molti a pensarla come Luporini, che sostanzialmente taglia fuori dall'area del propriamente filosofico e cataloga come moralista-saggista Leopardi (non a caso forse il principale fra gli *auctores* di Rensi) perché si è spinto a giudicare la realtà³, fra l'altro emettendo anch'egli un verdetto negativo su di essa che risuona nel modo più chiaro nella scioccante, memorabile pagina dello *Zibaldone* che si apre con le parole «Tutto è male»⁴. Coloro che rampognano i filosofi giudicanti il mondo sono in quasi tutti i casi mossi da uno di due moventi ben precisi (o da tutti e due insieme): o, dal momento che il giudizio che desta il loro scalpore è quasi sempre un giudizio sfavorevole e ostile (d'altronde il giudizio, in quanto è *critica*, come può non inclinare per sua natura alla negatività? Lo sa bene Andrea Emo, per il quale già il semplice conoscere qualcosa è sinonimo di negarlo, e ancor meglio Nietzsche, che fa coincidere «il problema del *valore dell'esistenza*» con il «pessimismo»⁵), manifestano di fatto il loro fastidio per chi «ha osato» dissociarsi dalla diluviale tradizione che ha visto i filosofi quasi sempre attestarsi vilmente e pavidamente, in modo implicito o esplicito, su posizioni apologetiche o anche apertamente elogiative nei confronti del mondo (e insieme, sovente, del suo supposto Creatore); oppure lasciano trapelare il loro desiderio-auspicio che la filosofia si atteggi come-si riduca a *scienza*, visto che è la scienza ad attuare, o almeno a perseguire, il programma spinoziano secondo cui ciò che solamente conta e si deve fare è *intelligere*⁶, ossia studiare, capire e spiegare l'esistente senza preoccuparsi di stabilire e di dire se sia buono o cattivo, apprezzabile o spregevole (ma la tendenziale avalutatività della scienza non è già in fondo accettazione-approvazione dell'oggetto del suo studio, spinta fino alla solidarietà-complicità con esso, non foss'altro perché la diuturna, gigantesca «applicazione» della scienza all'oggetto-mondo nasce dall'aver implicitamente

di Imola nel 1998), *Impronte. Pagine di diario* (1931), *Sguardi. Pagine di diario* (1932), *Scolii. Pagine di diario* (1934) e *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte* (1937; riedito da Orthotes Editrice di Napoli nel 2011 a cura di Marco Fortunato). Ora i primi cinque di questi libri sono disponibili raccolti in G. Rensi, *Diari di un filosofo (1930-1934)*, a cura di Marco Fortunato, La scuola di Pitagora, Napoli 2019.

² G. Rensi, *Scolii (Pagine di diario)* (1934), in Id., *Diari di un filosofo (1930-1934)*, a cura di M. Fortunato, La scuola di Pitagora, Napoli 2019, pp. 452-453. Rensi si riferisce al saggio di Tilgher *Giuseppe Rensi o la rivolta contro il reale*, in A. Tilgher, *Filosofi e moralisti del Novecento*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1932, pp. 286-294.

³ C. Luporini, *Leopardi progressivo* (1947), Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 3-5.

⁴ G. Leopardi, *Zibaldone*, 4174-4177 (19 e 22 aprile 1826).

⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1887), tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1979, p. 228 (Libro quinto, af. 357, *Per il vecchio problema: «Che cos'è tedesco?»*).

⁶ B. Spinoza, *Tractatus politicus* (1677), tr. it. di O. Proietti, *Trattato politico*, in Id., *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2015, p. 1108 (Capitolo 1, § 4).

respinto *ab initio* quella che Cioran insinua come grave obiezione contro di essa, e cioè che il mondo non sarebbe degno di essere conosciuto?⁷).

Non c'è dubbio che una filosofia *giudicante*, tanto più se accusatoria-condannante, contragga una parentela ben più stretta con la letteratura e con l'arte in generale che con la scienza. Ma questa osservazione non vale come obiezione contro Rensi, che rivendica espressamente lo statuto di *visione* individuale, e non di *sapere* universale-universalizzabile, della filosofia⁸. Il filosofo non conosce praticamente nulla con certezza⁹, ma questo non è un suo limite o, se lo è, è un limite che sta *nelle cose* e dalle cose gli è imposto, dato che gli uomini in questo mondo sono sottoposti a una specie di sortilegio per cui verità e certezza sono raggiungibili solo a proposito di questioni meramente empiriche – ad esempio circa il fatto che un tavolo si trova in una determinata posizione e quindi è visibile e toccabile da chiunque solo lì¹⁰ – o freddamente matematiche – ad esempio circa il fatto che due più due fa quattro¹¹ – mentre su tutti i temi per loro veramente sensibili e cruciali sul piano spirituale, esistenziale, morale e politico vige un'interminabile e in-decidibile discussione fra *visuali* diverse, ovvero fra costruzioni interpretative in ultima analisi *metafisiche* che, elevandosi sulla base dei medesimi dati inequivocabili presentati dal mondo, ne offrono “letture” divergenti e quasi sempre confliggenti¹². Ognuna di tali visioni è essenzialmente la registrazione-esposizione dell'impressione che il mondo fa a-produrre *su* un certo uomo-filosofo (e può benissimo essere uomo-filosofo, cioè produrre pensiero nelle sue opere, anche un poeta, un romanziere o un pittore, qualora dia intensa e rilevante testimonianza di quell'impressione¹³): la realtà preme su di lui e ne “spreme” una visione-impressione. Che si direbbe il *non plus ultra* del soggettivo-del personale, e in effetti per un verso lo è. Ma per altro verso contiene anche alcuni duri noccioli di oggettività, che la sottraggono al rischio della trascurabilità. È “materata” di oggettività, intanto, perché a imprimerla e quasi a scolpirla *nell'uomo-filosofo* è la realtà, ossia l'oggettività, l'extra-soggettività *par excellence* (l'idea di Sgalambro che la realtà-verità sia il *contro* per l'uomo¹⁴ è largamente anticipata da quella di Rensi che nella realtà l'uomo non

⁷ E. M. Cioran, *Syllogismes de l'amertume* (1952), tr. it. di C. Rognoni, *Sillogismi dell'amarezza*, Adelphi, Milano 1993, p. 32.

⁸ G. Rensi, *Sguardi (Pagine di diario)* (1932), in Id., *Diari di un filosofo (1930-1934)*, cit., p. 255; Id., *Lettere spirituali* (1943), Adelphi, Milano 1987, p. 18.

⁹ Id., *Sguardi*, cit., pp. 257-258.

¹⁰ Id., *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, in Id., *Autobiografia intellettuale – La mia filosofia (Lo scetticismo) – Testamento filosofico* (1939), dall'Oglio, Milano 1989, pp. 62-65.

¹¹ Id., *La filosofia dell'autorità* (1920), De Martinis & C., Catania 1993, pp. 201-202; Id., *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, cit., pp. 95, 99.

¹² Id., *La filosofia dell'autorità*, cit., pp. 202-203, 206, 207; Id., *La filosofia dell'assurdo* (1937), Adelphi, Milano 1991, pp. 63-72; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte* (1937), a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli 2011, pp. 56-57; Id., *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, cit., pp. 63, 65-66.

¹³ Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1921, pp. 335-346; Id., *Critica della morale*, Casa Editrice Etna, Catania 1935, pp. 50-52.

¹⁴ M. Sgalambro, *De mundo pessimo*, Adelphi, Milano 2004, p. 56; Id., *Trattato dell'empietà*, Adelphi, Milano 1987, pp. 60-61.

si trovi affatto a casa propria, che essa gli risulti essenzialmente oscura e incomprendibile e che sembri esistere appositamente per sovvertire i suoi poveri piani¹⁵, smentirlo e distruggerlo); è “nutrita” di oggettività, in secondo luogo, perché gli stessi pensieri in cui si articola (pensieri figurali-immaginali, nel caso in cui a esprimerla sia un letterato o un artista) hanno la coriacea solidità e l'autorevolezza di cose resistenti e incandescenti come una corrente di lava che fluisce incontrollabile dal cervello dell'uomo-filosofo¹⁶, tanto che non è lui ad avere quei pensieri ma sono piuttosto essi ad imporgli e a possederlo-ad appropriarsi di lui¹⁷; chiama in causa l'oggettività, inoltre, perché è e resta comunque un dato oggettivo e inequivocabile che qualcuno l'abbia maturata, e, come Rensi pensa che il dolore e la tristezza di un solo gatto che si sente ormai vicino alla fine e si apparta per morire in solitudine basterebbe per condannare l'Essere quand'anche ogni altra cosa al mondo andasse bene¹⁸, così il fatto che anche un solo individuo fosse stato *male* impressionato dalla realtà vieterebbe di passare agli archivi un *valido* giudizio positivo su di essa, il quale necessiterebbe dell'assoluta unanimità; e ha a che fare con l'oggettività, infine, perché, almeno quando a esternarla è un filosofo propriamente detto, questi (come già insegnava Simmel¹⁹, un altro grande autore il cui pensiero influenza in modo rilevante quello di Rensi) è tenuto ad argomentarla, cioè a dipanarla e sostenerla con argomenti il più possibile stringenti, tali che un altro uomo, almeno nei momenti in cui si immerge nella loro lettura, arrivi a “sentirli” dotati di quell'inattaccabilità che compete appunto a ciò che è oggettivo.

Infatti, ciò che l'artista può essere legittimato a scansare, ovvero l'onere della *prova*/l'accurato esercizio del *logon didonai*, non può essere risparmiato al filosofo, per così dire, professionista, tanto più se l'impressione che riporta dal suo incontro-scontro con il reale e il giudizio che intende formulare su di esso sono negativi, quindi di segno polemicamente opposto a quello della valutazione sul mondo e sulla vita che dichiarano i più – per conformismo; per “servilismo ontologico”; nel tentativo più o meno disperato di convincersene loro stessi; ma in alcuni casi anche per vera persuasione intima. Ebbene, a quell'accurato esercizio Rensi si sottrae tanto poco che gran parte della sua opera si presenta come un documentato *cabier des doléances*, tanto sottilmente tramato quanto potentemente “declamato”, nei confronti del reale. Anche il cosiddetto comune uomo della strada sa bene che cosa in genere venga rimproverato al mondo e alla vita: di essere troppo ingombri di male, inteso sia come dolore che come violenza, e tremendamente parsimoniosi nel distribuire gioia e piacere; di non essere affatto il lodevole “spazio” in cui si afferma il bene inteso come eticità e virtù, perché anzi assomiglia fin troppo a un inferno in

¹⁵ G. Rensi, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 74-76.

¹⁶ Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 14.

¹⁷ Id., *Scheggie (Pagine d'un diario intimo)* (1930), in Id., *Diari di un filosofo (1930-1934)*, cit., pp. 17-18; Id., *Lettere spirituali*, cit., pp. 193-195.

¹⁸ Id., *Scolii*, cit., p. 486; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 142.

¹⁹ G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), tr. it. di A. Banfi rivista da P. Costa, *I problemi fondamentali della filosofia*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 8, 16.

cui a prevalere siano sempre e solo la malvagità e la bassezza; di essere il regno stesso dell'effimero, di svolgersi all'insegna di una derisoria caducità e precarietà. Anche nella requisitoria di Rensi ricorrono questi motivi, né potrebbe essere altrimenti; l'interessante è rilevare in quali modi e forme, e con quale finezza ed efficacia, li articoli.

2. *Dolore e violenza*

Rensi vede e patisce non meno di Leopardi che il male come dolore è garantito dal fatto che la natura pare avere prodotto-eruttato ogni vivente solo per poterlo molestare ed intaccare per la sua intera esistenza fin dai suoi primi momenti, con l'effetto di condurlo all'immane *exitus* della morte. Anche richiamandosi a importanti contributi di Avenarius e di Herbart, Rensi può concludere che vivere coincide con l'essere via via consumati e quindi si muore *sic et simpliciter* perché e in quanto si vive; infatti, se vivere è essenzialmente sentire-essere coscienti di continuo, autori come i due citati hanno evidenziato che per coscienza si deve intendere sia il *disturbo* e lo *squilibrio* che moti e sensazioni esterni ed interiori arrecano al sistema nervoso centrale del vivente, sia soprattutto il tentativo, *dolorosamente infelice* perché mai coronato da un vero e pieno successo, che esso compie di ripristinare la condizione omeostatica di dis-tensione e di non-fastidio antecedente all'irritante "puntura" inflitta dalle stimolazioni²⁰ (il termine "ripristinare" non è a rigore corretto, perché la condizione pacificata e "paradisiaca" del non-fastidio inviolato da percezioni in realtà non si crea mai, non è mai data al vivente se non come ipotetico passato immemorabile che non è mai stato presente e come *terminus* mai raggiunto di un desiderio inesaudibile). Se, per dirla con parole riprese quasi testualmente da Leopardi²¹, ogni esistente pare affrettarsi indefessamente e infallibilmente alla sua morte (che giustamente Rensi considera un venire ucciso anche quando abbia le fattezze "dolci" di un decesso nel proprio letto, perché anche colui il quale muore di morte cosiddetta naturale è di fatto artigliato, invaso, schiantato, dilaniato da qualche morbo che opera come agente a lui estraneo e nemico²²), è anche perché la realtà è congegnata alla stregua di un meccanismo retto da una logica satanica per cui su ciascun esistente incombe il *suo* altro, quel suo determinato antagonista che sembra esserci espressamente per minacciarlo e, prima o poi, sopprimerlo: «Se c'è la mosca, c'è il ragno; se c'è l'insetto, c'è l'uccelletto insettivoro; se c'è l'uccelletto, c'è il falco; se c'è il falco, c'è l'aquila o il fucile umano; se c'è l'uomo, c'è il microbo. Sembra che veramente un maligno fato abbia con tutta cura ordinate le cose in modo che ogni forma di vita debba evocare l'altra, sua di-

²⁰ G. Rensi, *Sguardi*, cit., pp. 299-300; Id., *Lettere spirituali*, cit., pp. 20-22, 131-132.

²¹ G. Leopardi, *Cantico del gallo silvestre* (1824), in Id., *Operette morali*, Garzanti, Milano 1986, p. 243.

²² G. Rensi, *Scolii*, cit., p. 481; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 148; Id., *Sguardi*, cit., pp. 371-372.

voratrice. Questa è l'unica razionalità dell'universo. L'ingranaggio, congegnato in modo veramente perfetto, della reciproca distruzione. Razionalità demoniaca»²³.

Quale sia l'origine e la preconditione della violenza, Rensi lo coglie a colpo sicuro: è la frammentazione dell'Essere, ovvero la molteplicità, perché i molteplici sono, in quanto tali, *eo ipso* reciprocamente avversi. Rensi avrebbe sottoscritto i passi in cui Marie Bonaparte, rifacendosi alle lezioni di Platone e di Freud, spiattella la verità, tanto elementare quanto cruciale e tuttavia spesso trascurata o dimenticata, per cui ciò che a ciascuno "non va" dell'altro-di ogni altro, ciò che glielo rende oggetto di aggressività, è già, molto semplicemente, il fatto che *non è lui*, che non può e non potrà mai diventare una cosa sola con lui²⁴. Una volta accaduto che ci sia qualcuno e qualcun *altro* (per la verità, innumerevoli altri), la situazione è già irrimediabilmente compromessa, il male come violenza è già assolutamente ineluttabile. Come ogni pensatore di vaglia, Rensi non si balocca con la "bellezza" e la "seduttività" del molteplice, bensì guarda ad esso come alla dis-grazia. Il che non significa certo che vagheggi uno scenario in cui troneggi un unico singolo, un solo individuo, magari lui stesso: l'individuo, ogni individuo (c') è (solo come) parte e parto della molteplicità e quindi, laddove se ne dia uno, se ne danno anche altri, tantissimi altri, sicché figurarsi quello scenario, prima ancora che essere sintomo di scatenato narcisismo, è privo di senso. Il termine verso cui si dirige la *Sehnsucht* di Rensi è semmai l'Uno, l'Essere perfettamente indiviso e privo di articolazioni-differenziazioni che precede, anzi esclude, l'insorgere della molteplicità e il darsi degli individui. Ma il suo occhio insieme atterrito e commiserante registra che, invece che nella veste sovrana e aconfittuale dell'Uni(cità), il reale si propone come il basso dominio del tempo e dello spazio, i quali sono la fonte stessa della divisione che spacca l'Essere e quindi dell'assurdo: essi sono il *dar fuori dei molti* che in sostanza coincide con un *dar fuori di matto*²⁵. Come nel tempo ogni suo momento è altro e fuori da tutti gli altri, così nello spazio ogni suo "abitatore" è estraneo-esterno a tutti gli altri e dunque contrario-ostile ad essi, ha "contorni" ben determinati che lo distinguono e allontanano da tutti gli altri e dunque lo contrappongono ad essi, come decreta la formula "*omnis determinatio est negatio*" che Hegel riprende da Spinoza²⁶.

Se fra gli animali il dissidio assume le forme esplicitamente brutali del divorarsi reciproco, fra gli uomini è in qualche modo "addolcito-urbanizzato" dalla possibilità che essi hanno di parlarsi. Il fatto stesso che parlino e si parlino, peraltro, attesta che stanno nella dis-unione e nel contrasto; infatti, se fossero esseri divinamente perfetti, avrebbero gli stessi pensieri-penserebbero il medesimo e non dovrebbero sobbarcarsi la fatica in definitiva umiliante che tocca agli uomini, ciascuno dei quali

²³ Id., *Sguardi*, cit., p. 364.

²⁴ M. Bonaparte, *Chronos, Eros, Thanatos* (1952), tr. it. di M. S. Mazzi, *Eros, Thanatos, Chronos*, Guaraldi, Rimini 1973, pp. 21-39.

²⁵ G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 137-166 (VI. *Tempo e spazio, categorie dell'assurdo*); Id., *Sguardi*, cit., p. 342.

²⁶ Id., *Lettere spirituali*, cit., p. 100.

deve esternare verbalmente i suoi pensieri per informarne gli altri, che ne hanno di diversi dai suoi e, si può dire, rappresentano mondi tutti distinti-separati dal suo²⁷. Distinti-separati e, alla fin fine, incomunicanti col suo; ognuno è d'accordo su tutto esclusivamente con se stesso²⁸, e questo condanna *ab initio* alla vanità i tentativi di persuadere gli altri, ai-coi quali si parla più che altro per ricordare-ripetere a sé e dare sempre migliore nerbo argomentativo e ordine espositivo ai propri pensieri-alla propria posizione, ma senza nessuna seria possibilità di portarli dalla propria parte²⁹. Questo accade perché, oltre all'Essere, anche la Ragione è fratta e disseminata, al punto che si può affermare che esistono tante ragioni quanti sono gli uomini; per dirla riecheggiando Michelstaedter, tutti hanno ragione-hanno delle ragioni ma nessuno ha-è la Ragione. Ciò non toglie che ognuna delle ragioni-posizioni sia vera, inequivocabile, a suo modo "sacra"; Rensi, forse concedendo agli uomini un po' troppa fiducia, esclude condizioni-atteggiamenti di finzione, inganno e autoinganno, e dice a più riprese che ognuno aderisce alla propria posizione appassionatamente e in piena buona fede, facendo quasi tutt'uno con il proprio *Standpunkt*³⁰. Il fatto è, però, che fa parte del "sacro" contenuto di verità di ogni posizione-di ogni ragione la denuncia della falsità di tutte le altre³¹; è così che, drammaticamente e disperatamente, ognuna è al tempo stesso vera e falsa. Lo scettico, infatti, sospende il giudizio, non sceglie; e uno spirito particolarmente raffinato e sincero, foss'anche quello di un filosofo comprensibilmente geloso della propria dottrina, può arrivare a "sentire" e riconoscere perfino in uno stesso momento – un momento in cui assurge a sublime equanimità – la "verità" della propria posizione e di quelle da essa più discordanti, dell'idealismo come del materialismo, dell'empirismo come del razionalismo, del fideismo come dell'ateismo³².

Ma nell'aperto campo in cui si svolgono le dinamiche politico-sociali, al richiamo del quale Rensi è stato tutt'altro che insensibile un po' per tutto il corso della sua vita, occorre sbilanciarsi e *de-cidere* per *fare*, «perché la vita possa proseguire il suo corso»³³. La discussione in cui gli uomini si dicono e mettono a confronto le loro ragioni non può canalizzarsi in una conclusiva decisione *razionale*; non lo può perché la ragione – Proteo dalle mille sfaccettature che deriva la straordinaria potenza che le consente di servire le cause più disparate dall'im-potenza della sua scissione – elabora e offre argomenti ugualmente validi per ogni posizione e quindi anima una discussione potenzialmente interminabile³⁴. Ma una discussione inter-

²⁷ Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 86-87.

²⁸ Id., *Sguardi*, cit., pp. 341-342.

²⁹ Id., *La filosofia dell'autorità*, cit., pp. 67-91 (§7. *L'impossibilità di persuadere*).

³⁰ *Ivi*, pp. 44-50; Id., *Autobiografia intellettuale*, in Id., *Autobiografia intellettuale – La mia filosofia (Lo scetticismo) – Testamento filosofico*, cit., p. 28; Id., *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, cit., pp. 73-75, 95-96; Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo* (1933), a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 145, 157-158.

³¹ Id., *La filosofia dell'autorità*, cit., pp. 201, 203-204; Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 71-72.

³² Id., *Sic et non*, Libreria Editrice Romana, Roma 1911, pp. 9-13; Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. 341.

³³ Id., *La filosofia dell'autorità*, cit., p. 217.

³⁴ *Ivi*, pp. 151-152, 164.

minabile è proprio quello che gli uomini non sono in grado di sostenere né possono permettersi. Pensare e parlare, sempre e solo pensare e parlare, sarebbe nobile, sarebbe l'elevatezza stessa; ma gli uomini non ce la fanno a trattenersi entro l'aureo recinto del discorsivo. Non ce la fanno sia perché il tempo scorre e incalza proibendo, anche in quanto la rende apportatrice di sazietà e noia, la permanenza-cristallizzazione in un unico registro, che in questo caso sarebbe l'alto registro dell'inazione e dell'improduttività, sia perché la competitività, cioè la spinta a sopraffare, che *Physis* infonde in loro fa sì che in realtà, fin dal principio della discussione, non si appaghino di esporre sapientemente e brillantemente i loro argomenti ma mirino a vincere, ad avere il sopravvento. Qualcuno alla fine deve avere ragione e la ha, ma solo in virtù del passaggio a quelle che non a caso si è soliti chiamare le vie di *fatto*, ossia dello sconfinamento nell'area dell'extralogico-dell'extraverbale, quindi della forza/della violenza³⁵. Qualcuno finisce per avere ragione non nel senso che sia riuscito in quell'impossibile che è il dimostrare che la sua posizione è, fra tutte quelle in campo, l'unica razionale o, almeno, la più razionale; infatti, mentre di più orologi che segnano nello stesso momento orari diversi si può stabilire quale "abbia ragione" confrontandoli con quel dato oggettivo e insindacabile che è il moto degli astri, non esiste alcun modulo-parametro obiettivo-extramentale che consenta di individuare quale sia la vera fra più posizioni-visioni divergenti³⁶, così che tutto ciò che possiamo sapere è che al massimo una di esse coglie-"incarna" effettivamente la verità-la ragione³⁷ (una *al massimo, forse* una, perché, per quel che ne sappiamo, potrebbe anche darsi la situazione incresciosa per cui *nessuna* di esse la centri e il mondo sia totalmente disertato dalla verità-dalla ragione, cioè completamente in preda alla *pazzia*³⁸). L'aver ragione di chi finisce per avere ragione è un semplice aver-ragione-di, nel senso in cui si dice che le milizie di un condottiero hanno avuto ragione *di* quelle di un condottiero suo avversario. A dirimere la questione a favore di qualcuno dei dialoganti-contendenti è infatti entrata in gioco la forza/violenza, la lotta in cui si offende anche fisicamente, diciamo pure la guerra; non a caso, Rensi attribuisce un alto valore illustrativo del suo modello di ricostruzione del gioco politico-sociale, secondo cui la forza/violenza interviene dopo-in *seconda e ultima* battuta a troncare la discussione, all'icastico verso della tragedia eschilea *Sette contro Tebe* che suona «la lotta, ultima dea, pon fine alle parole»³⁹.

Lo sguardo penetrante di Rensi coglie come anche le cosiddette democrazie liberali, che si vantano di avere sterilizzato o addirittura espulso dal gioco politico la violenza grazie al ricorso ai "meccanismi" della discussione parlamentare e del voto che la segue, siano profondamente intrise di sopraffazione violenta, la quale

³⁵ *Ivi*, pp. 149-152, 164-165, 213-218.

³⁶ *Id.*, *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 73-77; *Id.*, *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, cit., pp. 82, 86; *Id.*, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., p. 140.

³⁷ *Id.*, *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 77-78; *Id.*, *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, cit., pp. 81-82, 86, 92.

³⁸ *Id.*, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., pp. 139-153 (*Teoria della pazzia*); *Id.*, *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, cit., pp. 78-93.

³⁹ *Id.*, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 69.

si cela appunto nel rituale apparentemente pacato e placato del voto e negli effetti che produce. Infatti il voto, ogni voto, individua una maggioranza e una minoranza, che china il capo e lascia che vengano prese le decisioni e promulgate le leggi gradite alla maggioranza proprio e solo perché, trovandosi in inferiorità di numero e quindi di forza nei confronti di quest'ultima, sa che, se venisse a un conflitto fisico-materiale con essa, avrebbe inevitabilmente la peggio⁴⁰. Nelle democrazie parlamentari, che d'altronde poco differiscono da una dittatura della maggioranza la quale è di fatto in grado di "far passare" tutti i provvedimenti che le garbano, forse non si vede la violenza, ma essa è costantemente sottintesa perché, ogni volta che la minoranza cede alla volontà della maggioranza, ammette implicitamente di essere stata vinta in una lotta che non c'è stata ma è *come se ci fosse stata*. Bisogna peraltro avvertire che Renzi ha tutto il realismo-cinismo che occorre per non chiudersi nell'indignata disapprovazione o addirittura esplodere nell'insurrezione di fronte alla situazione per cui è *necessario* che alla fine qualcosa "diventi" giusto e valga come norma di legge non perché *sia* effettivamente razionale e giusto ma (solo) perché il più forte lo ha *imposto* come tale⁴¹; non è certo *contro* l'autorità, intesa appunto come la forza-prepotenza-violenza che a un certo punto interviene e sparglia a favore di una sola e ben precisa posizione, che Renzi scrive *La filosofia dell'autorità*. Fra i suoi innegabili tratti destreggianti, forse il più notevole anche filosoficamente è la sua preoccupazione che *comunque* una compagine politica si amalgami e si instauri, che un *ordine costituito* si formi, si affermi e duri; anche la semplice possibilità di condizioni rivoluzionarie o anarchiche di instabilità e vacanza di potere suscita in lui un allarme che glielo rende altamente sgradite. Proprio lui, che da grande scettico quale è denuncia l'irrazionalità e la violenza dell'origine e quindi anche della natura dei sistemi istituzionali, sempre in quanto scettico ripropone il monito, proprio dei grandi esponenti della sua scuola filosofica di riferimento fin dall'antichità ellenistica, a uniformarsi al regime politico-statuale in cui ci si viene a trovare per essere nati in un certo luogo e momento storico⁴². Invita al conformismo perché ritiene che, per quanto discutibile possa essere un regime, il male da esso causato sarà comunque verosimilmente minore di quello che porterebbe con sé lo sconvolgimento necessario a destituirlo⁴³; ma soprattutto perché sa che ad avere un'origine e quindi anche una natura irrazionale e violenta sono *tutti* i sistemi istituzionali e, per via di questa maledizione che li sovrasta, il passaggio da uno a un altro diverso non può mai rappresentare un miglioramento *essenziale*⁴⁴.

⁴⁰ Id., *La filosofia dell'autorità*, cit., pp. 109-116.

⁴¹ *Ivi*, pp. 90-91, dove Renzi scrive che «l'irrazionale del puro imperio, della coartazione, della mera autorità è indispensabile» e che «sempre quindi sono necessari atti "d'energia", ossia di violenza e d'autorità».

⁴² *Ivi*, pp. 218-222; Id., *Apologia dello scetticismo* (1926), La Vita Felice, Milano 2011, pp. 117-126; Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., pp. 183-204 (*La «ragione» guida alla pazzia; Razionalismo, idealismo e sovversivismo; Scetticismo, positivismo e conservazione sociale*).

⁴³ Id., *Apologia dello scetticismo*, cit., pp. 123, 126.

⁴⁴ Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., p. 195, dove Renzi scrive che «la critica, condotta fino all'estremo, implacabilmente decisa e radicale (cioè lo scetticismo) riconduce alla conservazione,

3. L'irrazionalità come disvalore

Per quanto ciò possa risultare sorprendente dal momento che Rensi per molti versi è un “discepolo” di Leopardi, sia pure straordinariamente dotato e originale, la tematica della felicità, di cui con l’istinto sicuro del materialista il grande Recanatese riconduceva tutte le forme al piacere fisico-sensuale, e della caccia che l’uomo le dà, con il desolante esito di non raggiungerla mai o tutt’al più di sentirla aleggiare in pochi(ssimi) brevi e intrattenibili istanti, non ha certo in Rensi la centralità che il suo “maestro” le riserva nella propria riflessione e nella propria opera sia poetica che speculativa. Comunque, Rensi offre indicazioni più che sufficienti a chi volesse cercare di stabilire quale sia stato – o meglio, quale *sarebbe stato* – per lui il piacere supremo, il motivo cruciale della felicità o almeno di una piena contentezza. Ce lo rivelano le sue quasi-invocazioni di un ordine *razionale* del mondo e le complementari, accorate esternazioni della profonda delusione, del lancinante dolore che gli arreca il dover constatare e, per il rispetto assoluto dovuto alla verità, esporre dettagliatamente nelle sue opere come il mondo sia, tutt’al contrario, in preda al dis-ordine e in balia del caso⁴⁵. Se gli vogliamo credere, Rensi – l’irriducibile bastian contrario che volle scritta sulla sua tomba la frase-emblema “*Etsi omnes, non ego*”, l’artefice della messa in questione scettico-dialettica di qualunque tesi e posizione, ma in modo particolare di quelle maggioritarie circonfuse dall’aura del potere – sarebbe stato felice più di ogni altro uomo di sottostare, lui insieme al resto del mondo, a una Mente che contenesse in sé e sviluppasse nel reale un piano-un progetto; insomma a un Dio, quindi a un Padrone. L’umiliazione implicata da una simile sottomissione sarebbe stata compensata *ad abundantiam* dal fatto che (gli) avrebbe garantito di vivere nel quadro del rigore e, probabilmente, anche del bene. Ne *La filosofia dell’assurdo* Rensi esprime qualcosa di simile a una *Sehnsucht* per un regime di rigoroso determinismo allorché si trova, per così dire, costretto ad ammettere che «[s]parita la necessità, sparisce anche la razionalità» e che «[i]ndeterminismo, cioè il fatto che il corso sia *in sé, assolutamente* inconoscibile e indeterminabile in precedenza, significa “libertà”, ma, insieme, inscindibilmente, caso, irrazionalismo»⁴⁶. Rensi non ignora che la determinazione e la necessitazione sono sinonimi di stile e dello stile hanno la bellezza, mentre l’in-determinazione e la libertà lo sono di improvvisazione-approssimazione e dell’improvvisazione-approssimazione hanno la scompostezza e la nota di vagamente cialtronesca volgarità. L’uomo, del resto, è sì infervorato dall’idea di libertà e dalla pretesa, tanto boriosa quanto patetica, di essere libero, ma, soprattutto se è filosofo, rivendica anche con forza non minore l’esigenza “loica” che di quanto

giacché mostra che, essendo l’assurdo e l’“ingiustizia” alla radice delle cose e insiti in queste, costituendo l’essenza più profonda del reale, ogni rivolgimento radicale è inutile perché da quella ineliminabile radice ripullulano sempre e inevitabilmente, spostate un po’ più in qua o un po’ più in là, le medesime conseguenze di ingiustizia e di assurdo».

⁴⁵ *Ivi*, pp. 71-73; Id., *Scheggie*, cit., p. 50; Id., *Cicute (Dal diario d’un filosofo)* (1931), in Id., *Diari di un filosofo (1930-1934)*, cit., pp. 110-111; Id., *Scolii*, cit., p. 465; Id., *Frammenti d’una filosofia dell’errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 155-156.

⁴⁶ Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., pp. 177-178.

accade si possa pensare e dire che accade secondo necessità; Šestov rintraccia ad esempio nella prima edizione della *Critica della ragion pura* l'idea che nel soddisfare quell'esigenza consista lo specifico puntiglio della ragione⁴⁷.

Ma il mondo in cui si trova calato resta, secondo Rensi, ben lontano dal venire incontro alla richiesta avanzata dall'uomo e dalla sua ragione, perché è dominato dalla casualità. È vero che gli accadimenti si concatenano secondo la relazione di causa ed effetto e, *dopo* che ha avuto luogo l'accadimento B, ci sembra di poter dire che ha fatto seguito in modo causalmente necessario all'accadimento A che lo ha preceduto; ma la realtà è che, *prima* di concatenarsi con l'evento B, l'evento A *vaga* alla ricerca di un accadimento purchessia a cui "agganciarsi", e sono moltissimi quelli cui potrebbe "agganciarsi" rendendoli suoi effetti altrettanto bene di come alla fine fa con B⁴⁸. Questo mondo in cui tutto (o quasi) è possibile, perché esso non segue il *fil rouge* di alcun determinato piano di sviluppo ma si limita, in ciascuno dei suoi punti, ad abbozzarne in ogni momento uno sotto l'influenza delle azioni causali che tutti i suoi altri innumerevoli punti "sferrano" su di esso, per poi abbandonarlo nel momento successivo, sempre per effetto delle azioni causali che il resto del mondo esercita, a favore di un altro che farà la stessa fine di quello che ha scalzato⁴⁹; questo mondo cui si addice lo scetticismo, quella sorta di filosofia afilosofica la quale si limita a *osservare*-registrare-descrivere i fatti/i fenomeni senza pretendere di dedurre e dimostrare, perché esso è privo di una *ragione essenziale* e, come già aveva teorizzato Leopardi⁵⁰, quello che in esso (c')è avrebbe potuto anche non esser(c) o essere altrimenti da come è, il che equivale a dire che (c')è ed è come è semplicemente per la non-ragione che (c')è ed è come è⁵¹; questo mondo in cui non viene tributato alcun rispetto alle cose che vi sono e vi accadono (né ovviamente alle proposizioni che le dicono-le enunciano), perché nessuna di esse è oggetto di una *elezione* da sempre sicura bensì ciascuna deve sottostare a un "ballottaggio" con altre ugualmente possibili, un "ballottaggio" che vince accidentalmente e avrebbe potuto benissimo perdere; questo mondo non merita esso stesso di venire preso sul serio e rispettato. La sua radicale irrazionalità e "sgangheratezza", che ne fa all'incirca il contrario del mondo tutto Spirito e costantemente allo zenit della Ragione-Verità di cui straparano trionfalisticamente-sbruffonescamente Croce e Gentile (l'insistenza sul motivo irrazionalistico è il *Leitfaden* del pensiero rensiano anche perché risulta ottimamente funzionale a una diretta, strenua contrapposizione agli assunti peculiari di quei due, che

⁴⁷ L. Šestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (1936), tr. it. di E. Macchetti, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, a cura di G. Tiengo ed E. Macchetti, Bompiani, Milano 2009, p. 133.

⁴⁸ G. Rensi, *Le aporie della religione* (1932), a cura di G. Invernizzi, La scuola di Pitagora, Napoli 2017, pp. 175-192; Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 167-172, 185-188.

⁴⁹ Id., *Le aporie della religione*, cit., pp. 181-182; Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 167-169.

⁵⁰ G. Leopardi, *Zibaldone*, 1341-1342 (18 luglio 1821), 1613 (2 settembre 1821), 1616 (3 settembre 1821).

⁵¹ G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, cit., pp. 29-39; Id., *Le aporie della religione*, cit., pp. 185-187; Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., pp. 165-166; Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 61-62.

sono i dittatori delle lettere filosofiche italiane nel periodo in cui Renzi è attivo e, come tali, i suoi principali referenti polemici), è – come Renzi dice chiaro e tondo – un fattore di grave s-valorizzazione che induce a dare ragione al Mefistofele goethiano, il quale presenta se stesso come lo spirito che sempre nega perché non esiste al mondo alcunché che non sia degno di andare a fondo ed essere tolto e di cui non si debba dire che sarebbe stato meglio non fosse mai esistito⁵². Un mondo del genere, fra s-pregevole e risibile, si espone al ludibrio di chi voglia giudicarlo, e noi intuivamo che Renzi sarebbe d'accordo con chi affermasse che nessuno lo tratta come effettivamente merita quanto gli italiani così come li presenta Leopardi nel suo *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, ossia come il popolo più cinico di ogni altro che ride sfacciatamente e sprezzantemente di tutto e di tutti⁵³; tuttavia, per arrivare a “ricongiungersi” con il riso del “*Democritus omnium derisor*” che domina la stampa di Salvatore Rosa tenuta quasi amorevolmente da Renzi vicino al suo tavolo di lavoro⁵⁴, ossia per raggiungere l'altezza e la drammaticità di un ridere del tutto-della totalità, il ridere di tutto e di tutti di cui gli italiani sono campioni dovrebbe perdere quella nota di vacua ribalderia e di meschina trivialità che Leopardi vi ravvisa e sostituirla con una venatura di mestizia, di malinconia o di disperazione.

Il fatto che il mondo sia risibile non gli impedisce affatto di essere atroce. Mancando completamente di una guida razionale e/o buona, non può stupire che sia il luogo terribile fondato sul sistematico assassinio in cui vige l'infame imperativo “uccidere o morire”⁵⁵. Per alimentarsi, cioè per mantenersi in vita, è indispensabile toglierla, cioè uccidere; anche il vegetariano uccide, perché, per lavorare il campo dove intende coltivare i vegetali cui vuole limitare la sua dieta per astenersi dal sopprimere vite, sopprime le vite alacremente operose di moltitudini di insetti che in quel campo hanno costruito le loro ordinate città⁵⁶. Tutto è inesorabilmente relato con tutto, tutto è sventuratamente vicino a qualcosa o a qualcun altro, tutto è troppo comunicante con altro perché anche il più moderato “allargarsi” e affacciarsi fuori dal punto che si occupa, anche il minimo fare, anche il fare scaturente dalle migliori intenzioni, non si risolve sempre fatalmente in un fare qualcosa a qualcuno o a qualcosa, quindi in definitiva a fargli (del *male*. L'Essere è di per se stesso criminale-il crimine⁵⁷. Né potrebbe essere diversamente, dato che ogni (ess)ente mira ad autoaffermarsi espandendosi, non fa che autoaffermarsi espandendosi, è

⁵² Id., *Apologia dello scetticismo*, cit., pp. 69-70.

⁵³ G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani* (1824), a cura di M. Moncagatta, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 57-59.

⁵⁴ G. Renzi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 224.

⁵⁵ Id., *Sguardi*, cit., pp. 361-362, 364; Id., *Scolii*, cit., p. 482; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 127-129; Id., *Poemetti in prosa e in verso*, Istituto Tipografico Editoriale, Milano 1939, p. 100 (*Di Chi la colpa?*).

⁵⁶ Id., *Sguardi*, cit., p. 361; Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 94-95.

⁵⁷ Id., *Scolii*, cit., p. 385; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 128.

autoaffermazione attraverso l'espansione di sé⁵⁸. In ogni suo anche minimale fare o dire, perfino in ogni suo impercettibile respiro e sospiro, ogni (ess)ente esprime-canalizza-cerca di soddisfare il suo *desiderio*, che è desiderio di autoaffermarsi e di autoespandersi a ineluttabile scapito degli altri-di tutti gli altri e quindi è di per se stesso peccato⁵⁹, o – come preferiremmo dire evitando, diversamente da Rensi, di ricorrere a un termine così compromesso con la religione – attentato, danno, violazione. Mentre tutta una corrente del pensiero novecentesco e attuale, che nel complesso trova in Deleuze il suo araldo principale, si sdilinque in più o meno eccitati omaggi al desiderio, di cui quasi mitizza la presunta innocenza e la quasi-sacertà che lo renderebbero degno di essere assecondato quanto più possibile, Rensi vede con chiarezza e non si astiene dal denunciare che cosa esso in effetti è: l'impulso che spinge ogni (ess)ente a perseguire una sua linea di condotta (forse non è eccessivo dire: un suo progetto) intesa a realizzare il suo vantaggio e il suo bene, che – in modo più o meno evidente e per linee più o meno dirette – è *eo ipso* lo svantaggio e il male dell'altro-degli altri (ess)enti.

Abbiamo adoperato i termini “attentato”, “danno” e “violazione”, ma non “colpa”, perché nessun (ess)ente è libero di essere o non essere abitato e indirizzato dal desiderio, nessuno può scegliere di esplicitarlo o non esplicitarlo nel proprio comportamento, nessuno può metterlo “a distanza” da sé e “oggettivarlo” al punto da scrollarlo da sé ed emanciparsene, al punto da guarirne; ognuno *deve* continuamente portarlo in sé, con sé e su di sé. Lo sa bene anche il casualista e anti-necessarista Rensi, come dimostra nell'intenso aforisma in cui descrive e riflette sull'apparentemente compiaciuta crudeltà con cui un gatto “gioca” con un topo prima di divorarselo e conclude che non gliela si può addebitare a colpa perché «non può a meno di agire così»⁶⁰; ma ancor meglio lo dimostra nella pagina in cui, a costo di contraddire la sua fondamentale opzione gnoseologico-ontologica a favore della casualità e dunque in definitiva anche della libertà, riconosce che dovremmo smetterla di porre una differenza sostanziale fra il male che ci viene fatto da agenti naturali – ad esempio la distruzione causata da un terremoto o da un'eruzione vulcanica, contro i quali giustamente riteniamo inutile e, ancor prima, insensato inveire come contro dei colpevoli invocandone la “punizione” – e quello che ci arrecano gli uomini, perché la verità (una verità all'altezza della sapienza di Spinoza) è che anche questi ultimi operano come cieche, fatali forze naturali impossibilitate ad agire diversamente da come agiscono⁶¹.

Che il mondo sia talmente “materiato” e penetrato di assurdo e di male che, per emendarlo, non basterebbe “amputarne” alcune parti ma bisognerebbe

⁵⁸ Id., *Scolii*, cit., pp. 391-392.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 388-389; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 127-128.

⁶⁰ Id., *Sguardi*, cit., p. 362; Id., *Poemetti in prosa e in verso*, cit., p. 102 (*Di Chi la colpa?*), ora riproposto in Id., *Di Chi la colpa?*, a cura e con un saggio di M. Fortunato, La scuola di Pitagora, Napoli 2015, p. 5 (corsivo nostro).

⁶¹ Id., *Impronte (Pagine di diario)* (1931), in Id., *Diari di un filosofo (1930-1934)*, cit., pp. 213-214.

“espiantarlo” nella sua totalità⁶²; che ognuno degli assetti nei quali di volta in volta le cose si presentano sia negativo e profondamente insoddisfacente; queste tristi verità appaiono a Rensi confermate dal “fenomeno” stesso della storia, dal fatto puro e semplice che esista uno svolgimento storico. “Facendo” storia, continuamente “voltando pagina” col procedere da una fase storica a una successiva, gli uomini secondo Rensi fuggono ogni volta dalla “faccia” che la realtà è venuta ad assumere, perché essa è sempre dolorosa, iniqua e inappagante per loro; l’uomo assomiglia a un malato cronico che, cambiando sempre di nuovo la sua posizione, tenta vanamente di spegnere o almeno di lenire il suo dolore⁶³. Certo, quest’idea rensiana che gli uomini pro-muovano la storia e i suoi cambiamenti pecca di un soggettivismo e di un volontarismo abbastanza ingenui: come non vedere, infatti, che gli uomini non tanto vogliono quanto piuttosto *devono* muoversi-spostarsi-storicizzarsi, trascinati come sono nella e dalla fiumana del tempo, costretti come sono ad *andare avanti* anche nei rarissimi momenti nei quali, sia pure sempre più o meno fallacemente, sembra loro di avere raggiunto la giusta “centratura” e di stare nella *perfectio*? Più filosoficamente smaliziata è la posizione assunta da Schopenhauer nel passo, che Rensi peraltro non manca di citare⁶⁴, in cui, accordando il potere dell’iniziativa a quel fattore trans-soggettivo e impersonale che è il tempo, scrive che esso non smette mai di scorrere perché in esso non accade mai qualcosa che abbia abbastanza valore da farvelo arrestare.

Molto interessante è l’osservazione rensiana secondo cui, ogni volta che l’uomo abbandona un assetto storico-politico-sociale, lo fa tenendo sotto gli “occhi della mente” l’*immagine* di un altro nuovo assetto verso cui si proietta e che gli appare assolutamente buono o perlomeno nettamente preferibile a quello che si lascia alle spalle; ma, per via di qualcosa di simile a un maligno incantesimo, esso appare-è buono e bello soltanto fino a quando resta appunto pura immagine e idea-progetto ancora irrealizzata, ossia finché rimane un *futuro*, mentre, dopo che ha assunto concreta realtà-dopo che si è tramutato in un *presente*, smarrisce tutta la sua positività e tutto il suo *charme* e ingenera la profonda delusione e la critica demolitrice che innescano il processo che farà sì che anch’esso venga superato-tolto⁶⁵. Il precipitare da buono a cattivo del nuovo assetto storico-politico-sociale nel momento in cui passa da ideazione a realtà offre a Rensi l’occasione per avanzare la provocazione con cui “capovolge” Hegel asserendo che ciò che è reale è irrazionale e ad essere razionale è solo l’irreale (nella fattispecie, il puramente ideale-ideativo non ancora reale)⁶⁶. È a dir poco probabile che quest’insieme di considerazioni rensiane sia fortemente debito-

⁶² Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., pp. 131-133.

⁶³ *Ivi*, pp. 118-121; Id., *Le ragioni dell’irrazionalismo*, cit., pp. 107-108.

⁶⁴ Id., *Scolii*, cit., p. 394.

⁶⁵ Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., pp. 119-120; Id., *Le aporie della religione*, cit., pp. 126-127; Id., *Impronte*, cit., pp. 172-173.

⁶⁶ Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., p. 120; Id., *Impronte*, cit., pp. 172-173.

re della brevissima, folgorante annotazione dello *Zibaldone*⁶⁷ in cui Leopardi avverte che il presente, ogni presente, delude perché la concezione che ne ha soggettivamente l'uomo non può discostarsi da quello che esso effettivamente-oggettivamente è, dalla (sua) realtà-verità che è per definizione brutta; insomma, mentre il passato e il futuro si danno solo e sempre come *imago*, un' *imago* su cui la mente dell'uomo "lavora" facendone qualcosa di più vago e accattivante rispetto a ciò che il primo fu quando fu (un) presente e il secondo sarà quando diverrà a sua volta (un) presente, proprio l'incombere invasivo e dominante che il presente ha in quanto *in-stans*/in quanto im-manente impedisce che l'uomo possa migliorarlo *in imagine*, ossia che possa forgiarne e degustarne una *visione altra* da quel poco, brutto e male che esso è realmente. In fondo, le riflessioni svolte da vari autori circa il calo di entusiasmo e di soddisfazione che la fase di istituzione e consolidamento di un nuovo ordine fa segnare rispetto al momento in cui si prepara e si "sogna" la rivoluzione che lo renderà possibile e anche al momento in cui la si sta facendo, possono essere considerate corollari di quell'illuminante annotazione leopardiana.

4. *Miserabili vincenti*

In un mondo il cui "cuore" ontologico è nero e marcio, è normale che pululino e prosperino individui cattivi – cioè *captivi*, prigionieri di uno o più vizi – delle risme più disparate: gli avidi, gli avari, i prevaricatori, i vili, gli adulatori, gli opportunisti, gli arrampicatori senza scrupoli, i voltagabbana, i traditori. Essi rendono l' "atmosfera morale" generale così mefitica da dare a Rensi la certezza di non essere fatto per un simile mondo e da indurlo a pensare al congedo da esso, ovvero alla morte, come al solo possibile sollievo⁶⁸. Non pochi degli "schizzi" di miserabili presenti nelle pagine di Rensi riguardano figure operanti nel "teatro" della politica, che su di lui esercitò un'attrazione non indifferente e che in qualche misura fu anche da lui personalmente frequentato in alcuni periodi della sua vita. Nelle sue posizioni apicali accade spesso di trovare vere e proprie canaglie; Rensi constata amaramente come i rapporti quantitativi fra il bene (o almeno il non deteriore) e il male siano tali che, per ogni governante onesto e assennato come Galba (guarda caso, finito assassinato pochi mesi dopo essere salito al trono), si danno tantissimi despoti crudeli o anche dementi del genere di Falaride e Caligola⁶⁹. Naturalmente, sveltano per potere orrorifico quei personaggi che, nell'arco di tempo più o meno lungo in

⁶⁷ G. Leopardi, *Zibaldone*, 1521-1522 (18 agosto 1821).

⁶⁸ G. Rensi, *Sguardi*, cit., p. 372; Id., *Scolii*, cit., pp. 487, 490; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 153.

⁶⁹ Id., *Scolii*, cit., pp. 386-387; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 114-116. Si vedano anche Id., *Scolii*, cit., pp. 476-477 e Id., *Poemetti in prosa e in verso*, cit., pp. 51-52 (*Così parlò Diagora*), ora riproposto in Id., *Di Chi la colpa?*, cit., pp. 11-13.

cui hanno impugnato lo scettro del comando, si sono esplicitati come mostruose macchine distruttive, come autentici flagelli dell'umanità di cui hanno diradato i ranghi causando la morte di decine o centinaia di migliaia, se non di milioni, di persone. Si percepisce il piacere con cui Rensi ricorda che solo attraverso semplificazioni, fantasiosi "aggiustamenti" di episodi biografici, menzogne e vere e proprie invenzioni è stato possibile costruire il mito positivo, ad esempio, di Napoleone⁷⁰, uno dei più feroci fra questi tiranni sanguinari spesso inclusi nella galleria di quelli che solo per via di una concezione completamente deviata della grandezza, lucidamente denunciata da Simone Weil⁷¹, gli uomini sono soliti chiamare i grandi della storia e della terra.

Ma le virtù più squisite del suo acume critico-polemico e della sua capacità di giusto disprezzo Rensi le riserva alla "fenomenologia" di un tipo umano che desta forse più di ogni altro la sua ripugnanza: il trasformista-voltagabbana. L'io, preso nella sua aseità e "nudità", è poca, vile e trascurabile cosa, praticamente un guscio vuoto. Per elevarsi ad essere qualcosa-qualcuno, per acquisire un "contenuto", deve innamorarsi e farsi testimone di qualche grande valore o ideale, deve sposare delle grandi *idee*, fra cui possono ovviamente rientrare anche alcune importanti, generose idee politiche; solo quando e in tanto in quanto passa a militare-vivere per qualcuna di queste idee, anzi solo quando e in tanto in quanto passa a identificarsi con esse-a *esserle*, e quindi in certo senso scompare in esse, assume una sua sostanza e una sua dignità⁷². Ebbene, il trasformista-voltagabbana – ma potremmo dire anche, con parola più sferzante, il rinnegato – è il personaggio, sconcertante fino al paradossale, che per un periodo abbraccia determinate idee politiche e parla e agisce in quanto membro del partito che ne è alfiere e rappresentante ma, quando la fortuna di quelle idee e quindi anche di quella parte politica declina a vantaggio delle idee e della parte politica contrarie, come per magia si scopre fautore delle posizioni che fino a poche settimane od ore prima avversava e con la massima disinvoltura salta dalla parte opposta della barricata. Un soggetto del genere, comportandosi così, è sempre vittorioso, sta sempre dalla parte vincente; ma paga questo suo stare sempre dalla parte "giusta" con la sua perfetta in-consistenza, perché chi, sia pure in momenti diversi, si riconosce (o almeno, dice di riconoscersi) in certe idee tanto bene come in quelle contrarie non aderisce in realtà né alle prime né alle seconde, non si è mai realmente "transustanziato" né nelle une né nelle altre, e dunque è sempre rimasto e sempre rimarrà un io desolantemente vuoto, per non dire nullo. Ed è come tale che vince; il che equivale a dire che, vincendo permanentemente lui, a vincere permanentemente è (un) nessuno. Qualora poi si volesse credere che nelle idee cui ha aderito in prima battuta e

⁷⁰ Id., *Scheggie*, cit., pp. 24-26, 29-34.

⁷¹ S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (1949), tr. it. di F. Fortini, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990, pp. 198-216.

⁷² G. Rensi, *Scheggie*, cit., pp. 56-57; Id., *Lettere spirituali*, cit., p. 209.

che hanno determinato la sua iniziale scelta partitica si sia veramente e sinceramente im-medesimato, allora si dovrà concludere che, pur di permanere “al sole”, nel suo “secondo tempo” paga il prezzo altissimo, devastante di parlare e agire contro (il suo vero e profondo) se stesso⁷³.

Il caso del trasformista-voltagabbana, che è quello di un io vuoto, non deve far dimenticare che però, per Rensi, la disgraziata *origo* di ogni male etico e comportamentale è da ricercarsi nell'implementazione, nell'“enfiagione” dell'io; d'altronde, a ben vedere, anche il trasformista-voltagabbana, nella misura in cui mira a risultare sempre vincente, “si allarga” e, pettoruto gallo, gonfia il suo io (cioè il suo niente). “Allargarsi” è la parola che rivela forse meglio di ogni altra il triste segreto della cattiveria umana. Rensi rileva come Platone sapientemente ascriva alle peggiori figure di prevaricatori e malvagi in cui ci si imbatte nei suoi dialoghi la pecca della *pleonexia*; e il verbo greco *pleonektein* significa eccedere occupando più spazio del dovuto, sgomitare scompostamente e sconfinare dai propri limiti per arraffare tutto l'arraffabile, insomma – appunto – allargarsi, in senso tanto metaforico quanto letterale⁷⁴. Ne risulta con sufficiente chiarezza che cattiveria e volgarità, male e brutto, *convertuntur*. Volgare, e quindi eticamente deplorabile, è ogni sottolineatura-enfaticizzazione-accentuazione del proprio io; segno di stile e di autoconsapevolezza, e quindi eticamente apprezzabile, è ogni limitazione-ridimensionamento-minimizzazione del proprio io⁷⁵. Se i più, per non dire la quasi totalità degli uomini, vivono continuamente “allargandosi” per imporsi, facendo retorica di se stessi e, soprattutto, perseguendo con cura giudiziosa e caparbia il proprio interesse egoistico, l'ultima parola dell'etica di Rensi, contenuta essenzialmente nel testo postumo *La morale come pazzia*, propugna invece una morale aristocratica e ir-razionale, quella testimoniata con il loro esempio dai pochi(ssimi) che, guidati da un impulso tanto irragionevole quanto irresistibile, quasi fossero trascinati dalla magnanimità di un sovrappiù di energia da spendere anche a costo di sconfinare nell'aperto autolesionismo, hanno sposato contro ogni loro interesse una causa perdente – e, in quanto tale, quasi sempre buona e giusta nel mondo cattivo che di norma premia il peggio e i peggiori – e per essa sono arrivati grandiosamente a sacrificarsi anche fino all'immolazione di sé⁷⁶. Perdere e perdersi fino a dissolversi è il solo bene possibile nel mondo basso e sbagliato in cui affermarsi e vincere è male perché significa dimostrarsi beniamini della realtà e porsi in consonanza con la sua “tonalità” ontologica ed etica, che è irrimediabilmente negativa.

⁷³ Id., *Impronte*, cit., pp. 211-212. Si veda anche Id., *Lettere spirituali*, cit., pp. 217-219.

⁷⁴ Id., *Motivi spirituali platonici*, Gilardi e Noto, Milano 1933, pp. 182-185.

⁷⁵ Id., *Lettere spirituali*, cit., pp. 51-53, 152-154; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 155.

⁷⁶ Id., *La morale come pazzia* (1942), Castelvechi, Roma 2013, pp. 95-101 (*Lineamenti di una morale come pazzia*). Si veda anche Id., *Testamento filosofico*, in Id., *Autobiografia intellettuale – La mia filosofia (Lo scetticismo) – Testamento filosofico*, cit., pp. 211-225.

5. *Scherzi del tempo*

Sul mondo risibile risuona – volgare, trionfatore, terribile – lo sghignazzo del tempo. In Rensi, nessuna pateticamente illusionistica pretesa à la Nietzsche di far passare per inebriante benedizione quella che è maledizione e presa in giro, nessun grottescamente estatico vezzeggiamento del «valore di ciò che è più breve e fugace, il seducente scintillio dorato sul ventre del serpente vita»⁷⁷. In Rensi si dicono le cose come stanno, si dice che il *tempus edax* altera prospettive e giudizi e storpia, sconcia, umilia, alla fine annienta tutto quel che “tocca”: cioè, tutto. La sua azione ribaltante e dissolutrice, che culmina nella finale effrazione assassina della morte, si esercita ampiamente già durante la vita dell’uomo, e prosegue anche dopo la sua morte. Non c’è risultato, non c’è ottenimento di cui l’uomo, dopo averlo agognato e perseguito pensandolo come completamente e definitivamente appagante e quindi in qualche modo come conclusivo, non debba scoprire, subito o quasi subito dopo averlo conseguito, che è ben lungi dal possedere il quasi nirvanico potere appagante-applacante da lui attribuitogli, che tutto sommato comunica un senso di vuotezza, delude e annoia, e che può tutt’al più rappresentare, come del resto qualunque “segmento-tassello” della vita eccettuata la morte (ammesso che della morte, che la chiude e la distrugge, sia lecito parlare come di un momento della vita), una tappa, un episodio di passaggio che funga da “trampolino di lancio” verso un’ulteriore “evoluzione”, verso qualche nuovo più pretenzioso “successo”, verso un *oltre* destinato peraltro a produrre gli stessi effetti e a venire a sua volta irreversibilmente gettato alle spalle⁷⁸. Ma c’è di più: poiché per via della sua immersione nel tempo e nell’impermanenza ogni individuo è in realtà “individuo”, ossia poiché ciascuno – come forse nessun autore ha “sentito” e detto in modo più profondo di Proust – ha-vive-è almeno tanti sé quante sono le età che attraversa, dal tempo l’uomo è indotto-ridotto a disapprovarsi fino al punto di ridere di-su se stesso, di un riso non meno esterrefatto e atterrito che divertito. Infatti, il giovane attorno ai vent’anni, a cui preme pressoché esclusivamente intrecciare relazioni amorose e vivere esperienze erotiche, guarda come ad un estraneo buffo e incomprensibile al proprio se stesso di una decina d’anni prima, il cui sogno supremo era quello di avere la stanza stipata di dolci e di giocattoli; ma il giovane intento principalmente-soltanto ad amareggiare parrà più o meno un ridicolo e inspiegabile perdigiorno a colui stesso che lo fu, quando, divenuto un cosiddetto uomo fatto trenta-quarantenne, vivrà letteralmente per fare carriera e/o affari⁷⁹. Così, di autorinnegamento

⁷⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971, p. 11 (9 [26]).

⁷⁸ G. Rensi, *Le aporie della religione*, cit., pp. 97-102.

⁷⁹ Id., *Lettere spirituali*, cit., pp. 185-188; Id., *Critica della morale*, cit., pp. 27-28, 116-117; Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., p. 122; Id., *Le antinomie dello spirito*, Società Libreria Editrice Pontremolese, Piacenza 1910, pp. 152-153.

in autorinnegamento, a dare il solo giudizio attendibile su se stesso/sui vari sé che è successivamente stato sarà forse solo il vecchio ormai pago di trascorrere molte delle sue ore seduto a fissare il cielo e gli alberi⁸⁰, il quale vedrà l'intero "*corpus*" della sua vita vicina a finire come un percorso in qualche modo aberrante⁸¹ che ha procurato a lui e agli altri molto dolore, come una lunga e strana deviazione senza alcun vero senso la cui vacuità è stata almeno pari al mediocre strepito che ha prodotto, insomma come un errore e un abbaglio. Non a caso, Rensi sceglie di dare il nome omerico di *ulos oneiros*=funesto abbaglio all'imbarazzante e sinistro effetto di necessaria, strutturale "illusione ottica" che ci forza a ritenere ogni volta l'irrinunciabile fulcro e significato della nostra vita ciò in cui siamo affaccendati e ciò verso cui ci stiamo protendendo con tutte le nostre forze e con tutto il nostro impegno, per poi farlo oggetto, in una fase anche immediatamente successiva, di un ridimensionamento liquidatorio e amaramente irridente⁸².

Il tempo continua il suo micidiale lavoro falciante anche *post mortem*, smangiando e alla lunga, nella stragrande maggioranza dei casi, distruggendo il ricordo-la memoria, cioè la sola cosa significativa che resta del defunto dopo la sua "uscita dal mondo" (quell'uscita dal mondo in occasione della quale, secondo Rensi, un uomo dotato di sensibilità etica non può non avere stampato sul suo volto un segno di riprovazione e di sdegno per ciò che ha visto e subito durante la vita che sta lasciando⁸³). Quella sorta di *damnatio memoriae* che il tempo perpetra colpisce tanto i cosiddetti uomini comuni quanto le cosiddette celebrità; sia gli uni che le altre vanno incontro a quella che Rensi chiama la seconda morte⁸⁴. Dell'uomo comune viene meno la memoria, e quindi egli è completamente an-nientato e in certo senso è come non (ci) fosse mai stato, in tempi comunque brevi⁸⁵: se non già quando muore l'ultima persona rimasta in vita fra quelle che lo hanno conosciuto e frequentato, almeno quando muore l'ultima persona rimasta in vita fra quelle che almeno ne hanno sentito parlare o lo hanno sentito nominare da qualcuno che lo ha conosciuto (o da qualcuno che a sua volta ne abbia sentito parlare da chi lo ha conosciuto). Quanto alle celebrità, la loro gloria, riguardata dal punto di vista della totalità del tempo e dell'Essere, è comunque effimera quanto la «striscia di bava che lascia dietro di sé la lumaca su di un muricciolo campestre»⁸⁶. Fra l'altro, le celebrità morte non riposano nella quiete ma lottano duramente fra loro per sopravvivere nel

⁸⁰ Id., *Sguardi*, cit., p. 368; Id., *Lettere spirituali*, cit., p. 87.

⁸¹ Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 131.

⁸² Id., *Scolii*, cit., pp. 418-421; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 76-78.

⁸³ Id., *Scolii*, cit., pp. 488-489; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 153.

⁸⁴ Id., *Scolii*, cit., p. 453; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 142-143.

⁸⁵ Id., *Impronte*, cit., pp. 234-235, 235-236.

⁸⁶ Id., *Scolii*, cit., p. 478.

ricordo. Per esse esiste quasi un “borsino” della fama; il loro “indice di gradimento e di rammemorazione” può significativamente variare nel tempo, fino a condannarne molte ad una obsolescenza-dimenticanza radicale. Qualcuna muore in odore di essere il *non plus ultra* o quasi dell’ambito in cui ha svolto la sua attività, ma poi, nel tempo, si segnalano ed eccellono altri che la fanno precipitare nell’anonimato dei piani bassi di un’ideale “classifica” del settore⁸⁷. Ma, soprattutto, qualcuna ha la sua notorietà legata a qualche episodio storico che, dopo avere suscitato passioni anche vivissime ed essere stato sulla bocca di tutti o almeno di tanti nel periodo immediatamente successivo al suo accadere, viene poi via via avvolto e praticamente cancellato dal disinteresse generale, al punto che, se le è stata intitolata una via o una piazza, la celebrità in questione, di cui nessuno ricorda più chi sia stata e che cosa precisamente abbia fatto, in qualche modo smarrisce la sua personalità umana “diventando” la via o la piazza che porta il suo nome perché nelle conversazioni della gente esso fa capolino ormai sempre e solo preceduto dalla parola “via” o “piazza”⁸⁸.

Particolarmente tristi sono appunto i casi di fatti che, quando sono avvenuti e per un certo periodo anche dopo essere avvenuti, sono stati al centro delle discussioni e hanno mosso sentimenti anche molto accesi di tanti, fino a dare magari l’impressione di avere segnato un’epoca, ma poi, a partire da un certo momento, non hanno più detto niente a nessuno, non hanno destato più alcun interesse se non a titolo di “cimeli” affondati in una lontananza temporale sempre più grande e come tali capaci tutt’al più di solleticare una blanda, quasi oziosa curiosità antiquaria. «*Obstructae strage corporum viae*»: così, con la sua consueta formidabile capacità di sintesi, Tacito “fotografa” gli effetti tremendi della battaglia che doveva decidere la questione del primato fra Ottone e Vitellio, entrambi pretendenti al trono imperiale romano⁸⁹. Al suo svolgersi, quella battaglia è naturalmente stata l’assoluto *clou* della “cronaca” di quel momento storico, ha determinato incontenibili entusiasmi così come strazianti cordogli, ha diviso il popolo in due fazioni irriducibilmente opposte ciascuna delle quali riteneva di essere dalla parte della ragione e della giustizia e tacciava l’altra di irragionevolezza e di iniquità con una partecipazione, con un’intensità tale da spiegare come sia potuto restare morto sul campo un numero così spaventosamente alto di combattenti. Ma ora, oggi, a chi importa più di quell’evento? Chi ne parla più con passione anche solo per pochissimi minuti? Chi prova più anche solo l’ombra delle passioni che fece avvampare, passioni forse guaste e malsane ma comunque tali da attribuirgli un qualche *significato*? Chi si attarda ancora a cercare di distinguere quali fossero “veramente” nella ragione e quali nel torto fra i belligeranti? Anzi, più radicalmente: chi mai ricorda ancora che quella cruentissima battaglia

⁸⁷ Id., *Scolii*, cit., pp. 396-397; Id., *Frammenti d’una filosofia dell’errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 143.

⁸⁸ Id., *Scolii*, cit., p. 396; Id., *Frammenti d’una filosofia dell’errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 144.

⁸⁹ Id., *Le aporie della religione*, cit., pp. 156-157.

Giuseppe Rensi: un *j'accuse* contro il reale

c'è stata? Com'è stato osservato, una tragedia cui si aggiunga tempo si trasforma-degrada in commedia (si potrebbe anche dire, più conformemente alla cupezza delle considerazioni di Rensi: in penosa, insignificante farsa). Ma il punto è che non solo quella battaglia documentata da Tacito, ma assolutamente *ogni* accadimento rimane sepolto sotto innumerevoli, spessissimi, pesantissimi strati di tempo; il tragico o, se si preferisce, l'atroce-comico è che non esiste un solo fatto che non sia destinato a rimanere schiacciato sotto immani coltri di tempo, il quale – spietato solvente – livella nell'uguale annientamento tutto quanto finisce sotto di lui, il giusto e l'ingiusto, il vero e il falso, il nobile e l'infame, il poco di buono e il molto di cattivo che accade nel mondo⁹⁰.

⁹⁰ Id., *Scolii*, cit., pp. 466, 484.



Pasolini “riformista”? Un’ipotesi di lavoro

Luca Basile (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)

luca_basile@alice.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 18/2/2018 – Accettato il 30/03/2018 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: Pasolini as a “reformist”? A working hypothesis

Abstract: The work attempts to outline a critical interpretation of the theoretical-ideological implications found in Pasolini’s work, starting from his commitment as polemicist and civic observer. The goal is to bring out the dual profile of his position, which, while cultivating the aestheticizing cult of the literary tradition and the intellectual role, appeared able to propose great metaphors of the change of the Italian ruling class, endowed with of particular historical-political effectiveness. Hence the urgency to approximate the problematic connection with Marx and Gramsci, carrying out an articulated research path.

Keywords: Pasolini, Gramsci, mediation, intellectuals, history, Italy.

Sommario: 1. Fuori dalla mediazione, rinviandovi; 2. Quale ruolo del PCI dopo il ’68?; 3. Sguardi oltre il ’68

1. *Fuori dalla mediazione, rinviandovi*

Ben pochi sono stati i tentativi di inquadrare compiutamente la figura di Pier Paolo Pasolini nella vicenda storico-politica del secondo dopoguerra¹, o di fissarne il contributo ideologico e di pensiero complessivo². In questa sede ci limiteremo a suggerire alcuni spunti in tale direzione, eventualmente approfondibili tramite in una ricerca più vasta. Lo faremo adottando un’ottica apertamente

¹ Cfr. in questo senso T. Baris, *Pasolini giornalista*, in *Gli intellettuali nella crisi della Repubblica 1968-1980*, Viella Roma 2016, pp. 199-218; e A. Asor Rosa, *Verso l’Apocalisse (l’ultimo Pasolini)* in Id., *Novecento primo, secondo e terzo*, Sansoni, Firenze 2004, pp. 483-496.

² Cfr., fra gli altri, G. Marramao, *Tempo ‘pagano’ e tempo ‘cristiano’ in P.P. Pasolini*, in Id., *Potere e secolarizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 278-283; R. Esposito, *Il pensiero vivente – Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, pp. 196-206.

gramsciana, e, dunque, orientata dalla prospettiva dello ‘storicismo assoluto’³ e dall’approccio alla *questione politica degli intellettuali* perseguita all’insegna dell’impianto categoriale della filosofia della prassi⁴. Impostazione che necessita ancor oggi di esser adeguatamente emancipata dalle numerose incrostazioni che, per ragioni storicamente determinate, ne hanno profondamente segnato i termini della ricezione⁵.

Se si sceglie una simile angolatura visuale, il ruolo di Pasolini rivela un carattere ancipite. Cerchiamo di spiegarci. Certo egli risulta essere stato un autore fortemente condizionato, in tutto lo svolgimento dell’opera, da un’esplicita propensione a idealizzare in via estetizzante la tradizione letteraria in quanto intrinseca depositaria di valori ‘imperituri’, sottratti alla svolgimento storico, – almeno nella misura in cui, stando a codesto piano di discorso, al loro insieme succederà, tendenzialmente, un’età di mutamento antropologico tale da indurre la totale presa di distanza dall’‘umano’⁶. Presa di distanza che il poeta avverte⁷, e la cui riconoscibilità sarà vista culminare nell’ avvento del cosiddetto ‘neocapitalismo’ dei consumi, configurato come in grado di sradicare ogni istanza religiosa, di estinguere l’‘innocenza’ dei corpi, omologandoli e livellandoli al di sotto di un potere indifferenziato. Qui sta – potremmo dire – il drammaticissimo esito del ‘populismo’ pasoliniano, contrassegnato – aggiungiamo – da una sorta di ‘neogramscismo’ in gran parte lontano dall’effettiva lezione del dirigente comunista. Per riprendere le coordinate, divenute ‘canoniche’, almeno sotto certi aspetti, del discorso avanzato da Asor Rosa in *Scrittori e popolo*, Pasolini – con punte di indubbia intensità, come testimoniato dalle liriche straordinarie de *Le ceneri di Gramsci* – assimila al proprio originale punto di vista anzitutto il principio squisitamente ‘populistico’ del conferimento al ‘popolo’ di un ruolo intrinsecamente progressivo⁸. Si tratta di una chiave ideologica che, in vero (al contrario di quanto lo stesso Asor Rosa è sembrato pensare, entro un versante parziale della sua ricostruzione), sembra incorrere, appunto, in un

³ Per un’adeguata ricostruzione di tale nozione cfr. M. Montanari, *Difesa dello storicismo*, in Id., *Percorsi del moderno – Studi di storia della filosofia politica*, Pensa Multimedia, Lecce 2003, pp. 83-106.

⁴ Per un’adeguata ricostruzione della tematica cfr. G. Vacca, *Appuntamenti con Gramsci – Introduzione allo studio dei “Quaderni del carcere”*, Carocci, Roma 1999, pp. 173-206.

⁵ Cfr. in merito *ivi*, pp. 13-16; e Id., *Gramsci e Togliatti*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. IX-XXXVI.

⁶ Davvero sarebbe necessaria – lo osserviamo “di passaggio” – una ricerca che punti a verificare la fungibilità della categoria dell’‘umano’ in un quadro a-umanistico-antiumanistico; magari puntando a riprendere il nodo dell’innesto della stessa istanza “antiumanistica” nel tronco dello storicismo di matrice gramsciana.

⁷ Il riferimento va, anzitutto, ai testi poetici in friulano (raccolti, in prevalenza, ne *La meglio gioventù*, Firenze, Sansoni, 1954). Cfr. in merito, fra gli altri, M. Cacciari, *Pasolini ‘provenzale’*, in L. Betti, G. Raboni, F. Sanvitale (edd), *P.P. Pasolini – “Una vita futura”*, Associazione Fondo P.P. Pasolini, Roma 1985, pp. 75-79.

⁸ A. Asor Rosa, *Scrittori e popolo (1965) – Scrittori e massa (2015)*, Torino, Einaudi 2015, pp. 277-356. Per un tentativo di riflessione sulla nozione attualmente adottabile di ‘populismo’ cfr., fra gli altri, il saggio – certo, a nostro avviso, non del tutto condivisibile – di P. Serra, *Sull’utilità e il danno della categoria di populismo*, in Id., *Trascendenza e politica – Strutture dell’azione sociale e democrazia*, Ediesse, Roma 2012, pp. 99-113.

certo fraintendimento della concezione del momento nazionale realmente avanzata da Gramsci, in intimo intreccio con l'impostazione squisitamente politica della 'questione degli intellettuali'⁹. Per Gramsci, infatti, tale momento non deve mai venir sciolto, neppure a livello di isolamento analitico, dal nesso con l'orizzonte internazionale, percorso dalla modernizzazione capitalistica e dalle diverse forme della 'rivoluzione passiva'; e solo a fronte di ciò si può addivenire ad una adeguata diagnosi delle funzioni intellettuali e cognitive, del loro legame con le masse e dei loro mutamenti. Tuttavia, un siffatto tentativo di assimilamento si manifesta, comunque, in quanto intimamente compenetrato all'abbandono di ogni illusoria percezione progressivo-lineare dello sviluppo storico contemporaneo (nelle *Ceneri*, per esempio, risulta esplicito il senso destinale dello sfacelo, dato che in quei versi troviamo insistito «il grigiore del mondo, / la fine del decennio in cui ci appare / tra le macerie finito il profondo / e ingenuo sforzo di rifare la vita; / il silenzio fradicio e infecondo...»¹⁰). Ad ogni maniera, va sottolineato come, entro il presente fronte, gli spazi di contatto *prima facie* con la effettiva posizione del comunista sardo tendano a rarefarsi, mentre, via via, verranno offrendosi motivi di raccordo con la linea del marxismo critico occidentale (in particolare con la Scuola di Francoforte, con la concezione del capitalismo in qualità di realtà integralmente reificata)¹¹. Una linea che – contravvenendo, paradossalmente, proprio alla lezione marxiana – non sembra avvertire le opportunità dischiuse dalla diffusione unificante della forma-merce, rendendosi in qualche maniera congruente, altresì, al riproporsi dell'ipostasi di una società 'chiusa' ove dovrebbe reintegrarsi, *oltre la scissione*, una originaria unità antropologica. Ipostasi ingenerata dall'avvertimento di una *perdita irreversibile*, e cifrabile, dunque, all'insegna di una peculiare variante della figura moderna della 'nostalgia'¹². Questa si profila, in particolare, nella veduta pasoliniana, attraverso lo stesso culto della tradizione letteraria,

⁹ Cfr. in proposito, fra gli altri, G. Vacca, *Il marxismo e gli intellettuali*, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 74-83; e Id., *Appuntamenti con Gramsci*, pp. 173-206.

¹⁰ P.P. Pasolini, *Le ceneri di Gramsci*, in *Le Poesie*, Garzanti, Milano 1997, p. 71.

¹¹ Accenni sulla lettura ed il flebile, laterale avvicinamento – almeno "in superficie" – di Pasolini ai francofortesi, dagli anni di "Officina" in poi, si trovano in F. Fortini, *Attraverso Pasolini*, Torino, Einaudi 1993, pp. 136-137, 227. Lo stesso Fortini, tuttavia sottolinea come, anziché all'area del marxismo occidentale, egli si sia rivolto, prevalentemente, «alla sfera dello strutturalismo, della linguistica e della psicoanalisi» (Ivi, p. 195). Del resto, se si allarga il riferimento all'insieme del periodo di "Officina", egli considererà, durante la prima metà degli anni Settanta, come «a tutti» i componenti del gruppo della rivista «fossero rimasti» – a parte lo stesso Fortini (basti pensare ai contenuti dell'articolo del '59 *Lukács in Italia*) – «sostanzialmente estranei i temi il linguaggio, le angolature del marxismo critico della scuola di Francoforte» (F. Fortini, *Sotto due bandiere*, in "Officina" – *Cultura, letteratura e politica negli anni cinquanta*, Einaudi, Torino 1975, p. 465). Per una critica dell'approccio francofortese in questione cfr., fra molte altre, le acute osservazioni di M. Montanari in *La favola di Ulisse – Note in margine alla "Dialectica dell'illuminismo"*, in *Pinocchio e altre favole – Per una lettura filosofica delle fiabe*, Aracne, Roma 2014, pp. 49-65.

¹² Davvero sarebbe necessaria una ricerca di storia delle idee dedicata alla concezione della "nostalgia" – intesa come categoria portante del percorso del moderno – da Schiller alla tradizione del marxismo occidentale.

direttamente corrisposto ad un senso estetizzante della *religio*¹³, del vicolo sacro, – donde scaturisce, inevitabilmente, un’immagine ‘sublimata’ del ruolo dell’intellettuale. Ne deriva, inevitabilmente, sul piano dell’‘immaginario sociologico’ – se così si può dire –, il riferimento alla stessa figura dell’intellettuale in quanto referente immediato della diagnostica sociale collettiva, sulla scorta di una elaborazione *separata* di idee e patrimoni valoriali. Il ruolo di milizia giornalistica svolto da Pasolini presso testate come “Il Corriere” e “Il Mondo” si spiega anzitutto in tal senso, dando luogo ad un’operazione che, almeno in primo luogo, acquista un segno restauratore. Al fondo di essa si pone una certa ristrettezza di strumenti analitici rispetto ai nuovi caratteri assunti dal vincolo fra organizzazione del circuito mercantile e dei consumi di massa, apparati della riproduzione e forme dell’egemonia. Una simile circostanza ideologico-culturale presenta tra i principali sintomi il ricorso ad di un’idea del potere non priva di un certo sapore di staticità, come esemplificato dalla celebre formula del ‘palazzo’¹⁴; nonché l’elusione dello sviluppo industriale come ingrediente costitutivo per l’avanzamento della democrazia di massa (non a caso oggi destituito, e tendenzialmente estinto, nella cornice italiana). Concorre a giustificare strategicamente siffatta difficoltà di comprensione giusto una certa estraneità agli sviluppi della posizione marxiana dopo il *Manifesto*, attestata sulla ‘*critica dell’economia politica*’ (quello dell’avvicinamento di Pasolini a Marx, nei suoi termini testuali e di filtraggio concettuale, resta, comunque, un problema di ricostruzione, in definitiva, non ancora esplorato). Del resto, per esplicita ammissione da parte del poeta, l’angolatura in cui egli si colloca appare sottendere una logica binaria, escludente la mediazione in qualità di termine capace di informare la ricomposizione. Pasolini si spingerà a dichiarare la propria avversione per la concezione dialettica hegeliana. Avversione ben poco compatibile con una effettiva appropriazione del marxismo, e che ne sottende una accezione ingenua, semplificatoriamente conciliante, meramente triadistica. La rinuncia ad ogni *speranza storica* sembra implicarne, cioè, un’immagine di maniera, incapace di stringere la centralità che assume nella effettiva sinossi della posizione di Hegel la *contraddizione come mediazione* (e viceversa), ovvero la mediazione come momento di ‘sopportazione’ degli opposti anziché della loro mera conciliazione apologetica, irenistica e legittimista, proclive ad incontrarsi col mero progressismo di ascendenza positivista. «Sono privo, praticamente

¹³ Cfr. sul tema, fra gli altri, P. e C. Lazagna, *Ultimo traguardo – Pasolini di fronte al problema religioso*, EDB, Bologna 1970.

¹⁴ Un dirigente comunista di “primo piano” quale Pietro Ingrao, a tre anni dalla morte del poeta, colse con efficacia questo aspetto. Egli, infatti, pur riconoscendo il fatto che Pasolini aveva parlato «contro il “palazzo del potere” in nome del rinnovamento della politica» (al contrario dell’accezione affidatavi da «alcuni gruppi intellettuali», coerente con la consueta diffidenza verso la politica e le organizzazioni di massa tipica della tradizione intellettuale italiana), osservava come «l’immagine sul “palazzo del potere”» non fosse risultata utile. Tale immagine evocava «l’idea di un potere fermo, statico, chiuso». L’immagine, osservava ancora, «non fa capire le cose. Invece di dare armi, le toglie» (P. Ingrao, *Crisi e terza via – Intervista di R. Ledda*, Editori Riuniti, Roma 1948, pp. 92-93).

e ideologicamente» – afferma Pasolini – «di ogni *speranza*. Quindi di giustificazioni, di possibilità, di alibi, di procrastinazioni. Da cosa nasce la 'speranza', quella della prassi marxista e quella della pragmatica borghese? Nasce da una comune matrice. Hegel. Io sono *contro Hegel* (esistenzialmente – empirismo eretico) Tesi? Antitesi? Sintesi? Mi sembra troppo comodo. La mia dialettica non è più ternaria ma binaria. Ci sono solo opposizioni, inconciliabili»¹⁵. D'altra parte, la difficoltà dovuta all'incomprimibile impossibilità di pervenire ad una compiuta conquista della *dialettica storica* appare già ravvisabile, a nostro parere, ancora nei versi delle *Ceneri*, laddove Pasolini tratteggia la tensione che presiede al rapporto con l'eredità di Gramsci, in maniera da individuare una sorta di *contraddizione* arrestata a sé stessa: «Lo scandalo del contraddirmi, dell'essere / con te e contro di te; contro nel cuore / in luce, contro te nelle buie viscere»¹⁶. In quell'estremo 'poema incompiuto' considerabile quale *summa* ed, insieme, abiura della sua intiera opera, cioè *Petrolio*, egli, pur tra alcuni equivoci concettuali di fondo, si spingerà persino a prendere le parti del movimento della 'cattiva infinità' criticato da Hegel nella *Grande Logica*, pur riconoscendogli il merito 'divino' di averlo *riconosciuto*¹⁷. Non di meno, l'insieme di tali elementi di ritardo e di mancanza di comprensione coagulano la crosta superficiale del tentativo di lettura della contemporaneità connotata dal capitalismo dei consumi avanzato da Pasolini.

L'ipotesi che cercheremo di abbozzare, limitandoci solamente a proporre alcune osservazioni che esigerebbero ben altri ambiti di verifica, adombra l'opportunità di scavare in profondità entro una traiettoria designata soprattutto dal Pasolini notista 'militante' e 'corsaro', considerando molte delle suggestioni da lui suggerite in qualità di straordinarie *metafore* (che esigono di essere recepite in quanto tali, cioè in quanto espressioni di una concezione estetico-politica del mondo carica di senso, e non in guisa di peculiari 'categorie critiche' *tout court*) della crisi e del mutamento della classe dirigente italiana in rapporto al ruolo storico del popolo-nazione. Nell'ottica pasoliniana il culto della tradizione letteraria

¹⁵ *Conversazione con Pasolini*, in appendice a S. Arecco, *P.P. Pasolini, Partisan*, Roma 1972, p. 75.

¹⁶ P.P. Pasolini, *Le ceneri di Gramsci*, cit., p. 73.

¹⁷ Ecco le parole di Pasolini all'Appunto 98 (*L'epoché: storia di un uomo e del suo corpo*): «La vera storia che vi sto narrando non è questa. La vera storia riguarda l'assoluta indipendenza delle leggi che istituiscono una forma rispetto alle leggi di tutte le altre forme. La *continuità* che unisce tutte le leggi che più in generale istituiscono l'universo (caratterizzato dalla mancanza di ogni soluzione di continuità), non c'è dubbio, è un dato. Ma nel suo rapporto col dato che la contraddice e la nega, cioè la mancanza di ogni continuità – il momento dell'autonomia – essa, almeno per un istante 'ideale', scompare. Continuità e autonomia di una forma, sono la sua contraddizione. Ma esse non coesistono, non possono coesistere. O c'è una o c'è l'altra. La contraddizione non è che intermittenza di coesistenza. Hegel naturalmente si è, sia pur divinamente, sbagliato. L'unica vera infinità è quella che egli chiama 'cattiva infinità' (dunque lo sapeva!). Di conseguenza i due termini della contraddizione non si superano affatto, ma procedono nell'infinità scambiandosi il diritto ad esistere a una velocità che, per essere soprannaturale, non impedisce che tali due termini coesistenti non possano venire presi in considerazione alternativamente e quindi venire isolati, analizzati solo in sé. Appunto; la nostra storia isola e analizza in sé il momento dell'autonomia della forma» (P.P. Pasolini, *Petrolio*, Einaudi, Torino 1992, p. 410).

– che certo esclude l'eventualità di conquistare l'esperienza ad essa corrisposta in termini compiutamente storici, magari, all'opposto, collocando il materiale linguistico alla temperatura delle trasformazioni del capitalismo maturo – rinvia ad una misura di orientamento complessivo capace di favorire, a sua volta, proprio il maturare di una debita interpretazione storico-politica. Il riferimento generale alla *coscienza del processo storico* assurge a parametro attraverso cui assumere la 'portata' dei rivolgimenti attuatisi, del loro riflesso sulla vicenda dei ceti intellettuali e del loro contenuto antropologico. Benché in Pasolini agisca l'immagine del potere sui corpi in qualità di influsso 'a-storico', anch'esso sottratto alla dimensione storica, occorre notare come l'eredità e la consapevolezza di quest'ultima – comunque ravvisabile nei vari modi di percepire una *tradizione* – divengano per lui la leva di una diagnosi 'profetica' circa il livellamento consumistico. Con ciò il poeta invero, talvolta persino involontariamente, la direttrice di lucida espressione dei processi di mutamento (a partire dai fenomeni di 'rivoluzione passiva') che in Gramsci trova il vertice. Al contrario, in questo caso, di alcuni accenti dei principali paradigmi di critica del capitalismo avanzato che hanno segnato il Novecento – da Lukács a Adorno, allo stesso Foucault –, ed in contrasto rispetto ad un'immagine diffusa, Pasolini non lascia mai torcere e convertire il proprio estetismo nella unilaterale stigmatizzazione concettuale. La fisionomia intimamente vocata alla contraddizione della sua ottica si rivela presa fra il rifiuto della mediazione dialettica – liquidata nella veste di deteriore 'conciliazione' – e l'avvertimento dei caratteri effettivi della realtà e dei suoi contrasti, che ad essa rinviano.

La medesima immagine del 'processo' al gruppo dirigente democristiano, una delle sue più fortunate 'ossessioni', non risulta intendibile tramite una chiave semplificatoria. Alla base della 'provocatoria' richiesta del 'processo' vi era l'esigenza di dire «tutta intera la verità del potere di» quegli «anni»¹⁸, individuando la «causa prima» della «separazione tra il Palazzo e il Paese, e della conseguente separazione dei fenomeni all'interno del Palazzo e del Paese» nella «radicale mutazione del 'modo di produzione' (enorme quantità, transnazionalità, funzione edonistica)»¹⁹. Di qui, Pasolini richiamava all'urgenza di esaminare «in concreto» il «nuovo modo di produzione [...]: nuovo modo di produzione *che non è solo produzione di merce, ma di umanità*». Le parole appena ascoltate, se considerate 'in sé e per sé', mostrano il fianco ad evidenti equivoci concettuali e si espongono a disparate distorsioni. La rigida cesura tra 'palazzo' e 'paese' – innescata dall'incontro fra isolamento del potere ed elusione della carica politica 'epocale' dell'irruzione delle masse nel quadro storico – si deve alla spiccata difficoltà nel collegare tensivamente la cifra degli apparati di riproduzione alla separatezza dei ruoli di dominio e dei compiti cognitivo-intellettuali, ed, insieme, nel conquistare i margini della loro riqualificazione di massa. Ciò si spiega con la già richiamata

¹⁸ P.P. Pasolini, *Bisognerebbe processare i gerarchi DC*, in "Il Mondo", 7 agosto 1975, raccolto in *Lettere Luterane*, Garzanti, Milano 2009, p. 125.

¹⁹ *Ivi*, p. 126.

estraneità alla batteria critico-analitica dell'economia politica – coerente al rifiuto dalla possibilità di adottare idonee categorie *dialettiche*, – alla cui «legge elementare»²⁰ pure il poeta si richiama apertamente e generalissimamente. Un migliore approdigionamento concetturale in tal senso avrebbe consentito, forse, di ampliare il quadro circa il mutamento del modo di produzione capitalistico tramite i dispositivi della riproduzione sempre più allargata e 'riempita' di contenuto politico²¹; giustificandone compiutamente il carattere di novità. Tuttavia, l'indicazione pasoliniana, malgrado rischi di eludere le *chances* che la riproduzione capitalistica dischiude (in vero collocate loro stesse, costantemente, all'insegna della 'contraddizione') – o meglio: di appiattirne i riverberi esclusivamente sul lato del livellamento e, poi, della dispersione dell'«umano» –, allude e rinvia, per contrasto, alla possibilità di un tipo di unificazione sociale non esclusivamente circoscritta alla funzione esercitata, appunto, dalla forma-merce. La circostanza congiunturale di questo processo unificatore si trova designata dallo scrittore, infatti, nei termini della «esplosione selvaggia della cultura di massa e dei mass-media»²², vista coincidere con la fine dell'«epoca [...] millenaria di un certo potere» e l'avvio «di un certo altro potere»²³.

Pasolini presentisce tutti i germi, covati all'interno del capitalismo dei consumi, inclini a sollecitare l'exasperarsi di un'individualismo di massa tale da risolvere le inedite opportunità implicite alla figura del *cittadino-consumatore* nell'esclusivo livellamento atomizzante. Ne scaturirà il sopravvento di una condizione di vera e propria 'anomia'²⁴, cioè – *scripto sensu*, sin dal dettato della formula teologica paolina e del relativo riferimento all'«Anti-Cristo» – di totale dispersione dei confini, di fatale perdita della distinzione. Perdita di cui egli trova riscontro patente nella incontrastata omologazione dei corpi²⁵. Potremmo parlare di

²⁰ P.P. Pasolini, «*La sua intervista conferma che ci vuole il processo*», in «Il Mondo», 11 settembre 1975, raccolto in Ivi, p. 133.

²¹ Sul tema – malgrado il forte, storicamente determinato impianto di 'deduzione' dell'antagonismo di classe – restano fondamentali, a nostro avviso, il volume di B. De Giovanni, *La teoria politica delle classi nel "Capitale"*, De Donato, Bari 1976, nonché i successivi sviluppi analitici operati dal filosofo napoletano nei saggi *Crisi e legittimazione dello Stato*, in «Critica marxista», n. 6, 1979, pp. 89-106; e *Discutere lo Stato*, in «Critica marxista», n. 1, pp. 37-45. Valevoli suggestioni rimangono rintracciabili, poi, anche nel saggio di G. Vacca, *Sul concetto di 'crisi dello Stato'*, di introduzione a N. Poulantzas, J. Hirsch, C. Buci-Glucksmann, S.M. Vincent, S. de Brunhoff, J.P. Delilez, *La crisi dello Stato*, De Donato, Bari 1979, pp. VI-XXXII.

²² P. P. Pasolini, *Il Processo*, «Il Mondo», 28 agosto 1975, raccolto in *Lettere Luterane*, cit., p. 136.

²³ Ivi, p. 116.

²⁴ Il tema dell'«anomia» è stato posto al centro dell'interesse, in chiave teologico-politica (dunque secondo accenti davvero distanti dalle coordinate a cui il discorso che qui ci permettiamo di accennare può essere ricondotto), da parte di alcuni esponenti della migliore riflessione filosofica italiana di questi anni: da M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013; alle pagine dello straordinario e controverso volume di M. Tronti, *Dello spirito libero*, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 294-302.

²⁵ Per una lettura in chiave schiettamente biopolitica – oggi molto diffusa, ma che non ci sentiamo di condividere – cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit.; e, soprattutto, L. Chiesa, *Pasolini and the Ugliness of Bodies*, in L. Polezzi e Ch. Ross (edd), *In corpore – Bodies in post-unifications Italy*, Farleigh Dickinson University Press, Madison (N.J.) 2007.

una sorta di *rovesciamento*. Il presentimento ‘apocalittico’ di Pasolini²⁶ punta il dito, sia pure non specificandone la fenomenologia storica, verso gli esiti – prima dell’anno della sua morte, il ’75, profilati in maniera solo parziale; ma da lui segnalati con sbalordente intensità – di quel processo di assimilazione passiva, di neutralizzazione e restringimento delle spinte all’inclusione democratica ed al dilatarsi di massa dei confini del potere che proprio alla conclusione degli anni sessanta del Novecento erano apparse affermarsi ed approfondirsi, segnando l’*acmé* del ‘secolo della democrazia’. Parliamo, chiaramente, dell’avviarsi di quel ciclo ‘neoconservatore’ che, sfruttando conflittualmente a suo vantaggio le direttrici del nuovo quadro di interdipendenza mondiale – poggiato sulla crisi e, poi, la definitiva dissoluzione dell’ordine bipolare della ‘guerra fredda’ e del ‘sistema di Bretton Woods’²⁷ – si è attestato sulla destrutturazione del ruolo storico del movimento operaio e, in generale, dei dispositivi della rappresentanza politica e sociale, nonché della funzione perspicuamente ‘civile’ ed etico-politica del protagonismo degli intellettuali, in favore della appropriazione tendenzialmente unilaterale dei mezzi di comunicazione e delle tecnologie, in quanto principali veicoli tramite i quali formare il ‘conformismo’, il senso comune²⁸. Torneremo anche oltre sull’argomento. Una simile antevisione dell’orientamento e delle strategie dei gruppi dirigenti capitalistici sovranazionali ci appare configurata da Pasolini in virtù del fondo di *coscienza storica*, sia pure in forma contrastata – la quale allude alla mediazione e poi la esclude e, inevitabilmente, la ‘manca’, per così dire –, che ha continuato ad alimentare e sorreggere – spesso, certo, in maniera latente – la sua diagnostica della società, anche quando si è stagliata al suo interno ed ha prevalso l’impronta inequivoca del ‘sublime’ letterario, dell’istanza antidialettica e della nostalgia, di matrice romantico-antropologista, verso un’unità chiusa ed originaria. Solo grazie a tale coscienza – covata sulla scorta del sedimento della *tradizione cristiano-occidentale* (e delle contraddizioni che vi scavano dentro, parimenti avvertite dal poeta)²⁹ – Pasolini ravvisa, infatti, il verificarsi di uno scarto, di una discontinuità profonda.

Lo stesso suggerimento metaforico della eventuale rottura di continuità del potere democristiano – cui l’immagine del ‘processo’, nella sua radicalità, si ricollega – sancisce il fatto «che un’epoca è finita e ne deve cominciare un’altra»³⁰.

²⁶ Cfr. in proposito, fra gli altri, A. Asor Rosa, *Verso l’apocalisse (l’ultimo Pasolini)*, cit., pp. 483-496.

²⁷ Cfr., fra gli altri, H. Van der Wee, *L’economia mondiale tra crisi e benessere (1945-1980)*, Hoepli, Milano 1989; R. Parboni, *Il conflitto economico mondiale*, ETAS, Milano 1985; R. Gilpin, *Le insidie del capitalismo globale – Il liberismo non può governare il pianeta*, Università Bocconi Editore, Milano 2001.

²⁸ Le tesi del neoconservatorismo di matrice atlantica si trovano ben riassunte nell’originaria impostazione della “Trilaterale” espressa in M. Crozier, S. Huntington, J. Watanaki, *La crisi della democrazia*, F. Angeli, Milano 1977. Cfr. in merito, fra gli altri, le acute considerazioni di M. Montanari in *Raccontare il ’68*, in Id., *Cultura e vita politica nell’Italia del Novecento*, Liberaria, Bari 2012, pp. 185-191.

²⁹ Cfr. in proposito alcune suggestioni presenti in G. Marramao, *Tempo “pagano” e tempo “cristiano” in P.P. Pasolini*, cit.

³⁰ P.P. Pasolini, *Lettere Luterane*, cit., p. 133.

Arrivano, quindi, a manifestarsi, secondo Pasolini, in tutta la loro pienezza, quegli stravolgimenti di larga portata, corrisposti al culmine della società dei consumi, che il potere DC ha fatto avanzare al massimo in Italia – nell'alveo di un paese dalla fragilissima corporatura statuale rispetto agli altri attori nazionali della modernizzazione capitalistica, come dimostrato dall'assetto fortemente duale del suo sviluppo – e cercato, al contempo, di assimilare tramite un apparato di riferimenti ideologico-valoriali sempre maggiormente divaricato ed estraneo rispetto al nuovo senso comune venuto formandosi proprio in virtù di tali trasformazioni. Non possiamo certo riconoscerci nello specifico del giudizio in esame, che tralascia una serie di elementi decisivi della storia italiana, a cominciare dal ruolo di mediazione democratica assolto dalla DC attraverso l'unità politica dei cattolici³¹. Importa segnalare, tuttavia, che l'aprirsi di una siffatta possibile discontinuità – in vero coincidente con la stessa ammissione da parte di Moro, proprio nel '75, del fatto che l' 'avvenire' non poteva più essere stretto dalle sole mani delle élites democristiane – rinvia non solo allo scenario di un definitivo dispiegamento dei caratteri maturi del capitalismo del consumo di massa, ma anche all'opportunità della crescita (in effetti mancata) di orientamenti della classe dirigente italiana davvero vocati 'a fare i conti' con gli inquietanti interrogativi sollevati da tali caratteri.

È in una simile chiave che Pasolini appare leggere i segni dell'approssimarsi del PCI di Berlinguer alla linea ed alla stagione del 'compromesso storico'³², senza eludere, d'altra parte, l'espandersi anche nei confronti del partito, del suo blocco sociale, del potenziale di livellamento antropologico sprigionato proprio dalla società dei consumi. Nell'articolo del 24 agosto 1975 egli, estremizzando deliberatamente il giudizio, delinea una provocatoria 'previsione' circa il riarticolarsi del potere italiano: «è inevitabile» – egli scrive – «che il vuoto di potere democristiano venga riempito dal potere comunista, e ciò al di là del 'compromesso storico'. Tale 'compromesso' era accettabile e concepibile solo ed esclusivamente con la massa dei lavoratori cattolici. Ma tali lavoratori cattolici non ci sono più (se non come 'nomina', o nelle ultime sacche dell'Italia umile). È inoltre inevitabile che se il potere comunista riempirà il vuoto del potere democristiano, potrà farlo solo inizialmente come 'ersatz', in effetti finirà col farlo proprio

³¹ Cfr. in merito, fra gli altri, P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bologna 1977; A. Giovagnoli, *Il partito italiano – La DC dal 1942 al 1994*, Laterza, Bari 1996; R. Gualtieri, *L'Italia dal 1943 al 1992 – DC e PCI nella storia della Repubblica*, Carocci, Roma 2006; G. Vacca, *DC e PCI nella percezione dei contemporanei e dei posteri*, in Id., *Moriremo democristiani? La questione cattolica nella ricostruzione della Repubblica*, Roma, Salerno 2013, pp. 67-106; ma anche, in senso più problematico, G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano al potere – La DC di De Gasperi e di Dossetti, 1945-1954*, Vallecchi, Firenze 1974; Id., *Il partito cristiano e l'apertura a sinistra – La DC di Fanfani e Moro 1965-1962*, Vallecchi, Firenze 1977.

³² In termini di periodizzazione, l'avvio, da parte del PCI, della strategia del cosiddetto «compromesso storico» si può individuare nell'uscita su "Rinascita" del settembre-ottobre 1973 dei celebri articoli di Enrico Berlinguer, *Riflessioni sull'Italia dopo i fatti del Cile*, e, poi, nell'attuazione, durante il marzo del 1975, del XIV Congresso del partito. Cfr. in merito G. Vacca, *Fra compromesso e solidarietà – La politica del PCI negli anni '70*, Editori Riuniti, Roma 1987.

come ‘potere comunista’»³³. L’avanzata politico-elettorale del PCI, il vigoroso aumento di peso del movimento operaio nella fase aperta dal ’68, intrecciato all’affermarsi di nuovi soggetti e della loro peculiare domanda di partecipazione, risultano giudicati da Pasolini, dunque, quale compatibili con gli sviluppi della società ‘acquisitiva’ e dei consumi³⁴, ed anzi come integrabili entro il contesto di una più alta crescita. Al punto che il loro avvento vien considerato spingere ad una prossima ‘sostituzione’ del potere democristiano, indipendentemente dalla riuscita della strategia del ‘compromesso storico’. Il suo nerbo gli appare, infatti, già estremamente indebolito dal venir meno di quelle «masse di lavoratori cattolici, specie, naturalmente, dei contadini», che ha «trasformato completamente il senso della Chiesa», la quale – scrive il poeta con sapida ironia – «solo fino a una decina d’anni fa poteva fornire ai democristiani quei principî morali o spirituali atti a “ben governare”»³⁵. L’attenzione deve essere attirata sul fatto che, ad ogni maniera, Pasolini non sembra preventivare, in prevalenza, l’esito di una inevitabile ‘regressione’ del PCI, nel senso della rinuncia ad esercitare una certa funzione di ‘contenimento’ della spinta livellatrice implicata dall’inesco del mutamento antropologico dovuto al capitalismo dei consumi. Mutamento con cui – comunque – la sua politica si rende, in qualche misura, inevitabilmente ‘integrabile’. Vale la pena cercare di gettare uno sguardo più da vicino verso lo specifico della considerazione del Partito Comunista espressa da Pasolini.

2. *Quale ruolo del PCI dopo il ’68?*

Il PCI, come appena accennato, rimaneva per lui «l’unica forza organizzata che» potesse «contrapporsi al livellamento culturale, l’unica forza del passato» capace di «poter ritrovare nella tradizione operaia e contadina *le risorse necessarie alla differenziazione e al contempo all’unificazione nazionale*»³⁶. Nel quadro del mutamento neocapitalistico occorre che il partito ‘polemizzasse’ «contro

³³ P.P. Pasolini, *Lettere Luterane*, cit., p. 121.

³⁴ Sarebbe interessante indagare i termini di convergenza e di divergenza tra l’interpretazione della storia italiana, dell’avvento del capitalismo “opulento” e del comunismo gramsciano avanzata dal filosofo cattolico A. Del Noce in alcuni dei suoi testi principali (a cominciare da *Il suicidio della Rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978; ma anche in *Il problema dell’ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo – I, Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano 1972; *L’eurocomunismo in Italia*, Editrice Europa Informazioni, Roma 1976; *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981; e *L’interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Guida, Napoli 1982) e la posizione di Pasolini. Tra gli scritti dedicati da Del Noce a Pasolini va ricordato l’articolo *Pasolini il ribelle incompiuto*, in “Il Tempo”, 15 febbraio 1975. Sul tema cfr., comunque, le importanti suggestioni suggerite, sia pure in forma sintetica, da P. Serra in *A. Del Noce – Metafisica e storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 42-43.

³⁵ P.P. Pasolini, *Lettere Luterane*, cit., p. 122.

³⁶ *Intervista rilasciata a F. Camon*, raccolta in *Saggi sulla politica e la società – Dichiarazioni, Inchieste, Dibattiti 1959-1975*, a cura di W. Siti e S. De Laude, Mondadori, Milano 2001, p. 1634 (corsivo nostro).

questo tipo di sviluppo», «e non a parole» ma sforzandosi, ad ogni maniera, di prospettare «un altro modo di sviluppo», sollecitando scelte chiare: smettere «con la follia della cosiddetta industria terziaria», dare «preminenza assoluta ai beni necessari», a partire dal «rifare tutti gli ospedali italiani, le scuole, i servizi pubblici»³⁷. Su questa via il poeta collegava direttamente l'avanzata elettorale e di consenso del PCI, lungo la metà degli anni Settanta, alle attese ed alle domande circa il contrasto delle conseguenze antropologiche, che venivano tratteggiandosi, dovute all'estremo affermarsi dell'individualismo di massa. Egli, a ridosso del successo elettorale comunista, batteva sul fatto che «la responsabilità» dei comunisti era «immensamente aumentata: l'attesa di coloro che hanno votato per la prima volta per il PCI, determinandone la grande vittoria, è prima di tutto pratica ed economica ("Comunisti, aiutateci voi a portare un po' d'ordine e di moralità nello sviluppo") ma appariva «anche un'attesa [...] antropologica [...] ("Comunisti, aiutateci voi a sapere che *uomini* siamo")». Questa seconda attesa» avrebbe dovuto sicuramente «costringere i comunisti ad osservare criticamente [...] in che misura il [...] modo di essere» dei tipi antropologici formati «sia stato determinato da quella "prima, vera, grande rivoluzione di destra" in cui» è coagulato «il nuovo modo di produzione.». Donde l'ulteriore interrogativo: Che atteggiamento assumere nei confronti delle industrie terziarie e dei beni superflui?»³⁸. L'autore in esame mostrava, riguardo ad una siffatta domanda, di aver chiaro che «ciò che è stato è stato, ciò che è: è irreversibilmente», sino a spingersi ad evidenziare quanto fosse necessario «in qualche modo *adattarsi* a quella che si chiama realtà per potere fare i conti con essa»³⁹.

Risulta evidente, a fronte delle parole appena ascoltate, come egli, al di là del sapore iperbolico di alcune immagini, suggerisca al PCI di confrontarsi sino in fondo con i nuovi termini del rapporto fra *nazionale* ed *internazionale*, sì da riconoscere i caratteri del processo in corso di 'de-nazionalizzazione' delle masse; mirando, vieppiù, a condizionarlo e regolarlo alla luce di una adeguata reimpostazione del 'difficile' nesso fra 'passato' e 'presente'. Ovvero, in fin dei conti: alla luce del problema di *come riattivare il ruolo storico della tradizione* (che, non a caso, – da Galileo a Bacone, a Lenin – sempre è stata individuata quale termine di riferimento di ogni autentico intervento di trasformazione socialmente proficua), inteso in quanto vettore della riconquista di un protagonismo dinamico ed incidente della *particolarità storica nazionale*, dell'insieme delle sue mediazioni interne ed esterne, nell'orizzonte della modernizzazione sovranazionale.

Da un simile punto di vista, il germe analitico più efficace delle valutazioni di Pasolini sembra collocabile in netta e suggestiva continuità con l'eredità gramsciana. Giacché lo scrittore friulano mostra di stringere debitamente l'urgente compito di operare entro il quadro cogente di 'rivoluzione passiva', evi-

³⁷ P.P. Pasolini, *Un sorriso anche al Sud*, in *Roma giovani 15-11-1974*, raccolto in *ivi*, p. 846.

³⁸ Id., *Pannella e il dissenso*, in "Corriere della sera", 18 luglio 1975, raccolto in *Lettere Luterane*, cit., pp. 79-80.

³⁹ *Ivi*, p. 80.

tandone la schietta torsione ‘reazionaria’ (al contrario di quanto voluto da molti giudizi circa la medesima ottica pasoliniana, spesso esposti al rischio della superficialità) coagulabile nell’incontro diretto fra *livellamento neoconsumistico, modernizzazione sovranazionale ed interpretazione subalterna del ‘vincolo esterno’ da parte dell’Italia*. Il tema si rivela cruciale circa la funzione e l’iniziativa delle forze sociali e dei gruppi intellettuali (in merito sarebbe tutto da sviluppare il paragone sia con la direttrice di critica della ‘società opulenta’ sgorgata dai tentativi a testata ‘neogiobertiana’ di giuntura tra marxismo e cultura cattolica⁴⁰, sia – come ha finemente sollecitato Pasquale Serra – con l’elaborazione di «quel gruppo di marxisti ‘batesi’ degli anni settanta»⁴¹ – fautori dell’hegelomarxismo neogramsciano – che ha lavorato «a scindere la filosofia della praxis dalle sue forme storiche»⁴² precedenti, sì da maturarne un’idonea misura, verificando i caratteri della ‘questione degli intellettuali’ e del nodo politico ‘dell’unità-distinzione’, della mediazione teorica-prassi *nel passaggio d’epoca post-’68*). Il mutamento di volto del ‘popolo italiano’ diviene per Pasolini il fulcro irradiante di una duplice tensione. Ovvero quella protesa a restituire la fenomenologia propria del nuovo corso economico-sociale e, insieme ingenerata dal contrasto dei suoi contenuti. Essi appalesano l’ineludibile incrinarsi di ogni concezione lineare-progressiva, postulante un sempre maggiore grado di perfettibilità nello sviluppo storico. Osserviamo: sebbene l’intero impianto espressivo e diagnostico pasoliniano – a cominciare dalle coordinate della ‘semiologia dei corpi’ e dalla concezione, per esempio, del cinema in quanto ‘semiologia della realtà’ – si articoli secondo una logica pronunciatamente binaria, secondo una dialettica intrinsecamente dualistica, che non conosce l’innesco della mediazione, esso, d’altra parte, appare capace di alludere e rinviare proprio al premere ed alla necessità storico-politica di quest’ultima. Comunque sia, tale duplice tensione converge nella percezione pasoliniana del ruolo del PCI.

È nella presente chiave che il grande intellettuale colloca l’influsso possibile di una sorta di «paese pulito in un paese sporco» – per stare alla sua fortunata e, forse, infelice formula pronunciata nel celebre discorso ai giovani co-

⁴⁰ Pensiamo, in particolare, al confronto con le tesi di Franco Rodano. Accenna a questo aspetto P. Serra in *Americanismo senza America – Intellettuali e identità collettive del ’96 ad oggi*, Dedalo, Bari 2002, p. 55. Sul pensiero rodano cfr., fra gli altri, M. Mustè, *F. Rodano*, Il Mulino, Bologna 1993; e N. Ricci, *Cattolici e marxismo – Filosofia e politica in A. Del Noce, F. Balbo e F. Rodano*, F. Angeli, Milano 2008, pp. 108-181.

⁴¹ Sull’hegelomarxismo neogramsciano degli anni settanta cfr., fra gli altri, F. Blasi, *Introduzione all’École barisienne*, Laterza, Bari 2007; M. Montanari, *Ladri di stelle – Raccontare il ’68*, cit.; Id., *Una generazione di intellettuali gramsciani (L’École barisienne)*, in *Il revisionismo di Gramsci – La filosofia della prassi tra Gramsci e Croce*, Biblion, Bari 2016, pp. 203-223; e il davvero insoddisfacente contributo di O. Romano, *L’ambigua potenza del marxismo all’alba del neorizzontalismo – Il caso dell’“école barisienne”*, in G. Vacca (ed), *La crisi del soggetto – Marxismo e filosofia negli anni Settanta e Ottanta*, Carocci, Roma 2015, pp. 445-461; ma ci permettiamo di rinviare anche al nostro *Le avventure della mediazione – Forme, sapere e politica nella parabola del marxismo di B. De Giovanni*, in *ivi*, pp. 295-318.

⁴² P. Serra, *A. Del Noce – Metafisica e storia*, cit., p. 43.

munisti e nell'articolo del novembre 1974, sul "Corriere", *Cos'è questo golpe? Io so* –, chiamato a reimpostare e riavviare un percorso di differenziazione-unificazione nazionale in grado di rassodare un certo senso comune mobilitante, alternativo alla diffusione *passiva*, in chiave neoconsumistica della forma-merce (dove l'attenzione per il nodo dei beni pubblici sottraibili al mero appiattimento sul versante della fugacità del consumo opulento). La specifica peculiarità della funzione PCI poteva consentire di «avere rapporti stretti come non mai col potere effettivo», ma si sarebbe pur sempre trattato «di rapporti diplomatici». Per questa via avrebbe potuto essere positivamente accolta l'opzione strategica del 'compromesso storico' in quanto «'compromesso' realistico» volto a 'salvare' «l'Italia dal suo sfacelo», ed incardinato, però, *realiter*, «su un'alleanza fra due Stati confinanti, o tra due Stati incastrati l'uno nell'altro»⁴³.

Occorre badare ad evitare di interpretare in termini rigidi i riferimenti metaforici del linguaggio pasoliniano. L'immagine dell'incontro fra l'alterità di due 'Stati' confinanti e vicendevolmente incastrati rinviava all'esigenza di evitare di risolvere l'ipotesi del 'compromesso storico' nel suo «stretto carattere di 'manovra politica'». La 'posta in giuoco' che veniva ponendosi era quella, dunque, di far leva sulla crisi di potere della DC, cercando di qualificarla anche come crisi «del Potere consumistico»⁴⁴ nel momento del suo culmine, nonché transitando dalla congiuntura (comunque investita in senso strategico) del 'compromesso' al pieno scaturire di una autentica – anche se necessitadamente 'contratta' – sfida egemonica nei riguardi di tale 'potere'. Sfida sempre esposta, ben inteso, al rischio di capovolgere nell'integrazione passiva. Ciò risulta chiaramente dal giudizio circa la linea strategica perseguita dal PCI, – collocata in contrasto verso l'atteggiamento di una parte vasta dell'intellettualità italiana ed europea che, ad avviso di Pasolini, sarebbe incorsa in un approccio sostanzialmente 'subalterno' al ciclo apertosi col '68, riconoscendovi la possibilità di un recupero di espansività del conflitto di classe anziché, come avrebbe dovuto, il suggello all'avanzare della nuova forma, 'senza nome', del potere capitalistico. Le stesse giovani generazioni, con il loro mobilitarsi, risultavano considerate quali sintomaticamente espressive della erosione delle speranze sprigionate dall'apertura d'orizzonte' compiuta da Marx. Scriveva Pasolini nel marzo del '74: «Non esiste razionalità senza senso comune e concretezza. Senza senso comune e concretezza la razionalità è fanatismo. E infatti, su quelle mappe intorno a cui si affollavano gli strateghi della guerriglia di oggi e della rivoluzione del giorno dopo, l'idea del 'dovere' dell'intervento politico degli intellettuali non veniva fondato sulla necessità o sulla ragione, ma sul ricatto [...]». Oggi è chiaro che tutto era prodotto di disperazione e di inconscio sentimento di impotenza. Nel momento in cui si delineava in Europa una nuova forma di civiltà e un lungo futuro di 'sviluppo' programmato dal capitale – che realizza così una

⁴³ P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 2009, p. 91.

⁴⁴ Id., *L'ignoranza vaticana come paradigma dell'ignoranza della borghesia italiana*, in "Epoca", 25 gennaio 1975, in *Scritti corsari*, cit., p. 96.

propria rivoluzione interna: la rivoluzione della scienza applicata [...] – si è sentito che ogni speranza di rivoluzione operaia stava andando perduta [...]. È per questo che si è tanto gridato il nome di Rivoluzione [...]. Da ciò l'urlo che è echeggiato in tutta Europa, e in cui predominava, su ogni altra, la parola marxismo. Non si voleva, giustamente, accettare l'inaccettabile. I giovani hanno vissuto disperatamente i giorni di questo lungo urlo, che era una specie di esorcismo e di addio alle speranze marxiste: gli intellettuali maturi che erano con loro hanno invece commesso, ripeto, un errore politico. Errore politico che, al contrario, non è stato commesso dal PCI. Il PCI si è reso realisticamente conto fin da allora della ineluttabilità del nuovo corso storico del capitalismo [...]: ed è stato probabilmente proprio in quei giorni che è cominciata a maturare l'idea del 'compromesso storico'»⁴⁵. Se – come torneremo a riscontrare fra poco – Pasolini sembrava non riuscire a cogliere a pieno la portata e le opportunità della 'società acquisitiva' nella '*possibile*' (e certo esclusivamente tale, non deterministicamente fissabile e predicabile con accezione finalistica – come, del resto, i fatti si incaricheranno di dimostrare –) chiave di un inaudito ispessimento del ruolo delle masse entro gli apparati egemonici e della riproduzione allargata – da intendere all'insegna della soggiunta, inusitata densità del sinolo *sapere-politica* –, tuttavia, avvertiva chiaramente i rischi a cui le spinte interne al ciclo post-'68 erano già andate incontro. Si trattava, innanzitutto, dell'attitudine, di origine squisitamente piccolo-borghese, allo 'spontaneismo', in quanto figura ideologica destinata a convertirsi, costitutivamente, in una sorta di 'autoritarismo' ad impianto illuministico. Esso non poteva che ingenerare il commutare della 'razionalità' in fanatismo e disperdere il valore costruttivo del 'senso comune', della 'concretezza', inteso in quanto esito dell'impasto e del sedimento di quella 'cultura della realtà' capace di ammettere ed incorporare l'influsso della tradizione condivisa e dei diversi modi della *religio* (compresi, evidentemente, il mito e la superstizione). Dunque, l'iniziativa storica necessaria, ad avviso di Pasolini, era quella di recuperare espansività al ruolo della *tradizione*, in contrasto alle forme contingenti di diffusione dei consumi in senso neocapitalistico, di cui pure veniva riconosciuto l'inesorabile, sovranchiante e pervasivo avanzare. D'altra parte, dobbiamo ribadire come, a rigore, stando al presente piano di ragionamento, il poeta si confermi lontano dall'aver assimilato la lezione espressa da Gramsci quando si era trovato ad osservare, nei *Quaderni*, che «l'uomo collettivo odierno si forma dal basso verso l'alto sulla base della posizione occupata dalla collettività nel modo di produzione»⁴⁶. Ne sortiva l'oscuramento delle *chances* interne alla 'rivoluzione passiva' del capitalismo dei consumi di massa⁴⁷. *Chances* che il movimento studentesco aveva, in vero, recepito e poi smarrito – donde la necessità di non

⁴⁵ Id., *Gli intellettuali nel '68: manicheismo e ortodossia della "Rivoluzione dell'indomani"*, "Dramma", marzo 1974, raccolto in *Ivi*, pp. 27-28..

⁴⁶ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 862. Cfr. in merito G. Vacca, *Il marxismo e gli intellettuali*, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 61-62.

⁴⁷ Cfr. sul tema i contributi di M. Montanari, 1968: *i filosofi e la rivoluzione*, in Id., *Ideologie del Politico – Tra liberalismo e teoria politica*, Lacaita, Manduria 1989, pp. 189-263; e *Ladri di stelle – Raccontare il '68*, cit.

ridurne unilateralmente i caratteri della soggettività storica acquisita e esercitata, né le condizioni di avvicinamento al marxismo. Condizioni destinate, comunque, a mutare nel tempo, descrivendo una precisa parabola durante il decennio settanta: dall'efficace distacco nei riguardi delle rigidità (economicistiche e non solo) delle 'ortodossie' del marxismo, occidentale e orientale, sino allo stesso drammatico ripiegamento ideologico su di esse.

Pasolini adombrava, per rapidi accenni, come la strategia comunista del 'compromesso storico' cercasse di filtrare in un adeguato quadro di intervento storico-politico gli stimoli dovuti alla fase aperta dal '68; orchestrando la prospettiva di alleanza con le masse cattoliche allo scopo di costruire una vasta mobilitazione volta a salvaguardare un perspicuo patrimonio antropologico-civile, esposto al rischio di essere definitivamente disperso da un processo di internazionalizzazione dove la unificazione dovuta alla diffusione della forma-merce avrebbe potuto rivelare un carattere, in fin dei conti, meramente 'autoreferenziale'. Ovvero incapace di combinarsi attivamente con un paradigma non-deterministico di orientamento alla formazione della volontà collettiva sulla base di una ricca ripresa della stessa tradizione nazionale. Tuttavia, proprio l'elemento 'sublimante' e, insieme, non compiutamente gramsciano del suo discorso gli impedirà di cogliere due precisi aspetti. Da un lato, il fatto che il PCI – il quale mai, nonostante gli sforzi strategici di Togliatti, era riuscito a fare definitivamente della gnoseologia e della analitica della gramsciana 'filosofia della prassi' e del sistema dell'egemonia il proprio asse politico-culturale condiviso⁴⁸ – si era mostrato davvero inabile a conseguire fino in fondo i precipitati dei cambiamenti della società di massa sanciti dal ciclo post '68, a cominciare dalla metamorfosi e dall'inaudito aumento di spessore del sinolo *sapere-potere*. Anzi, all'opposto: Pasolini interpreterà, quasi paradossalmente, gli aspetti di attardamento e di rigidità della cultura comunista in qualità di parziali 'antidoti', di fattori di resistenza rispetto al rischio di regressione antropologica. Da un altro, l'impossibilità di far coincidere la crisi del sistema di potere democristiano – di cui certo vengono avvertiti tutti i sintomi –, la corrisposta perdita di autosufficienza⁴⁹, con il diretto esaurimento del suo ruolo nel medio periodo. Ciò sarà confermato, del resto, dal modo in cui la DC, dall'uccisione di Moro, nel '78, in poi, sia pure esasperando la propria subalternità atlantica, dimostrerà di essere in grado di incanalare a proprio vantaggio l'ancor più grave ritardo dei comunisti sul terreno

⁴⁸ Come ha felicemente osservato M. Montanari, «nonostante Togliatti [...], la "filosofia" gramsciana è penetrata così poco nel PCI, da far pensare che lo stesso PCI sia stato un partito a-gramsciano (se non anti-gramsciano)» (Id., B. De Giovanni, *Sentieri interrotti – Lettere sul Novecento*, Libreria Dante & Descartes, Napoli 2011, p. 116).

⁴⁹ La questione della *perdita di autosufficienza* della DC si pone al centro, come già accennato, della strategia morotea. Cfr. in merito, fra gli altri, F. De Felice, *Aldo Moro e la "democrazia difficile"* raccolto in Id., *La questione della nazione repubblicana*, Laterza, Bari-Roma 1999, pp. 203-223. Per comprendere le premesse di tale tematica cfr. fra gli altri, G. Baget-Bozzo, G. Tassani, *A. Moro: il politico nella crisi 1962-1973*, Garzanti, Milano 1983. Naturalmente occorre, poi, rinviare alla raccolta morotea *L'intelligenza e gli avvenimenti – Testi 1959-1978*, a cura di G. Baget-Bozzo, M. Medici e D. Mangillo, con una introduzione di G.L. Mosse, Garzanti, Milano 1979, pp. 277-391.

della ‘analisi di fase’, della comprensione del ‘cambio di scena’ riguardo all’ordine mondiale, alle dispiegate interdipendenze ed asimmetrie che lo attraverseranno⁵⁰.

Afferma il poeta in un celebre scritto del gennaio del 1975: «Negli anni cinquanta l’egemonia culturale era del PCI, che la gestiva in un ambito realmente antifascista e in un sincero, anche se già alquanto retorico, rispetto per il sistema di valori della Resistenza. Poi l’avvento della nuova forma di potere reale [...] ha creato una nuova egemonia culturale borghese, che la Democrazia Cristiana ha fatto sua, oggettivamente, senza accorgersene. Ora, il Partito Comunista, nella nuova situazione di crisi della Democrazia Cristiana, coincidente con la crisi del Potere consumistico, se volesse, potrebbe riprendere in mano la situazione: e riproporre una propria egemonia culturale»⁵¹. Evidentemente, Pasolini assume una posizione oscillante. Egli commista il ‘rassegnato’ avvertimento dell’avanzare del neocapitalismo con una certa ‘apertura di fiducia’ nei riguardi del possibile ruolo di filtro politico del mutamento dei rapporti di massa, fra governanti e governati, assolvibile dal PCI, – spingendosi persino ad adombrare una certa misura di recupero politico tale da reinvestire e da cercare di invertire il segno egemonico di questo mutamento, di per sé propenso a scorrere dal versante del riassetto degli equilibri e delle condizionalità di inclusione sociale al livellamento *tout court*. Ne viene che se Pasolini allude alla necessità di sviluppare una traiettoria di ricomposizione costitutivamente differenziata, incomprimibile al momento propulsore della diffusione mercantile, d’altro canto, questi non sembra approdare ad interpretare siffatta, possibile traiettoria come, al contempo, inestricabilmente – ed ‘ambiguamente’ – intrecciata alla fenomenologia di codesta diffusione, compenetrata ai termini della modernizzazione capitalistica ed agli apparati pertinenti della regolazione politica. Del resto, per quanto il sedimento del suo patrimonio di risorse categoriali si sia dimostrato assai ricco e produttivo in merito, il PCI (rispetto a cui sarebbe tutta da discutere l’opinione secondo cui esso, almeno in una prima fase del dopoguerra, avrebbe davvero esercitato una qualche autentica ‘egemonia culturale’), a muovere dalla seconda metà del decennio sessanta, ‘mancherà’ proprio al compito di inquadrare l’intreccio in questione, le potenzialità di cui era apparso portatore. In merito è necessario segnalare, parimenti, il presentimento pasoliniano dell’incombere di un esito di ripiegamento, anzitutto in senso conoscitivo e di proposta politica, nell’orientamento comunista. Collegando l’esito del referendum del ’74 (considerato come sostanzialmente non previsto) al successo alle elezioni amministrative del ’75, l’autore in esame arrivava ad affermare, infatti, che non era «importante vincere o perdere», «importante» era riuscire «a intuire, a prevedere ciò che»⁵² sarebbe accaduto, con particolare riguardo al carattere del processo di secolarizzazione⁵³.

⁵⁰ Cfr. in merito, fra gli altri, G. Vacca, *Fra “compromesso” e solidarietà*, cit..

⁵¹ P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, cit., p. 96.

⁵² *Ivi*, p. 75.

⁵³ Cfr. in merito, G. Marramao, *Politica e società secolarizzata*, in *L’Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta – Cultura, nuovi soggetti, identità*, a cura di Id., F. Lussana, Rubettino, Soveria Manelli 2003, p. 13.

Si profila, così, malgrado l'estrema parzialità del punto di vista adottato, un'ambivalenza ed una dissimmetria di vasta portata, del tutto compresa nella diagnosi pasoliniana del ruolo dell'Italia entro la cornice della società dei consumi. Essa esige di esser connessa a due fasi periodizzanti: la stessa data del 1968 e la medesima apertura della metà del decennio Settanta. Nei versi de *Il PCI ai giovani!* Pasolini non sembrava comprendere lo specifico politico 'contingente' del celebre scontro, avvenuto nel marzo del '68 a Valle Giulia, fra gli studenti e i poliziotti figli di contadini. Rifluiva, inoltre, nel suo giudizio, la 'nostalgia', cui si è accennato, per un chiuso 'mondo di ieri', relegato alla dimensione pre-industriale. Tuttavia, egli approdava a registrare, comunque, il mutamento drammatico dell'orizzonte culturale del movimento studentesco. Da quel momento il movimento verrà a sfrangiarsi e ad impoverirsi ideologicamente, oscillando tra spinte spontaneistico-insurrezionali e cadute di tensione. Giungerà a determinarsi, in modo eloquente, la *rottura di una generazione*. Almeno inizialmente, gli studenti avevano saputo cogliere, nel complesso, l'opportunità di far avanzare contenuti reali di socializzazione-democratizzazione nel quadro della diffusione della forma-merce e del dispiegarsi della secolarizzazione, senza, d'altra parte, appiattirvisi. Di contro, il movimento, complessivamente, non si era poi mostrato né capace di esercitare un'efficace egemonia, costituendosi in un duraturo e, insieme, elastico soggetto politico, né era stato adeguatamente e correttamente sollecitato in tal senso, per una serie complessa di ragioni. Nella stigmatizzante condanna dei figli della borghesia che arrivarono alle mani con quelli del mondo contadino, proletario e sottoproletario, è dato leggere in filigrana l'allarme per la dispersione di un'inedita ipotesi di incontro, a dimensione di massa, fra *saperi, loro critica e potere diffuso, fra lavoro, vita e forme*.

3. Sguardi oltre il '68

Il poeta fissava nei fatti di Valle Giulia il dissolversi, stando alla celebre espressione marxiana, del 'sogno di una cosa', «della visione di una democrazia progressiva fondata», – come ha scritto Marcello Montanari, riprendendo una categoria di Gramsci – «sul 'lavoro come insieme'»⁵⁴. Certo, nelle diverse occasioni del confronto con il portato 'epocale' del '68 – dal carattere sociologico della reazione espressa in *Il PCI ai giovani*⁵⁵, alle altre tonalità di *Empirismo eretico*, alla rappresentazione esasperata di *Calderon*⁵⁶ – Pasolini non è sembrato ricono-

⁵⁴ M. Montanari, *Ladri di stelle – Raccontare il '68*, cit., p. 163. Alle osservazioni di Montanari siamo debitori per lo sviluppo di queste ultime argomentazioni.

⁵⁵ Cfr. sul tema le osservazioni, formulate in un contesto di discorso che certo non possiamo del tutto condividere, di A. Leone De Castris, *Sulle ceneri di Gramsci – Pasolini, i comunisti e il '68*, Cuen, Napoli 1993, p. 55.

⁵⁶ Sulle basamenta teoriche dell'opera teatrale di Pasolini ci sono parse assai interessanti le pagine di G. Benelli in *Il linguaggio teatrale contemporaneo – Esegisi e ermeneutica*, Barbès Editore, Firenze 2011, pp. 83-91.

scere alcune delle implicazioni di un progetto di *modernizzazione democratica*⁵⁷ attraverso cui tentò di ridefinire in chiave più avanzata il rapporto comunicativo tra governanti e governati. Un progetto incardinato proprio sul ripensamento del nesso fra saperi, socializzazione e sviluppo economico-sociale. Prevalsa un atteggiamento difensivo, volto ad insistere la deriva piccolo-borghese del movimento ed il suo incontro con la spinta al mero livellamento (e, *de facto*, all'impoverente, radicale depotenziamento dei contenuti *ulteriori* 'scaturibili' dal processo di unificazione esercitato attraverso la diffusione della forma-merce) compresa dialetticamente nell'avvento del neocapitalismo. D'altra parte, negli stessi versi dedicati agli accadimenti di Valle Giulia, malgrado l'accento generale, non vi era nessuna parola di esclusione o di necessitata negazione di tale progetto. Piuttosto, in tali versi – così come in altri luoghi pasoliniani – resta lecito riconoscere una sorta di 'lamento' di fronte al grave rischio di un univoco svolgimento del capitalismo dei consumi. Rischio il cui premere comprometterà proprio l'opportunità di costruire un inedito *General Intellect* in grado di articolare tramite il protagonismo di massa le forme di vita⁵⁸. Ciò risulta ricavabile, del resto, anche dalla disperata deriva spontaneistico-autoritaria del movimento stesso.

La cosa conduce a cogliere la particolare portata delle 'prese di posizione' del poeta alla metà degli anni settanta. Potremmo spingerci a dire che mentre nel caso del '68 egli esprimeva un pronunciamento vocato a denunciare il cortocircuito tra influsso politico delle classi dirigenti, neocapitalismo e movimento – esposto al pericolo radicale della corrosione del suo possibile ruolo soggettivo di mediazione ed orientamento positivo dei nuovi caratteri della conflittualità –, il successivo avanzare dello sguardo pasoliniano intorno alla fase aperta dal '68 medesimo sembrano sporgere, scavandovi a pieno, sulla futura cifra storica segnata dalla stessa conclusione del decennio settanta. Ci spingiamo ad asserire, cioè, quasi per via di ellissi, che l'ottica 'profetica' ed anticipante di Pasolini tende a convergere, in termini di prospettiva ideale, verso la data periodizzante del '78, cioè verso il momento in cui arriverà a coagulare la saldatura definitiva tra la crisi del sistema politico e di rappresentanza italiano⁵⁹, da un lato, ed il distendersi, a fronte dell'esaurimento del primato degli Stati nazionali, della strategia neoconservatrice, da un altro. Strategia di portata sovranazionale, appunto, che, come già segnalato, troverà a suo centro l'obiettivo di destrutturare la legittimità stessa delle forme della rappresentanza collettiva e di massa (si pensi alla diffusione ed alla fortuna ideologica della tesi 'sistemica' del 'sovraccarico della doman-

⁵⁷ Cfr. sul tema, fra gli altri, le osservazioni esposte nel saggio – certo non del tutto condivisibile dal nostro punto di vista – di P. Serra, *Sulla genesi del pensiero negativo in Italia: uno schema interpretativo*, in "Democrazia e diritto", n. 3, 1991, p. 189.

⁵⁸ Cfr. in merito M. Montanari, *Ladri di stelle – Raccontare il '68*, cit., pp. 162-163.

⁵⁹ Cfr. in merito R. Gualtieri, *L'Italia dal 1943 al 1992*, cit., pp. 198-205. Sul valore periodizzante del 1978 – data del rapimento di Moro – cfr., fra gli altri, M. Montanari, *Ideologie del Politico*, cit. p. 226; e R. Gualtieri, *Il caso Moro, gli intellettuali e la crisi della Repubblica: N. Bobbio, R. Romeo e A. Del Noce*, in *Gli intellettuali nella crisi della Repubblica 1968-1980*, cit., pp. 355-391.

da⁶⁰) etc., nonché del ruolo etico-cognitivo di cui erano stati investiti i gruppi di intellettuali in favore dell'impresa quale paradigma di razionalità su cui plasmare l'intero scenario sociale, del progetto di espansione reticolare-molecolare di essa, di 'terziarizzazione' integrale – di cui, come abbiamo potuto constatare, Pasolini approssimò con lucidità i connotati –, e, ancora, dell'uso egemonico unilaterale dei *mass media*. A cominciare dalla televisione, dai «modelli» da questa «proposti»⁶¹. Parliamo della grande mobilitazione rivolta ad impostare un ciclo inedito di ristrutturazione capitalistica, nel quadro del mutare del 'conflitto economico mondiale', allo scopo di erodere le basi per l'ulteriore invigorimento degli stimoli di massa, delle misure di organizzazione dei ceti subalterni e di loro costituzione in una efficace soggettività storico-politica. In contrasto al convergere di intellettuali e masse in vista della trasformazione dei rapporti di forza e di potere, i modelli virtuali diffusi da veicoli come quello televisivo verranno utilizzati in qualità di dispositivi di un 'senso comune' cui conformare i comportamenti collettivi⁶²; puntando ad estinguere, vieppiù, ogni spazio per rielaborare produttivamente tradizioni e forme storiche determinate⁶³.

Appare opportuno ribadire a tal proposito un aspetto dirimente, ovvero che, malgrado il forte carico espressivo delle sue formule e dei suoi allarmi, era lo stesso Pasolini a sentire l'esigenza di evitare una lettura univoca delle proprie suggestioni e metafore. Egli, infatti, nell'ambito di una nota polemica con Moravia, faceva osservare esplicitamente come quest'ultimo confondesse «continuamente», considerando le due provocatorie, «modeste proposte per eliminare la criminalità in Italia» – «abolire [...] la scuola media d'obbligo», e «abolire [...] la televisione»⁶⁴ – «il consumismo in generale con il consumismo italiano [...] Ora» – proseguiva – «se [...] mi rimproverasse un'ingenua indignazione contro il consumismo in generale», Moravia «avrebbe ragione. Ma mi provi che io mi indigno contro il consumismo in generale»⁶⁵. L'assillo del poeta – restituito, lo abbiamo richiamato in principio, tramite «la metafora di una radicale riforma»⁶⁶ (non a caso Pasolini, rispondendo alla «qualifica di preraffaellita» affibiatagli proprio da Moravia, la indicava come una sorta di predicazione «di passaggio verso quella» che avrebbe ritenuto «giusta: cioè riformista»⁶⁷) – interessava i termini del drammatico sovrapporsi della «fase consumistica del capitalismo mondiale» alla debolezza d'insieme della Nazione italiana ed al 'sovversivismo' delle sue clas-

⁶⁰ Sul carattere di simili orientamenti teorici e sulle ragioni del loro prevalere cfr. F. Izzo, *Introduzione a Democrazia e cosmopolitismo in A. Gramsci*, Carocci, Roma 2009, pp. 9-22.

⁶¹ P.P. Pasolini, *Due modeste proposte per eliminare la criminalità in Italia*, "Corriere della sera", 18 ottobre 1975, in *Lettere Luterane*, cit., p. 169.

⁶² In merito restano valide alcune indicazioni presenti in G. Vacca, *L'informazione negli anni Ottanta*, Editori Riuniti, Roma, 1984, pp. 79-116 e 171-193.

⁶³ Cfr. M. Montanari, *Ladri di stelle – Raccontare il '68*, cit., pp. 189-190.

⁶⁴ P.P. Pasolini, *Lettere Luterane*, cit., p. 169.

⁶⁵ Id., *Le mie proposte su scuola e TV*, "Corriere della sera", 29 ottobre 1975, raccolto in *ivi*, p. 175 (corsivo nostro).

⁶⁶ *Ivi*, p. 176.

⁶⁷ *Ivi*, p. 178.

si dirigenti, stando alla nota diagnosi gramsciana. Tale sovrapposizione poteva scaturire, infatti, il fatale «genocidio» delle «culture [...] popolari»⁶⁸, ed è a tale inquietante eventualità che esige di essere commisurato quello che potremmo conclusivamente tentare di definire come il nucleo del *riformismo di Pasolini*⁶⁹. All'apertura delle nostre brevi note abbiamo cercato di mettere in luce limiti, asimmetrie ed ipoteche ideologiche gravanti sulla veduta pasoliniana. Crediamo che profonderci nell'esame della sua *costitutiva contraddittorietà* possa rendere ancora praticabile appropriarci dell'eredità di tale autore per continuare il cammino nella comprensione critica del presente⁷⁰.

⁶⁸ *Ivi*, p. 179.

⁶⁹ Ne è di riprova, per esempio, proprio il modo in cui Pasolini spiega il significato della proposta di abolizione della televisione, sceverandone il contenuto costruttivo. Egli scrive: «Quanto alla televisione la mia proposta di radicale riforma è questa: bisogna rendere la televisione partitica e, cioè, culturalmente pluralistica. È l'unico modo per cui essa perda il suo orrendo valore carismatico [...]. Ogni partito dovrebbe avere diritto alle sue trasmissioni. In modo che ogni spettatore sarebbe chiamato a scegliere e a criticare, cioè a essere coautore, anziché essere un tapino che vede e ascolta, tanto più represso quanto più adulato. Ogni partito dovrebbe avere il diritto, per esempio, al suo telegiornale; perché il telespettatore possa scegliere le notizie, o confrontarle con le altre, cessando dunque di subirle. Inoltre direi che ogni partito dovrebbe gestire anche gli altri programmi (magari proporzionalmente alla sua rappresentanza al Parlamento). Nascerebbe una stupenda concorrenza, e il livello (anche quello spettacolare) dei programmi, salirebbe di colpo. Voilà» (*ivi*, p. 178).

⁷⁰ Su questo tema ci pare che un contributo interessante – seppure non condivisibile in tutte le tonalità – sia quello costituito dal volume di G. Sapelli, *Modernizzazione senza sviluppo – Il capitalismo secondo Pasolini*, Milano, Mondadori 2005.

Nota critica



⊕

Ernst Jünger e la Sardegna come sineddoche

Angela Arsena (Università degli studi di Foggia)
angela.arsena@unifg.it

English title: Ernst Jünger and Sardinia as synecdoche

Abstract: As part of the research project «The well-informed visitor and the promotion of the tourist offer» funded by the Autonomous Region of Sardinia (2014-2020), Mario Bosincu presents in a single volume published in 2020 three works by Ernst Jünger that are both a disenchanting tale of Sardinia and a passionate and nostalgic hymn, namely *San Pietro* (1957), *Serpentara* (1957) and *Autumn in Sardinia* (1965). What emerges in these works is the unique insular character of the earth and of the men described, a character that rises to hermeneutic and metaphysical category.

Keywords: Ernst Jünger, Sardinia, Island, Hospitality, Catharsis.

Per Ernst Jünger (1895-1998) *tutto è isola*, così come per Talete tutto era *pieno di Dei*, e nelle *more* di questa consapevolezza si muove la sua riflessione sulla Sardegna come isola per antonomasia¹, perché se «non sono isole solo quelle che appaiono come sabbia sul mare, ma tutto è isola, anche i continenti, e la terra stessa è un'isoletta nel mare di etere»², allora l'isola conduce al cuore di una riflessione sull'umano vivere e cum-vivere al di qua del mare e dell'etere che per Jünger è riflessione in termini non solo quantitativi ma anche qualitativi. Diremmo dunque riflessione in termini metafisici o curvata sul tentativo di trascinare il mare della metafisica sempre più in prossimità della terraferma, ponendosi là dove le sue acque la lambiscono e la circondano.

Questa consapevolezza viene giustificata dalla meditazione filosofica (intesa in termini quasi rinascimentali e umanistici) e anche dall'attitudine spirituale, quasi mistica, che permea e traspare dal racconto del suo incontro inteso come evento e non come accidente con la Sardegna, e dal racconto della sua permanenza tra la costa e l'entroterra che si protrarrà, con qualche interruzione, dal

¹ Ernst Jünger, *Autunno in Sardegna*, a cura di Mario Bosincu, Le Lettere, Fano 2000.

² *Ivi*, p. 33.

1955 (quando il Nostro passa dall'isola di Sant'Antioco) al 1978 (l'ultima volta, quando avrà già 83 anni). Attraverso il testo curato da Mario Bosincu per Le Lettere nel luglio del 2020 e già in seconda edizione abbiamo modo di inoltrarci in questa consapevolezza labirintica che attraversa sentieri di grande emozione psichica ed emotiva e di grande riflessione teoretica, etica ed esistenziale, come se essi fossero movimenti di marea di uno stesso mare: *Autunno in Sardegna* è la testimonianza di questo grande flusso e consta di tre saggi. Essi sono San Pietro (1957), Serpentara (1957) e Autunno in Sardegna (1965) che tra l'altro conferisce il titolo all'intera opera nel tentativo, riuscito, di racchiuderli idealmente in quella che rappresenta una fase ben precisa della produzione di Ernst Jünger successiva, come spiega Mario Bosincu nell'Introduzione, alla cosiddetta "svolta" avvenuta nel suo percorso artistico ed intellettuale dopo la pubblicazione de *L'operaio. Dominio e forma* (1932). Perché questa precisazione?

Non si tratta di un mero dato biografico o editoriale, ma appunto di un movimento di rottura nei confronti della modernità, una sorta di nuovo sguardo freddo al quale Jünger perviene (non senza, immaginiamo, qualche travaglio interiore e intellettuale) negli anni immediatamente successivi al secondo conflitto mondiale quando approda al definitivo, quasi tragico disincanto nei confronti della tecnica. L'arrivo in Sardegna è dunque meta di un percorso precedente già intrapreso e attraversato per successive prossimità e al contempo incipit di riflessione totalmente nuova. Anzi, in particolare «questi approda sull'Isola animato dalla stessa volontà di rinnovarsi interiormente tramite la fuga dalla civiltà moderna e dalla forma di soggettività ad essa correlata che lo aveva condotto sui campi di battaglia»³.

Non potendo usare categorie cristiane, se non nella direzione precipuamente jüngeriana di categorie che si oppongono alla tecnica⁴, non possiamo qui ipotizzare un movimento di conversione, laddove conversione esplicita etimologicamente *sic et simpliciter* un'inversione di rotta, quasi uno u-turn sulla strada del proprio cammino esistenziale e filosofico. E dunque qui e altrove *hypotheses non fingimus*⁵. E tuttavia non può non ravvisarsi una sorta di postura nuova inglobata, fatta propria, quasi consacrata dalla postura sarda del vivere che, come dimensione più grande, tutto comprende e tutto racchiude e tutto rende numinoso. In questo microcosmo simbolico, fatto di un'esistenza sul limitare, sul bordo, dove la casa è dimora antica, spesso minuscola ma solida nelle tempeste della vita, dove «gli

³ *Ivi*, p. 7.

⁴ Jünger sarà molto esplicito a tale proposito laddove in *L'operaio. Dominio e forma*, egli vede nella tecnica la distruttrice di ogni fede in generale e anche la più decisiva forza anticristiana mai entrata in scena: Mario Bosincu (a cura di), *Autunno in Sardegna*, cit., p. 17.

⁵ In realtà il curatore nell'*Introduzione* ci conduce alla possibilità, non remota, che nell'isola sia dato di percorrere un cammino «di comprensione di una verità superiore di carattere ontologico». E in questa prospettiva ritiene «significativa anche l'immagine del "calvario" in cui biancheggiano i resti di animali marini divorati dai gabbiani: servendosi di tale termine, ed alludendo, quindi, alla passione e resurrezione di Cristo, Jünger presenta l'isola come il luogo dell'eterna morte e rinascita, che si succedono nel cuore della natura», in Mario Bosincu (a cura di), *Autunno in Sardegna*, cit., p. 27. Pur non volendo azzardare ipotesi, come dicevamo, tuttavia ci sembra un'interpretazione puntuale e plausibilissima.

Ernst Jünger e la Sardegna come sineddoche

uomini vivono ancora in modo semplice» anche se «ci fanno provare la sensazione che tributiamo loro degli onori quando ci sediamo alla loro tavola», dove «a sua volta l'ospite viene onorato» e dove insomma «non è ancora scomparsa la consapevolezza del fatto che l'ospitalità è un sacro dovere», Jünger pone la sua esperienza sarda come per sineddoche, la parte per il tutto, trascinando in questa dimensione isolana, squisitamente isolana e isolata, buona parte della dimensione umana e salvandola, riscattandola, diremmo quasi, o pacificandosi con essa e capovolgendo, almeno per un istante, il paradigma che vede la madre terra che «trionfa sui nostri sforzi con feconda potenza» e che «sparge migliaia di semi perché uno solo possa forse germogliare»⁶ e alla quale dunque nulla importa dell'uomo e delle sue piccole distinzioni, fare un passo indietro rispetto alla fenomenologia dell'umano.

Non si tratta di un'adesione totalizzante, estetica o estatica ma di un'adesione a distanza, per usare le parole di Mario Trevi, ovvero di un'adesione non scevra da quella lucidità profetica che, come sensibilissimo sismografo psichico ed ermeneutico, è capace di intravedere anche nella dimensione più genuina, georgica e pastorale avvisaglie di una non più così remota possibilità di corruzione, di contaminazione, di arresto indeterminato nell'anticamera dell'autenticità laddove, nello sguardo lungimirante di Jünger, la Sardegna rischiava di incagliarsi, diventando «punto di intersezione – spiega ancora Bosincu – tra un passato premoderno e la modernità tecnologica»⁷ e che mostrava già fatalmente il suo inesorabile avanzare attraverso l'accostamento di due immagini che lo stesso Jünger ci porge:

quella di alcune donne intente a portare l'acqua con delle anfore e quella di una réclame luminosa che rimanda all'universo tecnico, metonimicamente rappresentato da un paio di gambe di donna appartenenti ad un manichino. Un mondo abbandonato dal Sacro, cosa suggerita da Jünger tramite un'unica pennellata: il riferimento alla luce rosa della pubblicità che “non illumina alcun santo”⁸.

Eppure esperire, quasi patire, una trasfigurazione in Sardegna è ancora possibile e Jünger l'attraversa con consapevolezza storica e letteraria e filosofica e dunque non meramente sentimentale o patetica, servendosi di piccoli particolari che porta alla luce perché essi, e solo essi, ci possono rivelare l'autentico spirito di epoche passate in quanto sono o «assomigliano a talismani sfiorati dallo sguardo». E così racconta, e così annota:

È quanto mi accadde anche qui, quando discesi da Capo Sandalo verso la costa occidentale disabitata di San Pietro. Là un pescatore custodiva la sua barca. La vidi solo dopo essermi avvicinato molto, poiché l'aveva nascosta ad arte con del muschio marino. Temeva, infatti, che i traghettiatori, o, almeno, certi traghettiatori si sarebbero levati il gusto di rubargliela. Quando il clima mondiale peggiora un po', non solo la

⁶ E. Jünger, *Boschetto 125. Una cronaca delle battaglie in trincea nel 1918* (1925), Ugo Guanda editore, Parma 1999, pp. 55-56, cit. in Mario Bosincu (a cura di), *Autunno in Sardegna*, cit., p. 10.

⁷ *Ivi*, p. 16.

⁸ *Ibidem*.

Angela Arsena

barca, ma ogni cosa va nascosta. Per secoli le cose erano andate così, e la spiaggia solitaria a ovest dell'isola ha conservato quest'aura di pericolo. La sentii diffondersi dentro di me come un sottile alito di fumo mentre guardavo il muschio grigio-verde⁹.

Ci sono diversi movimenti interpretativi a nostro parere paradigmatici di questa grande riflessione sull'isola come contenitore, come scrigno storico, culturale, geografico, emozionale chiuso e conchiuso tanto da portare Jünger a ritenere che «Insel, insula, isola, Eiland – sono parole usate per indicare qualcosa di segreto e compiuto»¹⁰. Qui vorremmo indicarne almeno due, dai quali emergono i fiumi carsici e ancestrali della postura sarda (fenicia) che come uno storico delle religioni o un antropologo Jünger fa riemergere e sui quali si sofferma.

Il primo è il culto della figliolanza che è discendenza, quasi intesa alla maniera abramitica, ma è anche possesso, persino idolatria ed è infine onore e amore e del quale scorge la dinamica muta che dall'Italia arriva in Sardegna o viceversa (non è dato sapere e forse poco interessa perché trascinerebbe con sé categorie gerarchiche fuorvianti) ma che sta lì e oppone una sorta di resistenza ontologica e al contempo plastica al visitatore, magari nordeuropeo, che non la coglie intellettualmente, ma si lascia da essa attraversare e ammaliare e sedurre anche quando ne intuisce non la plausibilità affettiva, ma l'origine storica e persino economica:

Il culto, tributato in Italia ai propri figli, assumeva in questo caso un carattere particolare. Vi si aggiungeva qualcosa dell'atmosfera tipica dei reliquiari delle chiesette di campagna dei luoghi poveri in cui il popolo riveste di abiti preziosi dei fantocci, li adorna e li venera quali effigi ideali di ciò che è superiore ed irraggiungibile. Quando il signor Damico parlava dei figli, potevo notare nei suoi occhi un luccichio diverso da quello che compariva quando si rallegrava per un buon affare. Sarebbero dovuti essere più felici di quanto egli era stato. Potevo capirlo. Lavorando, lottando ogni giorno per il pane, salendo per le scale carico di mattoni, issando la rete pesante coi pescatori, le mani corrose dall'acqua salmastra, e poi spesso senza alcun lavoro e stipendio, certamente doveva essere stato sopraffatto spesso da quella forma particolare di disperazione che rinserra la gola e che è nota e riservata solo al povero¹¹.

E poi vi è un altro movimento, ancora più profondo e che emerge prepotente nel rapporto con la natura e gli animali e che si trascina dietro tutto il carico mitico e mistico che per secoli ne ha permeato l'essenza e la sostanza. Anch'essa è oggetto di culto e di idolatria, per poi inevitabilmente curvare sulla liturgia del bisogno e sull'utile, ponendo l'uomo in condizione di forza sacerdotale. Ma anche qui, con attitudine non bellica, non militare bensì cavalleresca e di una cavalleria autentica, di prima facie¹², essa si esplica in un corpo a corpo che ha le sue regole, i suoi

⁹ *Ivi*, p. 35.

¹⁰ *Ivi*, p. 33.

¹¹ *Ivi*, p. 42.

¹² Interessante notare come nelle note iniziali venga citato Sancio Panza che ambiva a diventare re di un'isola: non c'è nulla di ironico in questo riferimento dell'autore, ma solo a nostro parere un

Ernst Jünger e la Sardegna come sineddoche

riti, persino i suoi canti. E anche qui Jünger ne osserva la dinamica disincantato e catturato al contempo. Si tratta della mattanza dei tonni, che occupa diverse pagine (pp. 54-62) e che viene descritta non con i toni lirici della poesia, non con lo stile *understatement* di Hemingway e della caccia solitaria al re dei mari, non con le connotazioni esistenziali e metaforiche di Melville, ma con i toni tragici della rappresentazione greca che ha il suo coro, il suo pubblico, il suo deus ex machina, la sua vittima sacrificale, il suo capro espiatorio, e che conduce inesorabilmente al riconoscimento della propria finitudine¹³. Il tonno è creatura fiera che va rispettata e quasi onorata e che va accompagnata alla morte (alla «camera della morte»¹⁴, come è chiamato il cerchio ricavato dalla rete e che come cerchio sacro è teatro del *sacrificium*) con grazia e cautela e premura, come un uomo al termine della vita. Perché se per il greco antico e tragico tra il destino di un capro e il destino di un uomo non vi era differenza se non nella consapevolezza della propria mortalità, così nello stesso modo tra il pescatore sardo e il tonno si instaura una relazione empatica fortissima, irresistibile, come canto di sirene, e che ha l'epilogo finale nella morte altrettanto sacra, al pari di un *eventum* taumaturgico, del tonno che soccombe stavolta e davvero soltanto per un mero accidente storico.

tributo al servo negletto e dimenticato del ben più noto cavaliere e che tuttavia mostra, talvolta, più signorilità del suo signore: *Autunno in Sardegna*, cit., p.33.

¹³ «Era il pesce. Potei vederlo, sentirne l'odore, udirlo e sentirlo, perché ero già inzuppato di acqua salmastra, e fu un bene il fatto che indossassi solo un paio di pantaloni di lino. Guardai il brulichio dei corpi, le mani aggrappate alla rete. Uno dei pesci spada si lanciò dal fondo della rete contro la sua parete, tanto che lo avrei potuto toccare; ne vidi il capo finemente intagliato, con la spada ed i cerchi degli occhi in cui luccicava l'iride. Rimase attaccato alla rete in questo modo, coi suoi bagliori verdi ed argentei, per la durata di un battito di ciglia e poi ricadde», *ivi*, p. 60.

¹⁴ *Ivi*, pp. 56-57, 60.



Nietzsche e Kierkegaard filosofi dell'esistenza

Erminio Maglione (Università Vita-Salute San Raffaele di
Milano / Université François Rabelais de Tours)

er.maglione@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 16/12/2019 – Accettato il 20/04/2020 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: Nietzsche and Kierkegaard philosophers of existence

Abstract: The aim of this contribution is, starting from an interpretative intuition of Karl Jaspers, to make a comparison between Kierkegaard and Nietzsche as *philosophers of existence*. They are close on the level of the criticism to historicist rationality and to the foundational intent of positivistic and idealistic systems. The most important theoretical meeting point between the two authors, however, is represented by their existential meditation focused on the categories of *event* and *singularity*. From this perspective, life and knowledge meet in a renewed notion of truth seen not as disembodied knowledge but as a concrete experience and practice of life.

Keywords: Nietzsche, Philosophy of existence, Truth, Kierkegaard, Singularity, Event.

Vi sono frasi nello *Zarathustra* che, come squarci improvvisi di luce, illuminano l'intimo estrinsecarsi del pensiero nietzscheano¹. C'è talvolta violenza in queste righe, la violenza dell'apparire fulmineo di una verità pur sempre mutevole, ma anche la dolcezza dell'impossibilità di porre un preciso limite ai pensieri man mano esposti. L'argomento è tracciato senza essere definito, delicatamente, con quella levità tipica dei poeti in grado di evocare senza sforzo o costrizione alcuna il segreto dell'apparire di ciò che appare². È in questo modo che il pensatore

¹ Per l'ed. delle opere del filosofo tedesco cfr. F. Nietzsche, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1967 segg.; trad. it. a c. di G. Colli e M. Montinari, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964 segg. I testi, citati secondo le sigle degli apparati dell'edizione critica di riferimento, sono i seguenti: [SE] = *Schopenhauer come educatore*; [ZA] = *Zarathustra*.

² Sull'argomento non possiamo che rimandare a quanto scrive I. Calvino nella prima delle sue *Lezioni americane*, Mondadori, Milano 2012.

di Röcken permette un accesso privilegiato al senso della propria opera: «Mille sentieri vi sono non ancora percorsi; mille salvezze e isole nascoste della vita. Inesaurito e non scoperto è ancor sempre l'uomo e la terra dell'uomo»³. L'investigazione sull'uomo vale la pena di essere intrapresa in quanto attività *vitale* ma quest'ultimo, nonostante ciò, continuerà a risultare indeducibile nel suo mistero; il lavoro sull'uomo e, dunque, la filosofia, sarà sempre un lavoro da fare.

È su questo terreno che Nietzsche incontrò Kierkegaard, intercettando il gesto teorico già intrapreso dal filosofo danese. In virtù di ciò, crediamo sia legittima la possibilità di un raffronto o, comunque, quella di un sorvegliato avvicinamento. Accostare questi due nomi, lo sappiamo, potrebbe provocare un effetto perturbante se si pone mente alle ricostruzioni più convenzionali: può esistere davvero un nesso fra il problema eminentemente religioso di Kierkegaard – quello del rapporto dell'assoluto con l'assoluto –, e la questione della pura immanenza di Nietzsche, della fedeltà alla terra, della volontà di potenza? Analizzando la questione più da vicino però si scoprirà che, se le tematiche affrontate sono certamente divergenti, contrastanti perfino, gli obiettivi polemici, al contrario, risultano essere condivisi e perseguiti in modi, se non uguali, sostanzialmente convergenti⁴. All'insaputa l'uno dell'altro i due operano la medesima critica, provocando un'epocale lacerazione nell'ordito della tradizione del post-kantismo e dell'idealismo, spingendosi a minare dalle fondamenta sia i principi del positivismo che della ragione storicistica. Il punto di partenza per un confronto fra questi due autori, così diversi ma *essenzialmente* uguali, va rinvenuto, come effettivamente hanno notato esegeti del calibro di Jaspers o Cantoni, nel loro essere strenui avversari della filosofia sistematica, massimo splendore dell'idealismo tedesco.

Il sistema è percepito da entrambi come una fatale deviazione dalla vita, una distrazione dalla concretezza della realtà culminante nell'inganno teoretico. A rigore un sistema dell'esistenza sarebbe una grave contraddizione in termini in quanto solo un sistema logico può essere possibile. Kierkegaard, intendendo la logica come il sistema dei rapporti necessari (immobili perché sempre sono), criticherà la pretesa della filosofia moderna, e in particolare di Hegel, di ricavare dialetticamente l'esistenza, intesa come costante movimento di auto-trascendimento, dall'immobilità del formalismo – «un sistema dell'esistenza non si può dare», dirà in quel capolavoro di anti-hegelismo che è la *Postilla alle Briciole di filosofia*⁵. Paradossalmente il presupposto della logica è illogico: è razionalmen-

³ ZA, I, *Della virtù che dona*, § 2.

⁴ Sul raffronto fra questi due pensatori, soprattutto per quanto concerne i comuni obiettivi polemici, abbiamo seguito R. Cantoni, *La coscienza inquieta. Søren Kierkegaard*, Il Saggiatore, Milano 1976; F. Fernani, *Nietzsche e la filosofia dell'esistenza*, Farina Editore, Novara 2016, pp. 11-24; K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Wolters, Groningen 1935, trad. it. a cura di A. Lamacchia, *Ragione ed esistenza*, Marietti, Torino 1971. Ovviamente, sugli autori considerati, non si può trascurare il classico K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich/New York 1941, trad. it. a cura di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 2000.

⁵ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica* (1846), in Id., *Opere*, trad. it. a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 322. La *Postilla* e le precedenti *Briciole di filosofia* (1844) affrontano,

te impossibile ricavare il movimento dalla stasi. Fare ciò, poste tali premesse, significherebbe annullare – questo l'errore più grave dell'idealismo – la libertà del singolo. In breve, la pretesa di porre l'essere (il reale) a partire dal pensiero è considerata non solo inaccettabile ma, di più, profondamente errata. Il motivo, tra l'altro, è molto semplice, tanto semplice da tradire la malafede dei sostenitori di queste tesi fallaci: è impossibile la possibilità di un pensiero privo di presupposto, il pensiero è sempre originato da qualcosa e quest'origine non può che essere il soggetto esistente. L'esistenza è presupposta al pensiero e non l'opposto. Soltanto dirimendo la questione della reale origine del pensiero si è allora in grado di dar principio ad un questionamento capace di fornire risposte sensate sull'uomo e sul suo essere nel mondo – non bisogna mai dimenticare che «dietro i tuoi sentimenti e pensieri», spiega il maestro dell'*Ewige Wiederkunft des Gleichen*, «sta un possente sovrano, un saggio ignoto», il corpo: «vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza»⁶.

Il pensiero, per iniziare ad essere pensato, ha bisogno di un soggetto concretamente esistente che lo pensi. Su questa primazia dell'esistenza rispetto al pensiero, Kierkegaard si esprimerà con salace ironia: «Bisogna fare a tutta la filosofia moderna l'obiezione ch'essa non ha un presupposto falso ma comico, in quanto ha dimenticato, in una specie di distrazione cosmico-storica, ciò che significa essere uomo»⁷. Se allora le pretese del sistema è la coincidenza fra essere e pensiero, fra soggetto e oggetto, la categoria di esistenza, per come la intendono Nietzsche e Kierkegaard, è ciò che non si lascia ricondurre all'universalità del pensiero astratto, ciò che resiste rispetto alle prestazioni disciplinari dell'analisi della verità. L'esistenza è piuttosto *intervallo* ovvero ciò che interrompe la pretesa continuità del *logos* attraverso un'incolmabile lacuna dialettica: «l'esistenza è ciò che fa l'intervallo, che tiene le cose separate fra loro; il sistema è la conclusività che le congiunge insieme»⁸. La portata rivoluzionaria di una simile tesi è evidente ed è difficile da sminuire: essa si pone in netta antitesi rispetto alla tradizione dominante della metafisica occidentale inaugurata da Platone e dal suo allievo Aristotele⁹.

sul piano teoretico, una relazione fondamentale nel pensiero kierkegaardiano, quella fra singolo individuo e verità cristiana.

⁶ ZA, I, *Dei dispregiatori del corpo*. Riguardo alla centrale posizione teorica della nozione di corpo nell'economia della speculazione nietzscheana così scrive F. Rella: «Organizzare in un modo diverso gli eventi umani, dare un senso diverso alla storia collettiva e alla memoria individuale, significa proporre un'altra idea del tempo, proporre una diversa esperienza del soggetto e del mondo, costruire un diverso orizzonte di senso, un altro linguaggio attraverso cui la ragione rimossa del corpo, tutto ciò che è passato, in quanto superato e vinto da forze ad esso opposte, possa di nuovo parlare. In Nietzsche, questa idea di un altro tempo, rispetto al tempo della razionalità classica, è l'idea dell'eterno ritorno» (Id., *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 109).

⁷ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, op. cit., p. 323.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Sul carattere eversivo della filosofia dell'esistenza, e sull'intimo legame fra quest'ultima e l'esistenzialismo, ha svolto interessanti riflessioni E. Paci: «Fin dalle sue prime origini la filosofia

All'inizio della storia della filosofia le pagine del *Fedone* sono il luogo in cui si postula la continuità del *logos*, tesi poi condivisa, come noto, anche dallo Stagirita¹⁰. La finalità ideologica di questa strategia discorsiva è evidente: cancellare l'effettività della catastrofe – la morte di Socrate – attraverso l'apriori dell'argomentazione logico-intellettuale, anestetizzando l'evenemenzialità patica della *morte* nell'universalità della *mortalità*. In questo sta, a ben guardare, il presupposto della possibilità stessa del sapere: solo preservando l'assenza di soluzione di continuità nell'ordine del discorso sarà possibile dar luogo agli incrementi e alle estensioni dell'attività conoscitiva. Senza la continuità non ci sarebbe alcun criterio, né gnoseologico né epistemologico, per la comparsa del nuovo; infrangere il darsi continuativo di questo dispositivo d'ordine significherebbe il venir meno della funzione di garanzia ontologica del pensiero in quanto forma logica de-terminante. Per evitare quest'avaria del *logos*, l'ontologia, sin dai tempi di Parmenide, ha messo in campo quella che Klaus Heinrich ha chiamato strategia del resto ontologico: «se cancelliamo», infatti, «tutto ciò che, essendo minacciato dal Non-essere, a sua volta minaccia con il Non-essere la nostra vita, ci resta infine un residuo del tutto irremovibile: l'Essere»¹¹.

Contro ogni politica disciplinare del resto, Nietzsche e Kierkegaard si pongono in dissonanza rispetto alla linea dominante della metafisica occidentale in quanto sostenitori di una nozione di verità non speculativa (oggettiva) ma esistenziale (sogettiva). La verità è intesa infatti non come un sapere impersonale, disincarnato rispetto al soggetto conoscente, ma come un'istanza *decisiva* per la vita. Ciò spiega l'interesse caratteristico delle loro filosofie verso l'interiorità in quanto rapporto del singolo rispetto alla *propria* verità. Essa dunque, lungi dall'essere un mero oggetto a cui tendere, una fissità alla quale la ragione deve semplicemente adeguarsi, rappresenta il movimento tendenziale motore della formazione di sé. Tendere alla verità significa forgiare progressivamente la propria personalità, trovando la chiave per diventare ciò che si è. La verità è la soggettività, dirà Kierkegaard; Nietzsche, da parte sua, dirà che essa è prospettiva.

Karl Jaspers fu tra i primi a cogliere il carattere inedito di quest'impostazione teorica, spingendosi sino ad individuare in Nietzsche e Kierkegaard i capisaldi di

dell'esistenza ci appare come un pensiero rivoluzionario. I pensatori ai quali l'esistenzialismo si richiama – Kierkegaard, Nietzsche, Dostoevskij – sono pensatori senza sistema, creatori di una nuova "atmosfera" piuttosto che di rigide e schematiche costruzioni. Per Kierkegaard un sistema filosofico è un magnifico palazzo, nel quale però l'uomo non può abitare. La filosofia dev'essere invece la casa dell'uomo e la vita dell'uomo è precaria, finita, mai sicura di sé, proiettata sempre verso un rischioso avvenire e verso la sicurezza della morte. Ora bisogna che la filosofia riconosca la condizione propria dell'uomo. Il sistema è forse l'ideale della vita, la filosofia dell'uomo è invece la realtà» (cfr. Id., *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino 1959, pp. 9-10).

¹⁰ Sul pericolo del venir meno del discorso cfr. Platone, *Fedone*, 85e 1-91c 5; per la concezione aristotelica del pensiero come la più continua (*synechestáte*) delle nostre attività cfr. *Etica nicomachea*, X, 7, 1177a 21-22. Sulla morte come catastrofe del *logos* cfr. A. Tagliapietra, *Il velo di Alceste. La filosofia e il teatro della morte*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 270-277.

¹¹ K. Heinrich, *Parmenides und Jona* (1964), Strömfeld/Roter Stern, Frankfurt am Main 1982, trad. it. a cura di M. De Carolis, *Parmenide e Giona*, Guida, Napoli 1988, p. 139.

Nietzsche e Kierkegaard filosofi dell'esistenza

quella svolta fondamentale che aprirà alla filosofia contemporanea. Essi fornirono, attraverso la loro critica al concetto di razionalità, le premesse per un vero e proprio cambio di paradigma nella concezione dell'uomo:

Kierkegaard e Nietzsche hanno posto in questione la ragione a partire dalla profondità dell'esistenza [...], essi non mettono avanti dottrine fatte, né una posizione di fondo compiuta, né un'immagine del mondo, bensì una nuova globale considerazione dell'uomo [*denkende Gesamtbaltung des Menschen*] nel quadro di una riflessione infinita che, in quanto riflessione, è consapevole di non poter guadagnare nessun terreno in modo definitivo¹².

Assistiamo dunque ad una svolta antropologica in cui la prassi filosofica risulta risemantizzata all'interno di un'inedita concezione dell'uomo. L'approccio olistico alla base di questo nuovo modo di vedere consiste nella considerare vita e pensiero come un *unicum*, presupponendo l'imprescindibilità dello stretto legame fra conoscere ed essere: la presa concettuale non può e non deve mai alienarsi rispetto alla presa esistenziale, le verità sono sempre «blutige Wahrheiten», verità insanguinate, esercizi di prassi interiore sul senso dell'esistere e sulla mia apprensione dell'essere¹³. Nietzsche e Kierkegaard furono *filosofi dell'esistenza* perché riformularono la domanda della filosofia precedente nell'intento di opporsi alle pretese totalizzanti e fondazionali dell'idealismo e del positivismo: essi concentrarono con devozione i loro sforzi teorici sulla categoria di *singularità* (esistenza) e su quella di *evento*, nozioni sino a quel momento minoritarie, problematiche per la nostra tradizione filosofica. Il tema dell'unicità (*Einmaligkeit*), di ciò che come individualità singolare eccede il trascendentale, diviene allora il fulcro critico attraverso cui decostruire il nucleo di ogni «tossicomania teoretica»¹⁴: la conciliazione dialettica.

L'enigma dell'esistenza è infatti impossibile da dirimere attraverso la sintesi dialettica, la vita è un costante paradosso e il compito dell'uomo è quello di contemplare lucidamente il proprio abisso serbandone la contraddittorietà. L'esistenza è quel movimento di differenziazione che, attraverso gli intervalli delle scelte soggettive, crea degli iati all'interno della continuità logotetica del discorso logico, contraddicendone prevedibilità e ricorsività. L'essere della singularità è

¹² Cfr. K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Wolters, Groningen 1935, trad. it. a cura di A. Lamachia, *Ragione ed esistenza*, Marietti, Torino 1971, prima lezione. L'accostamento di Jaspers verrà accolto con plauso da R. Cantoni: «Qualunque sia il giudizio che si vuol portare sulla filosofia di Karl Jaspers, il filosofo tedesco ha pienamente ragione quando [...] scopre le segrete passerelle che portano dal cristiano Kierkegaard all'ateo Nietzsche. Al di sopra dei loro dissensi e senza essersi conosciuti, Kierkegaard e Nietzsche sono legati tra loro da una *parentela profonda*. Entrambi senza essere ostili per principio alla ragione, mettono sotto processo la ragione storicistica del loro tempo. L'uno e l'altro odiano il "sistema" e lo condannano come una costruzione artificiosa» (cfr. Id., *La coscienza inquieta*, op. cit., pp. 295-296). Il corsivo è nostro.

¹³ Il riferimento è al frammento nietzscheano dell'estate del 1880, NF 4[271].

¹⁴ P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983; trad. it. a cura di A. Ermano e M. Perniola, *Critica della ragione cinica*, Raffaello Cortina, Milano 2013, p. 92.

allora quella concavità in grado di accogliere l'evento senza la pretesa di addomesticarlo o, peggio, anestetizzarlo. L'accadere dell'evento, come suggerisce Deleuze, non è infatti un semplice accadimento, ma «è in ciò che accade, il puro espresso che ci fa segno e che ci aspetta».¹⁵ L'evento è tale se incide sulla mia vita, sulla mia corporeità come temporalità paziente, in modo inaspettato e, quindi, inintenzionale. C'è infatti un residuo che nessuna architettura del sistema potrà mai addomesticare e questo *resto*, l'*altro* del resto ontologico, è l'evento nel suo darsi impossibile da progettare, imprevedibile. È per questo che «ogni uomo in fondo sa benissimo di essere al mondo solo una volta, come un *unicum*», come una singolarità che trova il proprio resto esistenziale in ciò che resta impensato dalla sistematica del *logos*¹⁶. Preziosa a riguardo è la constatazione kierkegaardiana che troviamo in *Enter-Eller*: «L'uomo [...] può distrarsi in molti modi e non vi è un narcotico migliore della speculazione astratta, perché, ciò che in essa è necessario, è il mantenersi quanto più possibile impersonali»¹⁷.

L'orizzonte dell'evento appartiene dunque all'ordine del *patire*, a quella regione dove l'immanenza della carnalità s'incontra con la non intenzionalità dell'ante-predicativo, a quel luogo liminare insomma che, sin dai tempi di Platone e Aristotele, si cercò di espungere come uno scandalo. Con le parole di Andrea Tagliapietra:

L'inintenzionalità implica [...] che il riconoscimento della coscienza e la determinazione intellettuale non siano le sentinelle sincroniche dell'evento, ma che lo sia il patire che ne deriva sul piano finito e particolare della singolarità dell'esserci che precede la veglia dell'io e il predisporre nominativo del soggetto¹⁸.

Nietzsche e Kierkegaard furono in questo senso *pensatori essenziali*, per utilizzare la grammatica del filosofo danese, decidendo di pensare all'estremo il rimosso, ciò che la filosofia, sin dal suo momento aurorale, cercò di epurare¹⁹. Come strutturare infatti un sistema attorno ad un'endiadi problematica come quella di *singolarità ed evento*? Pensare adeguatamente tali categorie significava, di fatto, inficiare la possibilità stessa della filosofia come sapere assoluto e onnicomprensivo. Il proposito era ambizioso: si trattava di addentrarsi in una regione poco esplorata che, per sua intima costituzione, risultava renitente ad ogni rigida formalizzazione. Bisognava indagare insomma un oggetto la cui modalità

¹⁵ G. Deleuze, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969; trad. it. a cura di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 134.

¹⁶ SE, § 1.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Enten-Eller* (1843), trad. it. a cura di A. Cortese, 5 voll., Adelphi, Milano 1976-89.

¹⁸ A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, p. 107.

¹⁹ «Il pensatore essenziale spinge la cosa agli estremi; in questo consiste la cosa eminente – e pochi soltanto lo possono seguire. Poi viene il “Professore” che elimina il “paradosso”: lui sì che una gran moltitudine, quasi la gran «Folla», lo può capire, ed allora si pensa che la verità è diventata più vera» (S. Kierkegaard, *Diario*, trad. it a cura di C. Fabro, 12 voll., Morcelliana, Brescia 1983, p. 2427).

d'essere era lo sfuggire, il dileguare. Ecco allora che il luogo della riflessione diviene lo *scarto*, causato dall'evento che accade alla singolarità, fra la situazione vissuta, patita, e la costruzione concettuale. La critica della razionalità inaugurata da Kierkegaard e Nietzsche, lungi dal tradursi in ostilità verso la ragione, in ciò che spesso la storiografia ha bollato come irrazionalismo, rappresenta, al contrario, una poderosa problematizzazione della stessa: come mettere in relazione l'astratto con il concreto, l'irripetibilità dell'evento esperienziale con l'iterabilità della logica dell'intelletto? Come dar conto filosoficamente di quell'*unicum* che è l'esserci della singolarità?

Il bersaglio polemico non è dunque la razionalità in sé ma quel particolare tipo di discorso logico che si trincerava in se stesso pretendendo di raggiungere la verità nella sua interezza e certezza – «*Das Wahre ist das Ganze*» sosteneva l'Hegel della *Fenomenologia*²⁰. La filosofia dell'esistenza, mettendo al centro delle proprie indagini la singolarità, la testimonianza durevole dell'evento dell'esperienza come irripetibile datità, affermava con forza tutta la sua eccentricità rispetto alla metafisica del *logos*: interrogarsi sull'esserci dell'evento significa porre il questionamento sul piano del senso e non su quello dei significati, tendere alla fusionalità del piano della conoscenza con quello della vita. Il problema posto all'indomani dell'aurea stagione della filosofia classica tedesca è urgente: le categorie del pensiero non devono rimanere un mero prodotto intellettuale, esse devono poter essere anche abitate, vissute ed esperite. La ricerca nietzscheana del valore per la vita muove proprio in questa direzione.

Se infatti l'ordine del *significato* è il regno del *pensatore oggettivo*, come lo chiama Kierkegaard nella *Postilla*, dell'attività cognitiva e de-terminante del *cogito* che si rapporta impersonalmente (oggettivamente) alla verità, il *senso* è il campo d'indagine del *pensatore soggettivo*, colui che non dimentica che l'uomo è anche la propria passività mediale, il proprio perdersi e patire in quanto singolarità²¹. Nietzsche e Kierkegaard svelano uno degli errori più antichi della nostra cultura; sanno infatti che rapportarsi all'esistenza secondo l'ordine dei significati rappresenta una strategia infruttuosa: il problema si risolve, esso ha di fatto un significato, per la vita però questo non basta. Più propriamente, per quest'ultima, si dovrebbe parlare non di significato ma di senso; esso infatti rimanda all'enigma

²⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, p. 24.

²¹ Una riflessione molto simile si trova in Nietzsche, interessante anche per la critica alla concezione della verità come corrispondenza (*adaequatio*): «Per quanto si possa andare incontro con gratitudine allo spirito *oggettivo* [...] si deve alla fine imparare la prudenza anche verso la propria gratitudine e porre un freno all'esagerazione con cui la rinuncia a se stessi e la spersonalizzazione dello spirito vengono celebrati in questi ultimi tempi quasi come un fine in sé, come una redenzione e una trasfigurazione. L'uomo oggettivo [...] è appunto autentico solamente nella misura in cui può essere anche oggettivo; solamente nel suo sereno totalismo è ancora "natura" e "naturale". La sua anima rispecchiante ed eternamente levigante non sa più affermare, non sa più negare; egli non comanda e neanche distrugge. "Je ne méprise presque rien" – dice con Leibniz» (JGB, 207). Un perfetto saggio di cosa voglia dire esser *pensatori oggettivi* è dato da Kant nel momento in cui postula il suo dispositivo della veridicità (*Wahrhaftigkeit*) assoluta come dovere di dire sempre ciò

Erminio Maglione

che siamo e che sopportiamo, deponendo le armi di fronte alla volontà intellettualistica di risolvere senza residui il piano della vita in quello dei significati. Eroi tragici come Creonte o Edipo ci insegnano che l'enigma non concerne il sapere ma l'evento dell'essere – non comprendere questo condanna alla tagica *hýbris* – come messa alla prova dell'uomo. L'enigma non si fuga ma si fronteggia, bisogna esserne all'altezza; esso non è dunque qualcosa che si conosce ma che *ci* fa conoscere, che ci invita ad essere e a scoprire autenticamente ciò che siamo. Il percorso è tortuoso e, diciamolo anche, infinito; non a caso, come all'inizio spiegava Nietzsche, «inesaurito e non scoperto è ancor sempre l'uomo e la terra dell'uomo».

che si crede vero. In questo caso, come nota A. Tagliapietra, si viene a creare un inquietante iato fra la responsabilità di ciò che si afferma dicendo la verità e l'atto stesso della veridizione. Si dimentica così che il campo della verità esula rispetto alla mera dimensione dichiarativa del linguaggio, essendo la verità sempre incarnata: essa è «un prendere posizione per ciò che si dice, un esserci in ciò che si afferma nel momento in cui lo si dice» (Id., *Introduzione. L'amico, il filosofo e l'assassino*, in I. Kant, *Bisogna sempre dire la verità?*, a cura di A. Tagliapietra, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, p. 66). Nella verità ne va sempre del mio e del tuo corpo, della mia e della tua singolarità.

ELENCO DEI NUMERI PUBBLICATI

- 1/2009 “Individuo e modernità”
- 2/2009 “L’utile e l’inutile”
- 3/2010 “Il futuro negato, il futuro perduto, i futuri possibili”
- 4/2010 “L’animale che noi siamo”
- 5/2011 “L’uomo e lo Stato”
- 6/2012 “La fine e l’inizio (vol. 1)”
- 7/2012 “La fine e l’inizio (vol. 2)”
- 8/2013 “Che cos’è la storia critica delle idee?”
- 9/2013 “Alterità. Alienazione e immedesimazione”
- 10/2014 “Idee. Il personaggio e la storia”
- 11/2014 “Crisi e conflitto”
- 12-13/2015 “L’esperienza e le sue forme”
- 14/2015 “Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity”
- 15-16/2016 “Figure dell’autocritica”
- 1/2017 “Figure della maturità”
- 2/2017 “Riforme religiose, rivoluzioni politiche”
- 1/2018 “Studi cartesiani tra Europa e Brasile”
- 2/2018 “Dell’uomo e dei diritti”
- 1/2019 “L’Italian Thought tra globalizzazione e tradizione”
- 2/2019 “Pratiche dell’immanenza”

*Finito di stampare
nel mese di giugno 2020
da Digital Team – Fano (PU)*