

Elena Mannucci

Archetipi di traduzione

*Il dialogo
dalla pretesa odierna a Platone*



Copyright © MMVIII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133 A/B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-2232-0

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2008

PARTE PRIMA

COMUNICARE

Capitolo Primo

QUESTIONE DI TRADUCIBILITÀ

1. Tradurre senza tradire.

Il 18 maggio 1577 un giovane studente del Collegio Romano da poco entrato nella Compagnia di Gesù, di nome Matteo Ricci, maceratese, partiva da Roma e dall'Italia per recarsi missionario in India con altri confratelli, unico a non aver ancora conseguito la licenza in filosofia e teologia necessaria per essere ordinato sacerdote. Ebbe così inizio un lungo viaggio, per terra e per mare, che fra le soste occorrenti per il completamento degli studi e quelle forzate a causa degli impedimenti più disparati, sarebbe durato cinque anni. Ma una volta raggiunta la destinazione, la missione del Ricci venne modificata dai superiori: non dovrà fermarsi in India, ma proseguire per Macao, studiare la lingua cinese e prepararsi ad entrare, primo fra i missionari cristiani, nel cuore della Cina per evangelizzarla.

Adempiere a questa autentica “missione impossibile”, divenne lo scopo di tutto il resto della vita di Matteo, il quale subito si rese conto che il suo compito più urgente, prima ancora di provare a diffondere i principi della religione cristiana, era quello di riuscire ad acquistare la fiducia di appartenenti ad una cultura millenaria, finora entrata sporadicamente in contatto con quella europea a solo scopo commerciale: era necessario cioè che innanzi tutto egli lasciasse intravedere ai letterati cinesi, che mai si erano interessati all'esistenza di altre terre ed altre popolazioni al di là dell'India, qualcosa di ciò che il pensiero occidentale aveva prodotto, almeno quel tanto che bastava perché com-

prendessero che “la nostra gente di Europa non è gente ignorante, che non intendono le cose o non le trattino per ragione”¹, come egli stesso scriveva. L’intuizione del giovane gesuita, che tanto peso avrebbe avuto per tutti i viaggi e le missioni che da allora si sarebbero succedute, fu in definitiva questa: che senza una reciproca fiducia preliminare non avrebbe mai potuto realizzarsi nessun tipo di comunicazione di carattere intellettuale, né tanto meno alcuna sorta di *dialogo* mirato all’accordo su ragionamenti condivisi.

«...il Re che ottiene tutta la Cina lo chiamano signore di tutto il Mondo, pensando che la Cina eminentemente tiene tutto l’universo; il che, se paresse strano a qualcuno de’ nostri, immagini che più strano parrebbe alla Cina il chiamarsi i nostri antichi imperatori con questo titolo, senza essere signori della Cina»² osserva infatti con acutezza non priva di gesuitica ironia il Ricci nei suoi commentari. E quindi il riflettere su come possa accordarsi con il nostro senso di centralità, conclamata in nome di Dio o della ragione, il senso di centralità, altrettanto forte ma fondato su concetti diversi, di un altro popolo, lo induce ad accostarsi all’universo concettuale cinese con la volontà precisa di capirlo senza travisarlo, e al contempo di tradurre in una lingua assai diversa dalla propria il senso dell’esperienza religiosa cristiana, badando a non commettere alcuna sorta di “tradimenti”.

La traduzione linguistica si impone infatti come uno dei primi concreti problemi che chiunque entri in comunicazione con appartenenti a società e culture diverse dalla propria deve affrontare, e nonostante possa dare l’impressione di essere il più facilmente risolvibile, almeno dal punto di vista tecnico-linguistico, presenta invece non poche difficoltà. Ne è un esempio, appunto, la prima traduzione e adattamento alla lingua cinese del Catechismo, che il Ricci scrisse per offrirlo all’attenzione degli appartenenti alle tre principali religioni cinesi (Confucianesimo, Taoismo e Buddismo). Il testo, dal titolo *Tianzhu shiyi*, ossia “Vero significato della dottrina del Signore del Cielo”, suscitò parecchie ostilità: non però, come ci si potrebbe aspettare, tra i

¹ Cfr. M. RICCI, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini, Quodlibet, Macerata 2000, p. 455-456

² Ivi p. 9.

Cinesi, cui esso era dedicato, ma nella stessa Chiesa di Roma, che prese subito le distanze da certe presunte “libertà” di traduzione operate dal missionario. Il libro apparve infatti, agli occhi dei molti che avevano scarsissime conoscenze di quella parte del mondo, troppo infarcito di elementi che non appartengono alla tradizione occidentale, elementi “estranei”, che, a loro giudizio, avrebbero potuto rischiare di presentare la religione cattolica sotto una luce diversa e forse anche erronea rispetto al vero dettato delle Scritture. Soprattutto venne contestata al Ricci la traduzione del concetto di Dio come “Signore del Cielo”, perché non rende conto delle nozioni di “essenza” ed “esistenza”, scolasticamente utilizzate per formularne il senso, che invece sono assenti nella lingua cinese.³

È da qui che nasce una questione, linguistica e filosofica insieme, destinata ad acquistare una sempre maggiore importanza negli anni e nei secoli seguenti, fino ai nostri giorni: se cioè le categorie concettuali rappresentate nella lingua parlata di una certa cultura, siano traducibili in quelle di una cultura espressa da un'altra lingua, o se invece le due siano del tutto incommensurabili, e quindi, al di là delle ovvie ed essenziali “versioni” imposte dalle necessità più urgenti di comunicazione, non ci sia spazio per una interpretazione che traduca in maniera completa ed esauriente i discorsi, e soprattutto i discorsi razionali, di lingue diverse. Prima di allora, le discussioni e le polemiche, talvolta anche molto accese, sorte intorno alla traduzione di testi importanti dal greco o dall'ebraico in latino o nelle successive lingue “volgari”, non erano mai uscite dall'ambito della retorica, e quindi della scienza filologica⁴: si poteva talvolta diffidare del traduttore ritenendolo un

³ La controversia sulla traduzione del nome di Dio fu all'origine della *vexata quaestio* dei “riti cinesi”, che si protrasse per più di un secolo e si concluse con la censura da parte della Curia romana del metodo missionario introdotto dal Ricci. Ciò produsse il risentimento dell'imperatore Kangxi, che molto apprezzava i testi lasciati dal missionario gesuita, e il fallimento di ogni successivo tentativo di dialogo; lo stesso imperatore, con un decreto del 1706, interdisce ai missionari occidentali l'entrata in Cina. (Cfr. *The Catholic Encyclopedia*, Volume XIII, voce “Matteo Ricci” Published 1912. New York: Robert Appleton Company).

⁴ Già Cicerone, con il trattatello *De optimo genere interpretandi*, affrontava la questione della traduzione in latino delle opere greche. Il modo migliore di tradurre era per lui quello di cercare di rendere il senso generale del discorso anziché attenersi pedissequamente alla trasposizione delle singole parole. (Cfr. M. TULLIO CICERO-

“traditore” della lettera e dello spirito dei testi, ma non arrivare a mettere in discussione la legittimità dell’operazione stessa del tradurre. Da allora in poi, invece, si comincia a chiedersi, sia pur vagamente all’inizio e poi sempre più circostanziatamente, se, in definitiva, sia *davvero* possibile tradurre da una lingua all’altra.

Per rispondere ad un tale interrogativo diventa necessario innanzi tutto compiere un esame più dettagliato dei rapporti delle lingue tra di loro, allo scopo di poter poi avanzare qualche ipotesi sulla loro traducibilità. Se, ad esempio, si ritiene che le lingue siano mondi separati, capaci di entrare in relazione tra di loro solo ad un livello molto superficiale, ne conseguirebbe che la traduzione non è altro che un espediente (forse anche abbastanza rozzo), che permette a due parlanti lingue diverse di entrare in qualche modo in comunicazione, senza peraltro avere la pretesa di comprendere interamente e di essere interamente compresi; se invece si suppone che esse abbiano una struttura profonda comune, della quale poter ricostruire interamente i processi logici, la traduzione potrebbe essere assimilata ad un’operazione meccanico-fisiologica, in cui l’uomo e i suoi linguaggi sono ridotti al minimo comune denominatore di postazioni rice-trasmittenti.

In entrambi i casi, però, non si riuscirebbe a rendere conto di tutto il contesto esperienziale, cioè i fatti, le circostanze, i luoghi, che costituiscono l’orizzonte comune a coloro che, di fatto, cercano di entrare in relazione attraverso lingue diverse. È invece nel momento in cui ci si rende conto della assoluta singolarità ed intrasferibilità della propria esperienza personale⁵, che si prendono, per così dire, le distanze da noi stessi, e si va alla ricerca di “luoghi comuni” dell’esperienza che permettano di render conto di essa attraverso le parole del discorso: la traduzione cessa quindi di essere un problema a sé e viene riconosciuta come un momento fondamentale della comunicazione. Se quindi riteniamo che il tradurre e il tradursi, non solo fra parlanti lingue diverse, ma addirittura fra coloro che parlano la stessa lingua, costituisca il

NE, *Libellus de optimo genere oratorum*. Tratto da *Tutte le opere di Cicerone*, a cura di G. Tissoni, Mondadori, Milano 1973, vol. 17)

⁵ Sulla “incomunicabilità” (nel senso di intrasferibilità) dell’esperienza umana, cfr. CARLO HUBER, *Critica del Sapere*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, capp. XIX-XX.

punto di inizio di qualunque processo comunicativo, bisognerà cercare in esso un carattere di universalità o “orizzonte comune”, che in qualche modo superi il puro fatto linguistico.

Come Matteo Ricci ha mostrato attraverso la sua esperienza di missionario, l'esigenza primaria che si impone a chi intende stabilire una comunicazione con culture e tradizioni precedentemente del tutto ignorate è quella di riconoscerle come effettive espressioni di civiltà, senza cedere alla tentazione immediata di considerare il proprio modo di vivere e di pensare superiore a quello degli altri; allo stesso tempo si affianca a questa esigenza l'obbligo di cercare ogni mezzo per presentare come degno di rispetto e di stima il proprio mondo di appartenenza, con le sue tradizioni e la sua cultura, per non rendere vano ogni conseguente approccio di comunicazione, e, successivamente, ogni possibile tentativo di dialogo. La capacità di interpretare e tradurre lingue diverse gioca allora un ruolo essenziale, ed è per questo che la problematica della traducibilità è andata sempre più acquistando rilievo a partire da quei primi viaggi e missioni compiuti verso regioni del mondo tanto lontane dall'Europa.

Si è spesso dibattuto, specialmente in questo ultimo secolo, se sia o no formulabile una “teoria scientifica” del linguaggio, che renda tra l'altro possibili traduzioni esenti da infedeltà e fraintendimenti, ed agevoli così ogni possibile dialogo; ma finora nessuna risposta soddisfacente è stata fornita. Anzi, uno dei principali esponenti della filosofia del linguaggio, l'austriaco Ludwig Wittgenstein, che inizialmente era stato attratto dall'ipotesi di una rigorosa formalizzazione del reale⁶, arrivò addirittura alla conclusione opposta, affermando che la stessa matematica è un linguaggio, ed in quanto tale implica la capacità di ridire le stesse cose “in altri termini”, come per esempio avviene nella traduzione della geometria in algebra o nel gioco costante delle sostituzioni dei simboli. «Tradurre una poesia lirica, ad esempio, in una lingua straniera, è in tutto e per tutto analogo ad un *problema* matema-

⁶ Rendere conto della realtà usando i termini rigorosi della logica matematica era ciò che si proponeva la corrente filosofica del Neopositivismo logico, cui Wittgenstein in un primo tempo aderì, scrivendo il *Tractatus logico-philosophicus* (1918). In seguito egli rinnegò le posizioni assunte in tale libro, dedicandosi in maniera più completa allo studio del linguaggio; da questo studio nacquero le *Ricerche filosofiche* (1949).

tico» egli scrive, non senza una certa provocatorietà «infatti possiamo benissimo proporci il problema: “come si può tradurre (per esempio) questo motto di spirito con un motto di spirito nell’altra lingua?”, cioè, come si può sostituirlo; e il problema può anche essere risolto; ma un metodo, un sistema per risolverlo, non c’era»⁷.

Se dunque lo stesso matematico, nel risolvere i problemi che gli competono, ha bisogno di una fantasia e di una inventiva analoghe a quelle che secondo Wittgenstein occorrono per tradurre una poesia lirica da una lingua all’altra, come si potrà mai postulare che l’operazione del tradurre avvenga secondo un “metodo” o addirittura una teoria scientifica? A questo punto l’ipotesi di andare a cercare qualcosa di più utile e illuminante nelle note a margine o nello *work in progress* di traduttori e interpreti (o, come si è visto, nei commenti di qualche missionario) non sarebbe forse da scartare. È infatti leggendo un testo letterario tradotto da un’altra lingua, prima ancora che un manuale teorico o un testo di informazioni pratiche che ci si pongono domande riguardo alla comunicazione linguistica, chiedendosi se è stato ben capito ciò che l’autore voleva dire, o se una certa parola usata dal traduttore fosse la più appropriata.

Per affrontare la questione di come si possa comunicare e dialogare superando i confini tra le diverse culture, ma anche tra le singole persone, cominceremo quindi con l’esaminare alcuni dei principali problemi inerenti alla traducibilità tra lingue o linguaggi diversi, verificando, attraverso i contributi di autori che riteniamo particolarmente illuminanti in proposito, in quale misura “metodo” e “inventiva” concorrano alla sua realizzazione.

2. Tra universalisti e monadisti.

Parlare di traduzione interlinguistica — e quindi di rapporti tra le lingue — senza inserire questo tema entro la più vasta problematica riguardante le comunicazioni, significherebbe ridurre l’argomento ad una semplice questione filologica o letteraria, eliminando da esso tutti gli aspetti più complessivamente filosofici che lo rendono veramente

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia.*, ed. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, n. 698, p. 145.

attraente. È anche per questo motivo che il critico inglese George Steiner, studioso di letteratura particolarmente interessato dei problemi inerenti alla traduzione, ha cercato di volgere la sua ricerca in tutte le direzioni che gli studi su questo tema, dai più attuali ai meno recenti, potevano suggerire: nel suo saggio *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, divenuto ormai un classico per chi si interessa dell'argomento, uno degli aspetti più significativi è appunto quello di aver affrontato anche la questione più peculiarmente filosofica della comunicazione interlinguistica, che assai poco frequentemente era stata trattata dagli studiosi delle precedenti generazioni.

Ciò che in particolare colpisce l'attenzione di Steiner è che la maggior parte di coloro che a vario titolo si sono occupati di traduzione, pur senza sentirsi tenuti a fornire esaurienti argomentazioni riguardo alle ragioni della scelta, rivelano propensioni per l'una o per l'altra di due posizioni antitetiche concernenti i rapporti tra le lingue, cui egli, quasi a sottolineare il loro sottofondo filosofico, dà i nomi di "universalista" e "monadista"⁸. Gli "universalisti" riconoscono al linguaggio umano una struttura fondamentale comune a tutte le lingue, e sostengono che è questa universalità di struttura che permette ad esse di comunicare tra di loro, al di là delle diversità che, per quanto grandi, non riguardano altro che la "superficie". I "monadisti", invece, ritengono una tale struttura comune e profonda o del tutto irraggiungibile da un'indagine logica o psicologica, o talmente formale e generalizzata da non gettare alcuna luce, se non in senso quanto mai astratto, sui modi in cui effettivamente opera il linguaggio umano. Per essi ogni lingua, per il suo modo di essere e di articolarsi, "costruisce" una diversa realtà, con un universo linguistico suo proprio, che si differenzia dagli altri, pur essendo partecipe di tutti.⁹

⁸ Cfr. G. STEINER, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione* (1975–92), trad. di R. Bianchi, Garzanti, Milano 1994, pp. 81 e segg.

⁹ Possiamo considerare Wilhelm von Humboldt l'iniziatore di una tale concezione: nella sua opera *Sulla differenziazione della struttura del linguaggio umano e sul suo influsso sull'evoluzione spirituale della razza umana*, a cui lavorò dal 1820 al 1835 e che venne pubblicata postuma nel 1883, egli offre una visione del linguaggio come di un "terzo universo", che si colloca a metà strada tra la realtà fenomenica del mondo empirico e le strutture interiorizzate della coscienza: in questo senso esso è un universale, ma nella misura in cui ciascuna lingua umana differisce da ogni altra,

Gli “universalisti”, quindi, ritengono necessario scendere nella profondità delle lingue, al di sotto delle differenze superficiali, per raggiungere quegli universali primari — siano essi genetici, sociali o storici — da cui deriverebbero tutti i linguistici. Sembrerebbe quasi, almeno per alcuni di coloro che condividono questa posizione, che tradurre contribuisca a creare o ri-creare una lingua universale o *Ur-Sprache*, parlata agli albori della creazione, per la quale si prova una sorta di irrefrenabile nostalgia¹⁰. I “monadisti”, al contrario, danno particolare rilievo al gruppo sociale che costituisce il “campo semantico” di una determinata cultura: è vero, viene rilevato, che il linguaggio organizza l’esperienza, ma d’altra parte è anche vero che tale organizzazione è costantemente governata dal comportamento collettivo di quel tipico gruppo di parlanti.¹¹

Naturalmente è raro che l’una o l’altra posizione sia sostenuta radicalmente: in ogni studioso dell’argomento, le troviamo rappresentate entrambe, sebbene con sfumature diverse. Ad esempio Leibniz, per il quale anche le lingue, come le nazioni, sono monadi, “specchi perpetui e viventi dell’universo”, era profondamente interessato alla possibilità di un sistema semantico universale, fondato su un simbolismo

la forma del mondo che ne risulta è lievemente o drasticamente modificata.

¹⁰ Walter Benjamin, ad esempio, in *Die Aufgabe des Übersetzers* del 1923 (trad. it. W. BENJAMIN *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962), si riferisce ad una *reine Sprache* che, sebbene non contenuta in nessun idioma parlato specifico, è intesa come la fonte primaria di tutte le lingue parlate. Il compito del traduttore sarebbe proprio quello di portarla alla luce, facendola nascere dalla compenetrazione delle due lingue coinvolte in essa, che arrivano così a modificarsi vicendevolmente. In Italia, potremmo considerare in posizione “universalista” il saggio di U. ECO *La ricerca della lingua perfetta*, Laterza, Roma-Bari 1993.

¹¹ In Benjamin Lee Whorf troviamo il principale sostenitore di questa interpretazione del rapporto tra lingua, percezione e pensiero. Nel suo “principio di relatività linguistica”, esposto in B.L. WHORF, *Language, thought and reality*, del 1956, egli teorizza che i parlanti di ciascuna comunità linguistica sono indirizzati dalla loro lingua a visioni del mondo diverse tra di loro. Si pone quindi in polemica contro l’etnocentrismo della linguistica europea che, desumendo dai modelli della cultura occidentale i suoi principi basilari, ha per lungo tempo ignorato le lingue e la cultura dei popoli meno tecnologizzati, sostenendo che invece molte comunità dimostrano di possedere un livello di razionalità superiore a quello dei cosiddetti “popoli civili”.

simile a quello matematico¹². Un altro autore nel quale coesistono tendenze monadistiche e universalistiche è Giovanbattista Vico: da una parte, infatti, egli sostiene che tutte le civiltà, nel loro sviluppo, attraversano le stesse fasi dell'uso linguistico (vedi, ad esempio l'universalità della metafora nella prima fase, che egli chiama "poetica ed eroica"), dall'altra, opponendosi al razionalismo soggettivistico cartesiano in nome di uno studio comparativo delle istituzioni umane, riconosce a ciascuna di esse una sua individualità e particolarità che la differenziano da tutte le altre¹³. Le sue conclusioni sembrano quindi essere che ogni lingua può, e deve, essere tradotta in un'altra, ma solo attraverso la ri-creazione di tutto quel mondo poetico-linguistico che è il suo peculiare patrimonio.

Il suggerimento che si può trarre dal contributo di Steiner all'intera questione della traducibilità delle lingue, è che sia l'universalismo che il "monadismo" linguistici offrono aspetti positivi ed intenzioni apprezzabili, purché non si presentino troppo drasticamente separati: una radicalizzazione di questi due atteggiamenti arriverebbe infatti ad escludere la possibilità di traduzione delle lingue, e in fin dei conti la stessa comunicazione, dalle operazioni intrinseche del sapere umano. Non si può fare a meno di ricordare che nel secolo appena trascorso non sono mancati esempi di una tale radicalizzazione sia nell'aspetto "universalista" che in quello "monadista".

Una forma integrale di universalismo ebbe fortuna alla fine degli anni Sessanta, e venne proposta da Noam Chomsky, professore di linguistica al M.I.T. di Boston. Assumendo come metodo di ricerca gli studi di logica formale portati avanti negli ultimi decenni, e prendendo come oggetto di analisi la lingua inglese, Chomsky lavora sulle "lingue naturali" come se fossero sistemi formali artificiali, per vedere come, dati un numero finito di assiomi ed un numero finito di regole che presiedono alla loro combinazione, si possa arrivare alla possibile

¹² Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano e saggi preparatori*, in *Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di D.O. Bianca, vol II, Utet, Torino 1968, cap. III.

¹³ Cfr. G.B. VICO, *Principi di una scienza nuova. 1744*, in *Vico. Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, soprattutto il libro II.

generazione dell'infinità delle sequenze di una lingua¹⁴. Formula così la teoria di una struttura grammaticale sintattico–semantica innata all'essere umano, che sarebbe generativa di tutte le apparentemente diversissime grammatiche delle diverse lingue. In un elaborato gergo formalizzante, gradito alla filosofia della scienza, Chomsky si cala alle strutture profonde e, come abbiamo già detto, “innate”, del fenomeno linguistico, identificando in esse le due funzioni base che chiama “gruppo nominale” e “gruppo verbale”; in questo modo, però, egli non fa altro che riferirsi, anche in maniera piuttosto esplicita, al progetto di grammatica razionale dei grammatici seicenteschi, esso stesso ripreso da quello degli antichi filosofi e grammatici greci e latini con le loro distinzioni di soggetto e predicato, nome e verbo.

Una simile riapertura del progetto della grammatica razionale suscitò meritatamente un vasto interesse, all'epoca in cui apparve, ma anche severe critiche, per il modo in cui fu formulato¹⁵. Esse si potrebbero riassumere tutte in una considerazione: studiando la struttura del linguaggio umano come se fosse un sistema logico–formale, non si tiene conto del fatto che esso è usato per comunicare in un contesto sociale, che è estremamente composito e intrecciato di elementi eterogenei; ciò significa che anche qualora venissero effettivamente individuati universali linguistici nelle strutture profonde postulate dalle grammatiche trasformazionali, sarebbero di poco aiuto a risalire dal profondo alla superficie delle lingue, per chiarire in quali rapporti esse si pongano¹⁶. Del resto, lo stesso Chomsky si dichiara scettico sulla possibilità di relazioni tra le lingue quali di fatto si hanno nella traduzione, affermando che « benché vi siano molte ragioni per ritenere che le lingue siano in misura significativa plasmate sullo stesso stampo, vi

¹⁴ Cfr. N. CHOMSKY, *Le strutture della Sintassi*, trad. di F. Antinucci, Laterza, Bari 1970.

¹⁵ Cfr. G. STEINER, *op. cit.*, pp. 140–141, R.A. Hall j., *An essay on language*, Filadelfia, 1968 e R. Jakobson, che avanza dei dubbi sulla teoria di Chomsky, anche per il sospetto che le strutture profonde siano fondate unicamente sull'inglese (Cfr. R. JACKOBSON, in “New Yorker”, 8 maggio 1971).

¹⁶ Tale è la critica dell'etnolinguista George Lakoff nel *New York Review of Books*, 8 febbraio 1973, citato anche da Steiner (*op. cit.* p. 143).

sono pochi motivi per ritenere che procedimenti ragionevoli di traduzione siano generalmente possibili»¹⁷.

Ma l'ambizione chomskiana di identificare universali linguistici non è di per sé erronea, poiché è innegabile che di universali linguistici siano costituite le stesse singole lingue: ciò che gli viene rimproverato è il dove e il come cercarli. Per comprendere dunque il procedimento della conoscenza umana che permette di tradurre, bisognerà forse elevarsi al disopra delle lingue, piuttosto che scendere al di sotto di esse, nella profondità di un livello che — le stesse opere di tipo chomskiano nell'ambito della *cognitive science*¹⁸ lo mostrano — rischia di non essere altro che quello del biologico della struttura cerebrale umana. Se infatti la struttura mentale viene identificata con quella cerebrale, si dimentica un aspetto fondamentale della realtà umana: il fatto cioè che gli esseri umani nascono e sono educati in società.

Un altro esempio di radicalizzazione, questa volta a carattere “monadista” lo si deve a Martin Heidegger, la cui aspirazione a recuperare le profondità e le altezze del pensiero greco come fondamento ed orizzonte luminoso di tutto il pensiero occidentale lo conduce paradossalmente a questa posizione estrema, che rischia di frustrare proprio la sua intenzione di esaltazione del valore universale della grecità. La sua sensibilità linguistica e storica lo porta infatti al rifiuto di ogni astratto universalismo, quale si era concretizzato nelle formule logico-grammaticali ereditate dalla tradizione latina. Egli oppone perciò al latino l'antico greco ed il suo tedesco come le due lingue genuinamente spirituali e filosofiche. Questa opposizione viene argomentata filosoficamente nella identificazione della questione dell'essere come la domanda fondamentale con cui l'uomo si interroga sul suo essere al mondo¹⁹. In concreto, però, tale questione è riconosciuta nelle stesse

¹⁷ N. CHOMSKY, *op. cit.*, pag. 30.

¹⁸ Nata intorno agli anni '70 del Novecento, la *cognitive science* si impegna ad analizzare i processi della conoscenza (lingua, psicologia cognitiva, intelligenza artificiale) come sistemi di elaborazione dell'informazione. La tendenza è quella ad analogizzare il funzionamento della mente umana con quello degli elaboratori elettronici (agli *input* della percezione corrisponderebbero gli *output* del comportamento).

¹⁹ Tra i molti testi che si potrebbero citare al riguardo, cfr. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica* (1929), trad. it., Il Saggiatore, Milano 1968.

vicende della trasformazione della lingua greca ad opera dei primi filosofi. L'elevazione che questi raggiunsero viene quindi presentata da Heidegger come un evento storico, anzi, l'*evento* storico in cui un nuovo senso di sé nel mondo si disvela per l'uomo che sarà detto europeo. Risulta però difficile seguirlo nel suo tentativo di pensare e dire questo evento, poiché la sua stessa affermazione rischia di condurlo a un pensare filosofico (*Denken*) vicino a dire poetico (*Dichten*), che si chiude in quanto tale nella sua stessa monadica irripetibilità: nella in traducibilità della parola come "accadere disvelante"²⁰.

Possiamo quindi concludere che tanto l'aspirazione al radicale universalismo osservabile nella teoria chomskiana, quanto l'ideale di un orgoglioso monadismo trasmessoci da Heidegger, sfociano nella in traducibilità, riscontrabile non solo al puro livello linguistico, ma anche nelle due visuali di relazioni socio-politiche contrapposte, ma speculari, che distinguono questi due pensatori: per Chomsky, una critica della società occidentale in nome della universale affermazione di un soggetto che è in definitiva biologico, per Heidegger, ancora una critica della società occidentale, ma in nome dell'attesa di un evento singolare in cui ciascuno si determini in ciò che gli è proprio, condiviso con altri in un comune destino di popolo, anch'esso però singolare²¹.

3. Pensare e parlare.

Torniamo dunque a chiederci: è possibile che parlanti situati in ambiti linguistici totalmente differenti arrivino a comunicare tra loro, e, al di là di semplici disposizioni di carattere fattuale, riescano a stabilire dei luoghi comuni di riferimento tra i loro sistemi di giudizio e di pensiero? Si rende ancor più necessario, a questo punto, cercare una connessione tra pensiero filosofico e studio del linguaggio, per verifi-

²⁰ Cfr. soprattutto il saggio *Dichten und Denken. Zu Stefan Georges Gedicht "Das Wort"* (1959), tradotto in italiano con il titolo "La parola", in M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, trad. di A. Caracciolo e M. Perotti, Mursia, Milano 1973-88.

²¹ Chomsky ha espresso il suo pensiero politico in numerosi libri e interventi pubblici; per quanto riguarda Heidegger, ci riferiamo al suo *Rektorate Rede* del 1933.

care se sia possibile che categorie concettuali espresse da una certa lingua possano essere riprodotte in un'altra, nella quale esse non erano presenti. A tal proposito è utile il contributo del linguista francese Emile Benveniste, che alla metà del secolo appena trascorso si confrontò con una interessante questione: se cioè si dovesse ritenere la lingua come il semplice *veicolo* del pensiero, o se al contrario fosse la lingua, attraverso le sue categorie grammaticali formatesi prima ancora che il pensiero venisse organizzato in maniera razionale e sistematica, ad influenzare la stessa riflessione filosofica successiva.

In un suo studio intitolato appunto *Categorie di pensiero e categorie di lingua*, egli avanza la suggestiva ipotesi che «la lingua fornisce la configurazione fondamentale di ciò che si può pensare, non viceversa»²²; e cita, a sostegno della sua teoria, il pensiero filosofico aristotelico, il quale ruota tutto attorno al concetto di “essere” (verbo, sostantivo e copula), spesso assente dalle lingue non derivate dalla radice indoeuropea. Ora, afferma Benveniste, poiché è innegabile che questa configurazione grammaticale fosse già presente nella lingua greca da molto prima che il pensiero filosofico si manifestasse, se ne deve dedurre che «la struttura linguistica del greco predisponesse la nozione di essere ad una vocazione filosofica»²³. Di conseguenza, la filosofia metafisica occidentale, che deriva da quella greca classica, sarebbe nata grazie alla particolare configurazione della lingua greca.

È comprensibile che la tesi di Benveniste, così espressa, possa suscitare qualche perplessità: se, come egli dice, «è ciò che si può dire che delimita e organizza ciò che si può pensare»²⁴, se ne dovrebbe dedurre che il pensiero non ha autonomia rispetto alla lingua, e che ogni tradizione culturale, una volta consolidatasi intorno al suo rispettivo idioma, non abbia capacità di comprendere ed eventualmente accettare quella di altri? Ma Benveniste si affretta a precisare che una tale illazione sarebbe errata, al pari di quella che vede la lingua come un semplice strumento attraverso il quale il pensiero, del tutto libero da con-

²² E. BENVENISTE, “Categorie di pensiero e categorie di lingua” in *Problemi di linguistica generale* (1966), trad. di M.V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano, 1971 p. 87.

²³ Ivi, p. 90.

²⁴ Ivi p. 87

dizionamenti, si esprime. Ciò che invece egli vuole ben evidenziare è che pensiero e linguaggio si compenetrano vicendevolmente, a tal punto che possono essere considerati come strutturalmente interconnessi. La sua conclusione è infatti che per quanto diverse e specifiche possano essere le categorie concettuali di cui una lingua si fa portatrice attraverso le sue strutture grammaticali, essa sarà comunque capace di assimilare e di far sue categorie diverse espresse da altre lingue:

Il pensiero cinese può avere inventato categorie specifiche come il *tao*, lo *yin* e lo *yang*. Esso è nondimeno capace di assimilare i concetti della dialettica del materialismo o della meccanica quantistica senza che la struttura della lingua cinese costituisca un ostacolo. Nessun tipo di lingua può per se stesso e da solo favorire o impedire l'attività mentale. Il progresso del pensiero è legato molto più strettamente alle capacità umane, alle condizioni generali della cultura, alla organizzazione della società, che alla particolare natura della lingua.²⁵

Confortati da questa prospettiva, torniamo al problema specifico della traducibilità delle lingue: se è vero che essa implica qualcosa di più della comparazione di significati di lingue diverse ad uso di reciproca informazione, ma chiama in causa il totale scambio comunicativo tra mondi diversi, con tutte le istituzioni (alleanze, ospitalità, matrimoni, ecc.) ad esso collegate, non si potrà fare a meno di coinvolgere nella ricerca altre scienze, in particolare quelle che hanno a che fare con lo studio delle relazioni sociali e politiche umane.

Già i primi viaggiatori, e, immediatamente dopo di questi, i governatori mandati a prendere possesso di terre da poco scoperte dal mondo occidentale, avevano sperimentato che per stabilire rapporti politico-economici con le popolazioni indigene era necessario conoscere le loro tradizioni, e che per questo risultava indispensabile imparare a tradurre correttamente le loro lingue: non si poteva infatti fare a meno di notare quanto fosse stretta la connessione tra l'area linguistica e quella politico-sociale. Vale la pena a questo proposito di citare la testimonianza di sir George Grey, nominato governatore della Nuova Zelanda nel 1855. Dovendo stabilire dei rapporti amichevoli con i capi Maori, all'inizio egli parlava con loro attraverso gli interpreti; si accorse così che essi «citavano spesso, per spiegare opinioni o intenzio-

²⁵ Ivi, p. 91.

ni, frammenti di antichi poemi e proverbi, o ricorrevano ad allusioni fondate su un antico sistema mitologico»²⁶; gli interpreti, però, si trovavano in grande imbarazzo nel tradurre queste parti dei discorsi, nonostante fosse chiaro che erano le più importanti della comunicazione. Tutto ciò incuriosì l'uomo politico al punto da indurlo a mettersi a studiare lingua e tradizioni culturali di quel popolo, per poter svolgere meglio il proprio lavoro.

Appare chiaro che ciò che non riusciva agli interpreti (cioè i nativi Maori che avevano qualche conoscenza dell'inglese) non era tanto tradurre il "senso" o intenzione del discorso, quanto certi particolari aspetti di esso, quasi che forme linguistiche e immagini della realtà si presentassero alla mente tanto strettamente uniti da non poter essere scissi gli uni dalle altre. Di fronte all'incapacità degli interpreti a trasporre in una lingua poco conosciuta le strutture di pensiero della propria, lo straniero non aveva che una soluzione: cercare di compiere l'operazione inversa, e "familiarizzarsi" con la lingua dei nativi. Ciò non significava tuttavia imparare quel certo numero di parole o di espressioni che permettono di capire alcune informazioni essenziali, (conoscere cioè l'idioma dei maori allo stesso modo in cui gli interpreti maori conoscevano l'inglese), ma penetrare nelle profondità della lingua fino a coglierne i legami con le istituzioni culturali della sua società di appartenenza²⁷. C'è da dire però che esiste una differenza sostanziale fra imparare la "propria" lingua (atto che si compie quasi senza rendersene conto nei primi anni di vita) e imparare un'altra lingua (che consiste di solito nel cercare di trasporre i significati della propria lingua in quelli di un'altra). Invece, dalle testimonianze appena riportate ci si rende conto che per essere in grado di "tradurre", e non semplicemente di trasporre da una lingua all'altra, bisognerebbe

²⁶ G. GREY, *Polynesian Mythology* (1855) citato in M. SAHLINS, *Isole di storia*, trad. di E. Basaglia, Einaudi, Torino 1986, p. 44.

²⁷ È attraverso queste istituzioni culturali, chiamate anche "forme oggettive del sapere", che si manifesta la "costruzione della realtà di un popolo". Per la classificazione delle forme oggettive del sapere, cfr. C. Huber, *Critica del sapere*, cit. cap. VIII e anche G. SALZANO, *Il gioco del sapere*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, cap. VI.

aver appreso le lingue successive alla prima come se fossero anch'esse una lingua madre²⁸.

Che non si tratti di una questione esclusivamente moderna, lo prova il fatto che il primo ad occuparsene fu lo stesso Platone, il quale rivolse l'attenzione al modo con cui al bambino viene insegnato a leggere un testo scritto nella sua lingua, esperienza di cui egli fece uno dei punti di forza dei suoi dialoghi dialettici²⁹: imparare a leggere è per Platone un altro modo di ascoltare, che non si basa sulla distinzione dei suoni uditi con le orecchie, ma di segni visti con gli occhi. Imparando a leggere si impara dunque la prima lingua espressa in un altro modo: una volta distinte all'interno di una sequenza grafica le singole lettere, e poi le sillabe, e poi le parole, non c'è più bisogno di scandire lettera per lettera e parola per parola, ma intere sequenze di lettere scritte sono comprese immediatamente; allo stesso modo, per chi impara una seconda lingua abitando nel luogo dove questa viene parlata dai nativi, si verifica un felice momento di passaggio in cui non occorre più tradurre mentalmente ogni singola parola, ma "immediatamente" le sequenze foniche ascoltate assumono un senso.

Un autorevole contributo al tema dello sviluppo del linguaggio nella società, viene riproposto per la prima volta in età moderna da Giovanbattista Vico, il quale dedicò gran parte del suo *Principi di scienza nuova* (1744) alla spiegazione della "sapienza poetica", cioè quel sapere dell'uomo che è derivato dalle sue più fondamentali e originarie esperienze di vita associativa, e della "logica" o linguaggio poetico, prima forma di espressione delle più antiche comunità umane³⁰. È proprio attraverso la "sapienza poetica", dice Vico, che i parlanti nativi di una lingua acquistano la competenza che permette loro di operare le opportune distinzioni tra i "sensi" di un discorso, prima tra il letterale e il metaforico, poi tra lo scherzo e l'ironia, e infine tra analogia,

²⁸ Di una "seconda prima lingua" parla anche A. McIntyre a proposito di traduzione e tradizione, in un saggio di cui ci occuperemo nel prossimo paragrafo.

²⁹ L'argomento platonico dell'imparare a leggere viene sviluppato principalmente nei dialoghi dialettici *Teeteto*, *Sofista* e *Politico* di cui parleremo nella seconda parte del libro.

³⁰ Cfr. G.B. VICO, *Principi di scienza nuova*, cit., soprattutto pp. 585–642

univocità ed equivocità, che caratterizzano, a vari livelli, l'esperienza linguistica.

Tale competenza si esprime anche, come abbiamo già rilevato dalla testimonianza di Sir George Grey, in citazioni a memoria da testi poetici fondamentali nella propria cultura, proverbi e altri “luoghi” linguistici condivisi da tutta la comunità. E questa è appunto la dimostrazione che la perizia di cui stiamo parlando non è solo linguistica, ma fortemente intrecciata degli usi, abitudini, costumi, che costituiscono il modo di vivere, di pensare e di credere della comunità che parla una certa lingua; per cui ad ogni differenziazione del “tessuto” sociale corrisponde una differenziazione del “tessuto” linguistico.

Possiamo ora tornare a quella difficoltà di cui abbiamo parlato all'inizio di questo capitolo circa la traduzione del pensiero cristiano in lingue e culture che apparivano quasi del tutto incommensurabili, e che impegnò i primi missionari europei³¹, tra cui il già menzionato Matteo Ricci, che soggiornò a lungo e morì in Cina. È proprio il Ricci a fornire la prova che anche fra lingue e culture apparentemente “incompatibili”, la natura fortemente dialettica del linguaggio permette il farsi strada di una diversa concettualizzazione. Come si è visto, egli doveva tradurre nel cinese dell'epoca la parola “Dio”, conferendogli quel carattere di unicità che ha per la religione giudaico-cristiana; ma non trovando alcun nome corrispondente, né potendo traslitterare il nome dal latino perché nella pronuncia cinese manca il fonema “d”, si risolse ad usare l'espressione *Tienciù*, “Signore del cielo”. «...e cadde molto bene per il nostro proposito» — afferma nei suoi commentari — «Perciocché, adorando i Cinesi per supremo nume il Cielo, che alcuni anco pensano esser questo Cielo materiale, con l'istesso nome che abbiamo dato a Dio manifestamente si dichiara quanto maggiore è il nostro Dio di quello che loro tengono per supremo nume, poiché

³¹ Tra i primi missionari vanno ricordati anche i gesuiti Ippolito Desideri, mandato ad evangelizzare il Tibet, e Jean Lafiteau, missionario tra i pellerossa irochesi del Canada. Ippolito Desideri è autore di *Notizie istoriche del Thibet e memorie e missioni ivi fatte* (1713–1733), il cui manoscritto, mai interamente pubblicato, è conservato negli archivi della Compagnia di Gesù di Roma. Jean Lafiteau, gesuita francese, ha scritto il primo testo comparato di storia delle religioni, *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* (1724).

Iddio è signore di quello»³². In questo modo, oltre a dimostrare nella pratica che le lingue sono in grado di assimilare e far propri concetti importati da altre culture, il Ricci recupera inconsapevolmente quella che anche per l'indoeuropeo — secondo l'analisi linguistica di Benveniste — era la radice di senso del nome “dio”: “il celeste, luminoso”³³.

Ma uno scambio tra due culture molto diverse, che avevano più di un motivo per apparire incompatibili, era già avvenuto in un'epoca precedente a quella delle grandi scoperte geografiche: all'inizio dell'era volgare aveva avuto luogo la traduzione, da parte dei Settanta, dell'ebraico biblico nel greco classico, ed in particolare la trasposizione del senso del nome ebraico di Dio nell'ellenica metafisica dell'essere; e quattro secoli prima, come mostreremo in seguito, lo stesso Platone si era cimentato nella traduzione delle culture orientali, variamente presenti nell'Atene cosmopolitica della sua epoca, nella cultura greca della nascente *philosophia*; si conferma così che la civiltà occidentale, come oggi viene intesa, ha le sue origini nel reciproco scambio di ospitalità tra culture anche profondamente diverse, che la prova della traduzione rivela come complementari.

4. Benefica intraducibilità.

Abbiamo finora esaminato la possibilità della comunicazione di culture molto diverse tra di loro, perché lontane nello spazio: ciascuna “fuori” dall'ambito di influenza dell'altra. Dobbiamo però considerare che uno scambio simile a quello finora osservato avviene anche all'interno di una stessa cultura, perché con il passare del tempo e il mutare delle condizioni socio-politiche anche la tradizione culturale subisce cambiamenti, e la lingua, con la sua duttilità, deve continuamente adeguarsi: si assiste infatti, in una medesima società, ad un graduale avvicinarsi di usi linguistici diversi, e quindi al succedersi di vere e proprie lingue parlate dagli appartenenti ad una stessa comunità in epoche diverse. Ciò significa che quello che in un dato momen-

³² M. RICCI, op. cit. pp. 133–134.

³³ Cfr. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969), trad. di M. Liborio, Einaudi, Torino 1976, vol. II, p. 420.

to storico viene chiamato “lingua di un popolo” non è altro che il risultato di strati di usi linguistici in sovrapposizione, derivati dalla necessità di “fare i conti” con le altre lingue e tradizioni con cui questa lingua è entrata in contatto, sia per capirle, che per farsi capire.

Se è vero quindi che una lingua allo stato puro non esiste, lo stesso dovrà dirsi per tutte quelle tradizioni riguardanti i rapporti sociali degli uomini di cui le lingue sono specchio: una cultura è una sovrapposizione di tradizioni diverse e spesso anche contrastanti, che una intera comunità amalgama e fa proprie, continuamente operando ed intervenendo in esse. Ma preservare ad ogni costo la purezza di una lingua o di una cultura è altrettanto inutile, e in certi casi anche dannoso, che voler imporre mutamenti e commistioni anche quando non sono necessari: in entrambi i casi, infatti, succede che la legittima e naturale arbitrarietà³⁴ propria di ogni forma linguistica e culturale si trasformi in arbitrio, portando alla formazione di enclavi che hanno lo scopo più o meno dichiarato di creare incomunicabilità tra gruppi sociali³⁵. Per vagliare dunque le possibilità che esponenti di culture diverse entrino in comunicazione tra di loro, non è solo con il “fuori” che bisogna confrontarsi, ma anche con lo “ieri”.

Si può ora affrontare ora la questione che nasce da queste premesse: come far sì che, senza rinunciare alla propria identità culturale, si possano stabilire rapporti davvero proficui con le altre tradizioni? Oggi infatti, con l'accrescersi dei mezzi di comunicazione che mettono in contatto società totalmente aliene le une dalle altre, si parla molto dell'esigenza di un “dialogo tra le culture”, ma le varie iniziative al riguardo sembrano al momento più una manifestazione di buona volontà che un'autentica presa di coscienza della complessità del problema.

³⁴ In linguistica si usa l'espressione “arbitrarietà del segno” per intendere che il legame tra il concetto e la parola che lo esprime è indipendente da ogni motivazione empirica. Cfr. Ferdinand De Saussure, *Corso di linguistica generale*, introduzione, traduzione e commento di Tullio De Mauro, Laterza, Bari 1967, p. 85 e ss.

³⁵ La lingua si limita a registrare i cambiamenti e ad incamerarli, e quindi sarebbe illusorio cercare di imporre attraverso la scrittura parole o espressioni che non fanno parte della lingua comunemente parlata, allo scopo di mostrarsi più educati o, come oggi si dice, *politically correct*: la resistenza dei parlanti di fronte a questo genere di operazioni si farà sempre sentire, se non altro sotto forma di ironia.

Un notevole contributo ad una possibile risoluzione di esso viene offerto dal filosofo scozzese Alasdair MacIntyre, il quale ha osservato la connessione esistente tra la traduzione, che è la comunicazione di lingue, e la tradizione, che è la trasmissione di culture, e l'ha ben messa in evidenza nel suo libro dal titolo provocatorio *Whose Justice? Which Rationality?*³⁶. In contrasto con quella che potrebbe essere l'opinione comune al riguardo, MacIntyre considera un fatto benefico che si presentino problemi di intraducibilità tra le lingue, cioè che certe espressioni risultino, a chi parla una certa lingua, del tutto intraducibili in un'altra. È proprio dalla constatazione di questa impossibilità di comunicazione — egli infatti sostiene — che si può cominciare a lavorare sulla traducibilità; al contrario, prendendo come esempio espressioni che in due lingue diverse “dicono la stessa cosa”, oppure dimostrando che con le opportune variazioni di modalità linguistiche si riesce ugualmente a “rendere il senso”, non si fa altro che rimandare la risoluzione del problema. Ma per spiegare questo che sembrerebbe un paradosso, sarà opportuno qualche ulteriore chiarimento.

MacIntyre nota che nell'epoca contemporanea alcune lingue, grazie ai mezzi più rapidi di comunicazione, si sono andate gradatamente “internazionalizzando”: hanno cioè perso molti dei loro caratteri originali e peculiari per acquistare, tramite successivi accomodamenti, un maggior adeguamento con le altre; c'è quindi chi sostiene che esse sono ormai diventate neutrali rispetto ad ogni possibile identificazione con i vari sistemi di credenze, tradizioni, ecc. insiti in ogni cultura, e che per questo sono adatte a risolvere gran parte dei problemi di traduzione, rendendo chiari tutti o quasi i significati. Ma si tratta — afferma MacIntyre — di un errore di valutazione: si tende infatti a sottovalutare la grande importanza che in ogni comunità linguistica si dà al nominare, cioè a distinguere, tramite un nome, l'ambito concettuale di un qualunque fatto o oggetto dell'esperienza.

Già a partire dall'imposizione dei nomi propri — sia quelli dati ai luoghi geografici (che infatti possono essere ri-nominati se si verifi-

³⁶ Cfr. A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana 1988, cap. XIX, “Tradition and Translation”.

cano cambiamenti politici e/o sociali)³⁷, sia quelli imposti ai nuovi nati (che privilegiano o la tradizione dei nomi di famiglia, o quella storica, o culturale, o di costume, ecc.)³⁸ — è facile constatare che il nominare non ha la semplice funzione di porre un’etichetta su un soggetto per indicare “per che cosa” il nome stia, ma evoca tutto un modo di pensare e di credere, esprimendo “perché” ci sia quel nome anziché un altro.

Il considerare quindi tutta la tradizione legata al nome come una ridondanza a ciò che viene ritenuta la funzione essenziale del nominare, significa voler ridurre e semplificare al massimo il problema della referenza³⁹, e perciò adottare un metodo d’indagine tutt’altro che neutrale. Al di là, poi, della *impositio nominis*, altri casi rendono testimonianza di come le tradizioni culturali entrino direttamente nella formulazione delle varie modalità linguistiche: quando, ad esempio, una lingua afferma una certa qualità positiva riguardo a qualcosa o a qualcuno, sottintende contemporaneamente la negazione di tutta una serie di vizi o difetti che, pur non venendo espressi esplicitamente, sono tuttavia ben presenti al pensiero di chi parla o ascolta; una tale negazione non è tuttavia necessariamente collocabile nella classica opposizione vero/falso riscontrabile in logica, ma è molto più sfumata e articolata.⁴⁰

Ora, la dimostrazione che la conclamata neutralità delle lingue internazionalizzate è solo apparente, si può avere osservando i criteri che guidano alla traduzione di concetti come “vero”, “logico”, “razionale”, ecc.: per queste lingue, ad esempio, sarà assolutamente fuor di

³⁷ MacIntyre fa l’esempio della città irlandese di Doire Columcille, così chiamata da un antico santuario cattolico, divenuta poi Londonderry per gli Inglesi (cfr. *op. cit.* p. 378).

³⁸ A proposito dell’imposizione del nome proprio nella tradizione occidentale, il fondatore dell’antropologia socio-culturale Claude Lévi-Strauss chiama in causa il totemismo: “Tout se passe comme si, dans notre civilisation, chaque individu avait sa propre personnalité pour totem: elle est le signifiant de son être signifié (cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, pp. 284–285).

³⁹ La referenza è quella funzione linguistica per cui ad ogni “cosa” o fatto dell’esperienza si attribuisce un nome o “segno” del linguaggio verbale. (cfr. OGDEN E RICHARDS, *The Meaning of Meaning*, 1952, p. 9 e ss.)

⁴⁰ Cfr. A. MACINTYRE, *op. cit.* p. 381. MacIntyre chiama questa modalità linguistica “the language of the virtues”.

luogo che il concetto di “vero” possa in qualche modo ricollegarsi a una rivelazione proveniente da divinità trascendenti il mondo naturale, ma verrà assimilato quanto più possibile ad una “certificabilità garantita”, che non esce dall’ambito dell’esperienza sensibile/intellettuale dell’uomo (di quel dato tempo e di quella data società); allo stesso modo, il concetto di “razionale” verrà relativizzato quanto più possibile al contesto sociale, sganciandolo ed estraniandolo da altri concetti, come quelli di “buono” o di “bello” che verranno considerati a parte⁴¹.

Quindi una traduzione effettuata secondo tali criteri, rischia di annullare o vanificare ciò che lingue e tradizioni che seguono altre sistematizzazioni concettuali hanno da dire ed “intendono” dire: i testi delle lingue in questione sono rivolti a lettori che condividono o condividevano tali concezioni, ma vengono tradotti tenendo presenti lettori diversi, che non le condividono più, o che non le hanno mai condivise. Insomma, in questi tipi di traduzione il contesto culturale di riferimento risulta essere unicamente quello della lingua ospitante, mentre quello della lingua ospitata finisce relegato in una specie di appendice esplicativa⁴². Un esempio di come le traduzioni nelle lingue internazionalizzate siano pericolose soprattutto per la comprensione delle filosofie antiche, si ha nelle odierne versioni dei classici “con testo a fronte”: si nutre una tale fiducia che per la lingua internazionalizzata non ci sia niente di intraducibile, che si finisce coll’appiattirsi sulla più brutale letterarietà, inducendo il lettore a credere che le eventuali incomprendibilità del testo dipendano solo dalla inadeguatezza della lingua ospitata (o, al massimo, dalla incommensurabilità delle lingue), di cui egli può farsi un’idea leggendo l’originale a fronte.

Da qui si vede anche che l’errore di ritenere che per le lingue internazionalizzate non ci sia niente di intraducibile, non venga compiuto solo nei confronti di tradizioni diverse, ma anche, e a maggior ragione, nei confronti della propria stessa tradizione culturale. Infatti, proprio nel momento in cui ci si proclama indipendenti e sciolti da ogni lega-

⁴¹ Ivi, pp. 384–385.

⁴² I termini divenuti ormai comuni tra gli studiosi per designare le due lingue coinvolte nel processo di traduzione sono “lingua fonte” (*source*) e “lingua di arrivo” (*target*); le espressioni “lingua ospitante”, e “lingua ospitata” sono qui usate tenendo conto più del contesto socio-culturale in cui si svolge la traduzione che di quello strettamente linguistico.

me con essa, non si fa altro, in realtà, che privilegiare i criteri di giudizio di una bene definita cultura, quella che MacIntyre chiama la “cultura della modernità”⁴³.

È questo uno dei maggiori meriti di MacIntyre: l’aver voluto togliere al nome di “modernità” quell’aura di superiorità che quasi inconsapevolmente gli viene attribuita da chi ne fa uso, e che induce a relegare tutto ciò che non è in sintonia con l’idea di “moderno” nel campo del “superato” o del “primitivo”. Colui che si dice moderno si arroga il diritto di giudicare e classificare secondo i propri concetti—guida le culture del “fuori” e dello “ieri”, pur proclamandosi del tutto aperto ad esse e in certi casi sostenendo addirittura di preferirle alla sua: in realtà, però, egli non fa altro che esimersi dal confronto e da una reale conoscenza di esse. Ne è prova il fatto che le testimonianze lasciate dalle società del passato non sono viste, dalla cultura della modernità, come comunicazioni di patrimoni di conoscenze da utilizzare, ma come rare curiosità da preservare nei musei, dopo averle completamente distaccate dai loro contesti storici, culturali e linguistici. Il problema della comunicazione interculturale verrebbe allora semplicisticamente risolto col rifiuto di pensare che possano esserci modalità culturali, sociali o intellettuali, inaccessibili ai traduttori moderni, perché — viene affermato — nel momento in cui si riesce ad individuare “che cosa” è intraducibile, in quello stesso momento lo si esplica attraverso la lingua internazionalizzata.⁴⁴

Per contrapporsi alle pretese della modernità di risolvere in questo modo il problema della comunicazione fra tradizioni culturali e linguistiche diverse, MacIntyre offre un’altra prospettiva, partendo dalla premessa che due sono le condizioni necessarie per mettere alla prova la traducibilità tra diverse tradizioni linguistiche: la prima è che il confronto avvenga tra *lingue in uso*, cioè lingue effettivamente parlate,

⁴³ Ivi, p. 386.

⁴⁴ In un altro libro, *Three rival versions of moral enquiry*, Notre Dame, Indiana 1990, MacIntyre prospetta due diversi atteggiamenti verso il passato caratteristici della cultura internazionalizzata: l’enciclopedismo dell’evidenza dei principi, in cui il passato diventa irrilevante, e il decostruttivismo genealogico, che rintraccia le impure origini del primo; a questi egli contrappone l’atteggiamento della “tradizione”, che include in sé la dialettica argomentativa sui principi, che è perciò sempre, come più volte ribadisce, *tradition of enquiry*.

perché è qui — e non nei linguaggi tecnici o codificati — che si manifestano tutte le credenze e tutte le convenzioni su cui i parlanti di una lingua si basano per farsi capire; la seconda è quella di far evidenziare i casi di intraducibilità a chi conosce la lingua da tradurre come una “seconda prima lingua”.

Con questa espressione, torniamo a quanto abbiamo detto poco fa a proposito dell’imparare una lingua: per MacIntyre imparare un’altra lingua come una “seconda prima lingua” significa ripetere l’esperienza del bambino che impara la sua lingua madre *senza avere alcun’altra lingua* da cui tradurre e con cui fare confronti; solo chi si è “immerso” in una lingua con il totale abbandono fiducioso del bambino infante, diventa poi capace di compiere, con essa, operazioni, giochi, creazioni, che colui che la impara da adulto stando a casa propria non potrebbe compiere, neanche se conoscesse a memoria il vocabolario o la grammatica; e solo chi è perfettamente “padrone” di una lingua è in grado di far fronte ai casi di intraducibilità con le altre lingue con reale competenza. La domanda da porsi riguardo alla traduzione, quindi, non è: come trovare nella lingua ospitante le parole che dicano la stessa cosa (o “quasi la stessa cosa”)⁴⁵ della lingua ospitata? Ma: è possibile trasformare la lingua ospitante in maniera tale che possa esprimere concetti e credenze che non le appartengono?

Secondo MacIntyre una tale operazione non è impossibile, proprio per la grande capacità creativa che è congenita a tutte le lingue: la linguistica comparata, e le storie stesse delle lingue ci mostrano che quando si devono tradurre in una lingua espressioni di un’altra che in essa non sono presenti, quella lingua si trasforma, è stimolata a inventare, a creare termini e parole che prima non c’erano; quando, ad esempio, i Settanta tradussero per la prima volta la Bibbia dall’ebraico al greco, o anche quando Cicerone si provò a tradurre i concetti della filosofia greca in latino, vennero operati profondi mutamenti in queste lingue, tanto che da quel momento esse non furono più le stesse di

⁴⁵ È questo il titolo del libro di Umberto Eco sull’argomento della traduzione, in cui, ponendo alcuni problemi di traduzione, sia interlinguistica, sia intersemiotica, se ne prospetta la soluzione puntando principalmente sulla “negoziiazione”, ossia sull’accordo esplicito o implicito cui gli utenti di lingue diverse debbono necessariamente pervenire se vogliono arrivare a capirsi. (Cfr. U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, Bompiani, Milano 2003).

prima, perché si arricchirono, acquistando maggiore universalità.⁴⁶

E quindi, quando un utente di due “prime lingue” che si rivelano, per molti versi, incompatibili fra di loro, deve lavorare alla traduzione di una nell’altra, i casi che possono verificarsi sono solo due: o si renderà conto che una delle due possiede risorse concettual–grammaticali superiori all’altra, oppure che hanno pari risorse, ma riguardanti aree diverse. I entrambi i casi, dovrà compiere una serie di scelte risolutive di innovazione linguistico–concettuale, per fare spazio, nella lingua (e dunque anche nella tradizione) meno dotata, al senso maggiormente universalizzante dell’altra: operazione, questa, assai lontana da quell’atteggiamento di cauta neutralità che è proprio dell’odierno “multiculturalismo”, in cui si cerca di dare ragione a tutti e non scontentare nessuno. MacIntyre è esplicito a questo proposito: « Solo coloro la cui tradizione ammette di porre in discussione la propria egemonia, possono avere giustificate ragioni perché una tale egemonia venga asserita. E solo quelle tradizioni i cui aderenti riconoscono la possibilità di intraducibilità nella loro propria *lingua in uso* sono capaci di fare i conti adeguatamente con tale possibilità».⁴⁷

Come si vede, traduzione linguistica e tradizione culturale seguono qui la stessa strada: di fronte alla “cultura della modernità”, che pubblicamente proclama l’uguaglianza di ogni tradizione e tacitamente non fa che classificarle tutte secondo i suoi parametri di giudizio, va quindi affermata l’esigenza di un confronto reale tra le culture, che può essere operato solo da chi di esse ha una conoscenza profonda e diretta; non si tratterà, allora, di abbandonare l’affetto per la propria tradizione in favore di un relativismo culturale che non ammette preferenze per nessuno, ma al contrario di assumersi la responsabilità di scelte precise e motivate, per fare sì che solo ciò che viene detto con valore di universalità e fondamento di verità abbia diritto di cittadinanza nel comune dialogo.

⁴⁶ Cfr. A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?* cit. p. 372.

⁴⁷ Ivi, p. 388 (trad. d. A.)

5. Scienza o “sapere”?

Resta ora da stabilire a quali discipline dobbiamo rivolgerci affinché l'intera questione della comunicazione interlinguistica e interculturale possa ricevere una adeguata impostazione. È sempre apparso doveroso agli studiosi, infatti, di qualunque tipo fossero le posizioni assunte al riguardo, volgersi alla ricerca di una teoria che si facesse carico della messa a punto e, possibilmente, della soluzione di tutti i problemi inerenti al “significato”; ma, sia che venisse intesa come teoria generale della comunicazione semantica, sia nel senso più ristretto di traduzione interlinguistica, è sempre nell'ambito di una teoria formale del linguaggio, che essa è stata ricercata.

Le discipline interpellate sono state quindi quelle nate nella “cultura della modernità” che vanno sotto il nome di “scienza” (o “psicologia”, o “sociologia”) della comunicazione (o del linguaggio, o di altre attività affini), e che hanno lo scopo dichiarato di offrire una rapida e agevole soluzione ai problemi della traducibilità. Esse, tuttavia, focalizzandosi unicamente sui codici linguistici, peccano talvolta di riduzionismo, poiché, come abbiamo già visto a proposito delle lingue internazionalizzate, considerano come “ridondante” ciò che invece può essere vitale in una tale questione, e cioè tutto il contesto sociale e culturale nel quale avviene la comunicazione. D'altra parte, poi, quelle stesse scienze, nell'intento di approfondire quanto più possibile il tema trattato, delimitano il campo delle loro ricerche in ambiti sempre più ristretti e, arroccandosi minacciosamente in loro difesa contro le illecite intrusioni, rischiano di perdere la visione d'insieme di ciò che studiano.⁴⁸

⁴⁸ Anche George Steiner, il critico letterario cui abbiamo fatto riferimento per introdurre la questione della traducibilità, osserva polemicamente nell'introduzione del suo libro: “In una maniera che sfida quasi il buon senso, gli studi accademici riconosciuti si sono frammentati in infime specializzazioni. La parrocchia si restringe con ogni nuova attribuzione di cattedra, di borsa di ricerca. Il punto di vista approvato è microscopico. Diventano sempre più numerose le pubblicazioni su riviste erudite, in collane universitarie, circa un materiale sempre più ristretto. La nota dominante è quella delle minuzie bizantine, dei commenti su commenti su commenti che si accatastano a mo' di piramidi rovesciate su punti isolati, spesso effimeri”. (Cfr. G. STEINER, op. cit. p. 10)

Forse la ricerca di una teoria che si occupi dei rapporti tra parole e “realtà”, sarebbe di maggior competenza di discipline come la logica, l’epistemologia, e anche la metafisica, ma non si può non rilevare che, quando esse affrontano la questione, affiorano sempre più numerose le contraddizioni che in epoca moderna hanno spesso segnato i rapporti tra queste scienze, e che non permettono di trarre conclusioni univoche. È emblematica, al riguardo, la contraddizione rilevata dal filosofo e logico statunitense W. Van Orman Quine su ciò che chiamiamo “significato”: si crede comunemente, cioè, che esso sia una specie di entità astratta, del tutto indipendente dalla lingua, che le parole tentano di catturare, mentre invece la semplice osservazione della realtà dovrebbe dimostrare l’errore di una tale concezione.

Per illustrarlo, egli ha creato il fantasioso esempio del *gavagai*, diventato ormai famoso tra gli studiosi del linguaggio: un avventuroso linguista, in visita presso una lontana comunità di cui non conosce l’idioma, vede correre in lontananza un coniglio, che gli viene indicato da un nativo con il nome di *gavagai*. Egli ne prende nota, e in seguito, trovandosi a mangiare carne di coniglio, ripete il nome che ha imparato. Ma suscita ilarità e sconcerto nel resto della tribù, perché il coniglio tagliato e cucinato ha presso di loro tutt’altro significato, e quindi tutt’altro nome; e altri nomi, nel seguito del racconto, lo stesso animale risulta avere a seconda della diversità delle circostanze, e quindi dei significati che gli vengono attribuiti.

Tutto ciò dimostra, fa notare Quine, l’indeterminatezza della traduzione, quando si voglia riferire il significato di un’espressione linguistica unicamente all’osservazione del comportamento dei parlanti e delle circostanze in cui vengono a trovarsi, e non anche alla individuazione di schemi concettuali condivisi che “ritagliano” la realtà secondo certi, determinati, criteri. Nasce dalla constatazione di questo errore il suo “principio di indeterminatezza”, il quale afferma che di uno stesso testo o discorso si possono dare diverse traduzioni, tra loro del tutto incompatibili, anche se perfettamente legittime e pienamente coerenti con le regole, esplicite o implicite, additate dall’esterno.⁴⁹

⁴⁹ Quine esprime infatti così il suo “principio di indeterminatezza”: «Non vi è dubbio che sistemi opposti di ipotesi analitiche possano adattarsi perfettamente alla totalità del comportamento verbale e anche alla totalità degli atteggiamenti verso il

Da tale principio possiamo trarre due opposte indicazioni, che testimoniano, appunto, le contraddizioni tra le scienze di cui parlavamo poc'anzi: da una parte, poiché esso mostra che ogni lingua è il prodotto di una cultura che ritaglia la realtà a suo modo, si approderebbe ad un relativismo che non dà speranze di collegare una lingua all'altra o una cultura all'altra, e che quindi condanna alla incomunicabilità; dall'altra, quello stesso principio fa intravedere la possibilità di superare il puro fatto empirico, di per sé indeterminante, di una osservazione "neutra", e di arrivare a scoprire quali siano i veri legami — legami concettuali — che uniscono le comunità linguistiche. Questo secondo indirizzo sembra il più allettante, ma se vogliamo attenerci ad esso, dobbiamo riconoscere che il significato che viene dato ad una parola, una frase, un discorso, fa parte del senso più generale che ogni comunità linguistica attribuisce alla realtà: il fondo metafisico del problema, quindi, non può essere aggirato.

Per prendere coscienza di esso, dobbiamo tornare ad occuparci del "significato", a partire dal suo uso strettamente linguistico nella traduzione: abbiamo visto che continuando a dibattere su quale sia il vero significato di una parola, e in che modo esso possa essere trasposto nella propria lingua senza che il "senso" del discorso ne venga compromesso, si è forse continuato a riproporre la dicotomia fra trovare un fondamento (magari anche naturalistico) comune a tutte le lingue per giustificare ed incoraggiare la loro traducibilità, e il sostenere le loro incolmabili differenze, per difendere la loro peculiare identità che ne fa un *unicum* irripetibile. La questione si ripropone anche in fatto di rapporti di culture o di civiltà diverse: ognuna si fa scudo del diritto alla propria unicità, ma, contemporaneamente, tende a proporre (ed imporre) il proprio "singolo" modello di vita e di pensiero in modo tale che sia il più universalmente possibile condiviso.

Ma dobbiamo notare che nel significato dato ad una parola, oltre all'aspetto "differenziante", che permette di distinguere ciascuna parola da ciascuna altra, vi è anche un aspetto "universalizzante": è quello che più propriamente è chiamato "senso" e che permette di stabilire un

comportamento verbale, e tuttavia determinare traduzioni reciprocamente incompatibili di innumerevoli frasi non suscettibili di controllo indipendente». (Cfr. W. VAN ORMAN QUINE, *Parola e oggetto*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1970).

comune riconoscimento e quindi una condivisione con altri dell'uso di una parola: perfino termini conati come "tecnici" di una particolare disciplina, e che quindi si sono voluti come univoci (e cioè "a senso unico"), se trasposti in una ordinaria conversazione perdono automaticamente la loro univocità, perché trasmettono, oltre al loro significato convenuto, l'orientamento, o appunto, il senso, in cui si muove la conversazione stessa. Insomma, per quanto numerosi e diversificati possano essere i significati di una parola fornitici dal vocabolario, c'è, in chi ascolta la parola in una lingua che ben conosce, la ricezione di un senso primario, come di un modello di riferimento: esso connota l'ambito — o orizzonte — culturale-linguistico cui chi parla si riconosce appartenente, ed è, in misura maggiore o minore ma comunque senza eccezione, condiviso dai parlanti di quell'ambito.

È appunto in questo senso agglomerante che possiamo riconoscere una funzione mediatrice: dall'esperienza sensibile, frazionata e disomogenea, e dunque indeterminabile, a quella concettuale, che è ordinante, strutturata, universalizzatrice. Essa riporta alla luce un termine tratto dalla filosofia metafisica classica e poi caduto nell'oblio fino quasi ai nostri giorni: "archetipo". Platone per primo era arrivato a darne un concetto, sebbene usando un nome diverso, e vi era giunto proprio grazie allo studio del linguaggio, di cui aveva evidenziato la natura dialettica, al tempo stesso universalizzante e differenziante⁵⁰: la ricerca di idee universali ed archetipiche, nelle quali gli uomini si possono riconoscere pur appartenendo a contesti sociali e culturali diversi, è una costante nei dialoghi platonici, ma sfortunatamente essi non sono mai stati visti come uno specifico contributo alla risoluzione dei problemi di comunicazione interlinguistica e interculturale.

Se dunque vogliamo riprendere e utilizzare a tale scopo il concetto di "archetipo", bisognerà avventurarsi per strade finora poco battute, ricorrendo all'apporto di discipline che la filosofia odierna ama relegare fra le "scienze positive", come a sottolinearne l'applicazione empirica, e negando loro implicitamente l'accesso alla sistemazione concettuale di aspetti universali dell'esperienza umana: si tratta di lingu-

⁵⁰ Nascerà proprio da questo interesse di Platone la teoria dei cinque *ghenē*, o "generi maggiori", forme universali implicite in ogni discorso o ragionamento, esposta nel *Sofista*, e di cui parleremo nel capitolo sesto.

stica comparata e retorica, critica d'arte e critica letteraria, ma più in generale di quello studio delle tradizioni linguistiche, sociali e politiche detto antropologia socio-culturale. Per fortuna non tutti gli studiosi di queste scienze si sono accontentati del ruolo subalterno e puramente tecnico in cui erano stati relegati: alcuni di essi, anzi, si sono fatti eredi di certi aspetti della metafisica classica, talvolta trascurati talaltra mal intesi dalla moderna filosofia, rivolgendo il loro interesse al momento poetico o "immaginativo" del linguaggio, che si colloca, come già aveva scoperto Vico, all'origine dell'esperienza comunicativa, e quindi alla base di qualunque scambio interculturale.

Così, nella critica d'arte e nella critica letteraria si è ripreso a parlare di archetipi come di modelli di riferimento primario che la tradizione linguistica e quella culturale unite insieme offrono all'inventiva dell'artista⁵¹; nelle altre discipline, poi, gli archetipi ricompaiono come "luoghi comuni" invarianti della lingua e del pensiero, in cui gli appartenenti ad una stessa cultura, i parlanti di una stessa lingua, convengono e arrivano a riconoscersi (archetipi *infra-culturali*), e a far intravedere la possibilità che simili "luoghi comuni" possano darsi anche fra tradizioni linguistico-culturali diverse (archetipi *inter-culturali*).⁵²

Ma il fatto che alcuni autori abbiano usato nei loro scritti un termine e un concetto tratto dalla metafisica classica, non deve essere considerato una indebita intrusione in un campo che non è di loro competenza: anzi, può far pensare che è arrivato il momento di abbattere certe barriere che dividono le discipline scientifiche come compartimenti stagni. Se è vero che il movente primario e più profondo della comunicazione linguistica è non tanto lo scambiarsi informazioni a scopo di pura sopravvivenza, ma il cercare di render quanto più possibile partecipi i propri interlocutori della propria esperienza (*communi-care*, appunto, nel suo senso etimologico), allora si può capire che per affrontare il problema della comunicazione interculturale non si debba anda-

⁵¹ Appare dunque naturale che finora un interesse per gli archetipi si sia manifestato soprattutto negli studiosi di letteratura (tra cui vanno citati E. Auerbach, T. Todorov, M. Praz, N. Frye, S. Cavell), e di arti figurative (E. Panofsky, A. Coomaraswamy, E. Gombrich, ecc.).

⁵² In sociologia è da citare Marshall MacLuhan, con *From cliché to archetype*, New York 1970.

re in cerca di un “metodo” formale, assiomatico o verificabile dall’esterno, ma piuttosto di un *sapere* più generale e onnicomprensivo che unisce, anziché separare, tutte le particolari scienze che a vario titolo si occupano della questione.

Torna in mente allora la domanda che in un dialogo di Platone l’anziano Socrate rivolge ad un suo giovane allievo: puoi spiegarmi che cos’è questo sapere di cui tutti pretendono di essere in possesso, ma sulla cui definizione riesce così difficile trovare un accordo⁵³? È quello che ci chiediamo anche oggi: se cioè sia possibile accordarsi su ciò che dichiariamo di sapere, per poter stabilire un dialogo che sia veramente proficuo anche con coloro che provengono da ambiti culturali totalmente diversi. Ma per rispondere a questa domanda non possiamo, per quanto fin qui è stato detto, eliminare dall’indagine l’apporto della filosofia classica e di quegli autori che nel corso dei secoli hanno continuato a guardare ad essa come ad un modello di riferimento. Cominceremo perciò, nel prossimo capitolo, con il ricercare all’interno di questa tradizione filosofica la ragion d’essere dell’archetipo, che ci fa intravedere la possibilità di mettere utilmente a raffronto l’universalità dell’*idea* formulata dal pensiero platonico con l’originalità ideale delle diverse tradizioni che costituisce il patrimonio culturale o “sapere” dei popoli.

⁵³ Socrate chiede al giovane Teeteto, allievo della scuola di geometria e calcolo tenuta dal matematico Teodoro, di spiegargli che cosa sia ἐπιστήμη (cfr. *Teeteto*, 145e–146b). Il dialogo *Teeteto* sarà trattato nel Capitolo Quinto.