

Paul Ricœur

Temps et récit

TOME I
L'intrigue
et le récit historique

Éditions du Seuil

CARLA CANULLO

(Macerata)

*La metafora della traduzione:
un percorso dell'opera di Paul Ricœur*

Metafora e traduzione sono i due fuochi dell'ellisse dell'opera di Paul Ricœur che scegliamo per un percorso che si vorrebbe aprire verso una questione tanto attuale quanto impensata, con la quale il filosofo francese si è confrontato: la questione dell'*ethos* europeo, dove con *ethos* va inteso non già un comune riferimento valoriale ma il modo in cui diverse culture – geograficamente prossime ma culturalmente differenti – possono dimorare insieme. Questione irrisolta perché, malgrado l'unificazione monetaria, l'individuazione di tale *ethos* è ancora lungi dal guidare politiche di amicizia e di riconoscimento degli Stati tra loro, preoccupati più della reciproca forza economica e capacità produttiva che di un ripensamento del *sensu* dell'unione. E di fatto, dopo tanto discutere di "Europa", riscontriamo oggi l'assenza di discussioni culturali nel senso più ampio del termine, constatando al contempo una singolare chiusura *ad extra* e *ad intra*: *ad extra*, come attestato dall'oscillante politica riguardante i flussi migratori, *ad intra*, come verificato dalla difficile convivenza degli stati e popoli europei tra loro. Né sarebbe del tutto inesatto dire che la chiusura *ad extra* e *ad intra* si implicano l'un l'altra *anche* per la mancanza di una riflessione seriamente condotta sull'*ethos* europeo. Mancanza da cui consegue quell'incostante atteggiamento che volge ora al rifiuto ora all'accoglienza di culture sia "medesime" che "altre", il cui incontro non sembra riguardare l'*ethos* dell'ospite ospitante ma soltanto quello dell'ospite ospitato¹.

Il pensiero di Paul Ricœur può dire qualcosa su questo tema? Una prima risposta affermativa viene dai testi stessi del filosofo, che ha espressamente affrontato la questione² interrogando e confrontandosi anche con altri studi

1 La questione – da un punto di vista storico – è stata affrontata da Rémi Brague, cui rinviamo per tali questioni (cfr. soprattutto *Europe. La voie romaine*, Critérion, Paris 1992; *Il futuro dell'occidente. Il modello romano e la salvezza dell'Europa*, a cura di A. Gnoli e F. Volpi, trad. it. di A. Soldati e A. M. Lo Russo, Bompiani, Milano 2005).

2 Oltre alle opere del filosofo francese che citeremo e cui faremo riferimento, sul tema si veda Domenico Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008.

svolti in prospettiva interculturale³. Prospettiva nella quale sono ormai insuperabili i *Traslation Studies*, per i quali la traduzione è una *pratica* che pone al centro non semplicemente il sistema linguistico ma la totalità dei riferimenti culturali. Certo, tali studi non sono l'interlocutore di Ricœur, che ha concluso il suo percorso filosofico interrogandosi sulle vie difficili del perdono e del riconoscimento. Tuttavia a noi, suoi lettori, egli offre una via di accesso privilegiata a questa prospettiva degli studi traduttivi, inaggrabili per chi s'interroga filosoficamente sulla traduzione, e ciò per il tramite dell'altro fuoco dell'ellisse, la metafora. Di fatti, nel quadro dei *Translation Studies*, certamente variegato, Paul Bandia considera la *traduzione* «come una *metafora* di trasferimento e spostamento, un "trasportare oltre" che avviene da una cultura di lingua minore verso una egemonica»⁴. È sufficientemente evidente quanto in questa tesi si condensino il nostro tema e il punto di interrogazione dell'opera di Ricœur.

Tale "trasportare oltre", infatti, appartiene *in proprio* alla traduzione, o meglio, al *tradurre*, al gesto traduttivo, e lo reca in sé già nel verbo latino *transducere*, nel tempo sostituitosi a *transferre*. Nel tempo, tuttavia, e ciò grazie all'uso felice che ne ha proposto Leonardo Bruni nel *De recta interpretatione/Sulla perfetta traduzione*, per il quale all'*ermeneuein* greco ha risposto il *tra(ns)ducere* latino indicante il "far passare", "trasportare", da cui il sostantivo *traductio*, ossia trasferimento ma anche troppo, metonimia. Ora, se *tradurre* in greco si dice *ermeneuein*, trasferire, passare, si dice *metafero*, da cui *metafora*, significato che possiede anche l'altro verbo latino indicante il *tradurre*, *transferre*, che oltre al trasporto indica il "dire metaforicamente", senso che conferisce anche al suo sostantivo *traslatio*. La valenza metaforica, dunque, appartiene in proprio alla traduzione, alla sua parola e, nel passare da una lingua all'altra, si fanno metafore e, in ciò, si interpreta. Metafora ed ermeneutica che ci riconducono, in fine e per iniziare, a Paul Ricœur. La metafora della traduzione, dunque.

3 Cfr. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, coll. tel / Gallimard, Paris 1984 ; tr. it. di G. Giometti, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata 1997; Antoine Berman, *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Seuil, Paris 1999; tr. it. di G. Giometti, *La traduzione e la lettera o l'Albergo nella lontananza*, Quodlibet, Macerata 2003. Cfr. inoltre il numero monografico della rivista «Stadium» 2005/1 dal titolo *La traduzione: incontro tra le culture*. Albert Bensoussan, infine, parla - per la traduzione - di "passerella tra le culture" (cfr. Albert Bensoussan, *La traduzione, passerella tra le culture*, in R. M. Bollettieri Bosinelli, E. Di Giovanni (eds.), *Oltre l'occidente. Traduzione e alterità culturale*, Bompiani, Milano 2009, pp. 429-456).

4 *Ibid.*, p. 336.

La sfida felice della traduzione

La notorietà degli scritti ricœuriani sulla traduzione⁵ ne giustifica la rapida ripresa, che proponiamo sotto l'egida della questione: tra l'ipotesi (elaborata da Antoine Berman nei suoi studi dedicati al romanticismo tedesco⁶) dell'incontestabile pluralità delle lingue e quella di George Steiner del "comprendere è tradurre" (tesi di *After Babel*), Ricœur parte dalla prima per giungere alla seconda. Parte, cioè, dal riconoscimento della differenza e pluralità per giungere a una comprensione che mantenga tale differenza; parte da ciò che distingue e non da ciò che unisce, da quelle differenze linguistiche e da quell'intraducibilità che non ha impedito che «prima degli interpreti professionisti» vi fossero «i viaggiatori, i mercanti, gli ambasciatori, le spie, il che ha da sempre formato un buon numero di bilingui e poliglotti»⁸. La differenza tra le lingue non è stata, perciò, ostacolo alla *comprensione*, costringendo a "dire altrimenti", nella propria lingua, la lingua dell'altro e, reciprocamente, costringendo a misurarsi con la complessità della lingua chiamata "propria". È tale differenza a permettere che si parli di *ospitalità linguistica*, la pratica della quale è «portare il lettore all'autore, portare l'autore al lettore, anche col rischio di servire due padroni»⁹; ospitalità linguistica «ove al piacere di abitare la lingua dell'altro corrisponde il piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora d'accoglienza, la parola dello straniero»¹⁰. La posta in gioco di tale ospitalità, tuttavia, non è soltanto l'accoglienza dell'altro ma, in tale accoglienza, si tratta di riscoprire l'*alterità* di ogni lingua a se stessa, ché ogni parola è polisemica, ogni frase è aperta a sempre nuove spiegazioni e la pluralità e molteplicità dei testi è inconfutabile: in definitiva, cerchiamo sempre di "dire altrimenti" la stessa cosa¹¹.

5 Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Bayard, Paris 2004; tr. it. di M. Gasbarrone e I. Bertoletti, a cura di D. Jervolino, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001. Nel testo francese sono pubblicati i saggi: *Défi et bonheur de la traduction; Le paradigme de la traduction; Un « passage »: traduire l'intraducible*. Nella versione italiana, oltre alla traduzione dei primi due, sono pubblicati: *Quale nuovo ethos per l'Europa? Traduzione, scambio delle memorie, perdono; Il dialogo ecumenico: traduzione e perdono*. Cfr. inoltre Paul Ricœur, *Tradurre l'intraducibile. Sulla traduzione*, ed. it. a cura di M. Oliva, Urbaniana University press, Roma 2008.

6 Cfr. A. Berman, *La prova dell'estraneo*, op. cit. e A. Berman, *La traduzione e la lettera*, op. cit..

7 George Steiner, *After Babel. Aspect of Language and Translation*, Oxford UP, London 1975; tr. it. Di R. Bianchi, integrata e rivista da C. Béguin, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano 2004 (prima ed: Sansoni, Milano 1984). Su Steiner si veda anche il numero 454 di *Le magazine littéraire* (giugno 2006), a lui dedicato, dove è pubblicato l'inedito George Steiner, *De la traduction comme "condition humaine"* (ivi, pp. 41-43).

8 P. Ricœur, *Il paradigma della traduzione*, in *La traduzione*, op. cit., p. 55.

9 *Ibid.*, p. 67.

10 P. Ricœur, *Sfida e felicità della traduzione*, in *La traduzione*, op. cit., p. 50.

11 Scrive Ricœur: «Partirò da questo fatto fondamentale che caratterizza l'uso delle nostre lingue: è sempre possibile dire la stessa cosa in altro modo. È ciò che fac-

Ora, se parlare con l'altro richiede un trasporto da una lingua all'altra, tale trasporto non potrà darsi senza il reciproco trasporto della cultura che nutre la sua lingua e i suoi testi, nei riguardi dei quali si corre sempre il rischio dell'infedeltà. Così, alle classiche coppie che si contrappongono in traduttologia (quali, ad esempio, lo spirito e lettera), l'irriducibile distanza che l'appartenenza alle diverse culture determina tra le lingue fa aggiungere ad esse il binomio fedeltà-tradimento. Tuttavia, chiede il filosofo, «fedeltà a chi e a che cosa?», e risponde: «Fedeltà alla capacità del linguaggio di mantenere il segreto rispetto alla sua tendenza a tradirlo. Fedeltà quindi a se stesso piuttosto che all'altro»¹², a quel "se stesso" cui ci rende sensibili lo straniero o l'estraneo, senza la sfida dei quali saremmo insensibili all'estraneità della nostra lingua, correndo il rischio «di chiuderci nell'asprezza di un monologo, soli con i nostri libri. Onore, dunque, all'ospitalità linguistica»¹³. Ospitalità dell'altro che rende necessario un lavoro di ritorno *ad intra* della lingua su se stessa, necessità fatta emergere dall'appartenenza dell'elemento linguistico ad una cultura che la eccede, motivo che conduce Ricœur *verso* un'altra questione, quella dell'intraducibile¹⁴.

V'è, certo, un primo senso di intraducibile, legato alla differenza tra le lingue¹⁵; a questo se ne affianca un secondo, determinato dal fatto che il traduttore non traduce soltanto lingue ma soprattutto testi, i quali fanno parte di insiemi culturali che «esprimono diverse visioni del mondo»¹⁶. Tali testi *eccedono* l'elemento linguistico in quanto sono fondativi della cultura (per la cultura europea sono citati la Bibbia, Omero, Dante, Shakespeare Dostoevskij...), testi che resistono a una traduzione totale, come testimoniano le loro numerose ritraduzioni, che «una buona traduzione deve tendere soltanto ad un'equivalenza presunta, non fondata su un'identità di senso dimostrabile, un'equivalenza senza identità»¹⁷. Equivalenza che Ricœur introduce confrontandosi con Marcel Détiene e le sue tesi della compara-

ciamo quando definiamo un termine attraverso un altro [...]. Ora, dire la stessa cosa in altro modo – *in altri termini* – è ciò che fa appunto il traduttore di lingua straniera. Ritroviamo qui, all'interno della nostra comunità linguistica, lo stesso enigma del "medesimo", del medesimo significato, l'introvabile senso identico che si ritiene possa rendere equivalenti le due versioni di uno stesso discorso [...]. Nello stesso tempo, viene gettato un ponte tra la traduzione interna, la chiamo così, e la traduzione esterna. Vale a dire: all'interno della stessa comunità, la comprensione richiede almeno due interlocutori che non sono certo gli stranieri, ma sono comunque gli altri [...]. In ogni altro vi è qualcosa di straniero» (P. Ricœur, *Il paradigma della traduzione*, op. cit., p. 69).

12 *Ibid.*, p. 73.

13 *Ibidem*.

14 Marc de Launay definisce l'intraducibile *pièce d'achoppement* della traduzione tale da obbligare il traduttore alla riscrittura del testo. Sulla questione si veda Marc de Launay, *Qu'est-ce que traduire?*, Vrin, Paris 2006, soprattutto pp. 40-52.

15 Cfr. P. Ricœur, *Un « passage »: traduire l'intraduisible*, in *Sur la traduction*, op. cit., p. 53. La traduzione di questo testo sarà sempre nostra.

16 *Ibid.*, p. 55.

17 *Ibid.*, p. 60.

zione dell'*incomparable*¹⁸. L'*incomparable* di cui parla Détiene è *ad extra* piuttosto che *ad intra*, e dunque è detto in relazione a culture altre piuttosto che in relazione alla propria, il che non esclude, tuttavia, che si dia un altro senso di *incomparable*, interno alla lingua stessa. Non tutto, infatti, si lascia tradurre (e questo è il secondo senso di intraducibile) così come non tutto si lascia comparare: "l'equivalenza senza identità" sta ad indicare la resistenza delle lingue per quel loro *segreto* che domanda *fedeltà* alla traduzione e che, *ad extra*, è intraducibile e irriducibile per l'inevitabile e irrimediabile scarto *interculturale*, *ad intra*, è intraducibile e irriducibile che si mantiene *anche* nella propria lingua, come mostra l'opera di Paul Celan: «La sublime poesia di Paul Celan rasenta l'intraducibile, sfiorando anzitutto l'indicibile, l'innominabile, nel cuore della propria lingua, altrettanto quanto nella distanza tra due lingue diverse»¹⁹. Alla questione dell'alterità che va ospitata più che manipolata o ridotta, se ne affianca allora una al contempo diversa e uguale: *diversa*, perché *non* si rivolge al segreto intraducibile di ogni cultura, segreto che irriducibilmente si sottrae; *uguale*, perché mette in luce il segreto *interno* della lingua, il suo intraducibile e resistente "altro"²⁰. Si tratta di un'altra forma di intraducibile che, scoperto *ad extra*, rivela poi la sua presenza *ad intra*. Questioni quanto mai decisive quando ad essere in gioco è l'*ethos* dell'Europa, che «la traduzione costituisce un modello adeguato per il problema specifico posto dalla costruzione europea»²¹ essendo il suo compito «ripetere, su piano culturale e spirituale, il gesto di ospitalità linguistica»²² di cui si è detto.

Questa nuova ospitalità è, tuttavia, più che linguistica, che in essa accade *anche* un trasferimento di memorie differenti, espresse dalle culture *anche* nei testi. Nelle parole tradotte viene infatti trasferita in un'altra lingua «in forma immaginativa o simpatetica, la storia dell'altro attraverso i racconti che lo riguardano»²³ e «un nuovo *ethos* nasce dalla comprensione applicata all'intrecciarsi, gli uni agli altri, dei racconti nuovi che strutturano e rappresentano questo incrociarsi delle memorie»²⁴. Ciò si applica facilmente, scrive ancora Ricœur, alla problematica europea, ma

18 Cfr. Marcel Détiene, *Comparer l'incomparable*, Seuil, Paris 2000.

19 P. Ricœur, *Il paradigma della traduzione*, op. cit., p. 73.

20 In queste pagine, dedicate a Ricœur, non affrontiamo un tema prossimo a quanto stiamo dicendo e noto nella formulazione che ne ha proposto Walter Benjamin, ossia quel nucleo di lingua pura sempre destinato a sottrarsi alla traduzione. Rinviamo, per questo, a Antoine Berman, *L'âge de la traduction. «La tâche du traducteur» de Walter Benjamin. Un commentaire*, Presses Universitaires de Vincennes, Vincennes 2006 e Jacques Derrida, *Des tours de Babel*, in *Psychè. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1998, pp. 203-235.

21 P. Ricœur, *Quale ethos per l'Europa?* in *La traduzione*, op. cit., p. 78; ed. or. in Peter Kolowski (éd.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Cerf, Paris 1992.

22 *Ibid.*, p. 79.

23 *Ibid.*, p. 81.

24 *Ibid.*, p. 82.

il secondo insegnamento, quello tratto dall'intrecciarsi delle storie sul piano interpersonale, non raggiunge il suo scopo se il primo – la costituzione narrativa dell'identità propria – non è stato ben compreso e internamente assunto. L'identità di un gruppo, una cultura, un popolo, una nazione non è quella di una sostanza immobile, né di una struttura fissa, bensì quella di una storia narrata. [...] L'*ethos* europeo ricercato non richiede certo l'abbandono di questi importanti riferimenti storici, ma uno sforzo di lettura plurale [...] *Raccontare diversamente* non è contrario ad una certa pietà storica, nella misura in cui l'inesauribile ricchezza degli eventi è onorata dalla varietà dei racconti che ne sono fatti, e dalla competizione suscitata dalla varietà²⁵.

La capacità di raccontare, ancora, «trova rinforzo nello scambio di memorie culturali»²⁶, nel quale ci si aiuta a liberare «quella parte di vita e quel desiderio di innovamento prigionieri di tradizioni irrigidite, imbalsamate, morte»²⁷. È a questo punto che la traduzione si fa cuore della discussione, nel suo legame con la *tradizione* (uno tra i modi possibili di parlare di *ethos*) la quale significa trasmissione «di cose dette, credenze professate, norme assunte»²⁸, che a rendere possibile lo scambio della tradizione è proprio la sua *traduzione*: «Per affrontare il fenomeno della tradizione nella sua dimensione propriamente dialettica, si deve passare attraverso le esigenze etiche della traduzione – quel che nomino ospitalità linguistica – e le esigenze etiche dello scambio delle memorie, che è un'altra specie di ospitalità narrativa»²⁹.

È tale scambio a far sì che la sfida della traduzione, nonostante la permanenza del segreto intraducibile e irriducibile, sia una *sfida felice*, sfida dell'irriducibilità delle tradizioni e delle memorie che, pur resistendo le une alle altre, si traducono di quella traduzione che ha rinunciato al "guadagno *ab-soluto*" dell'equivalenza perfetta fino «all'accettazione della differenza insuperabile del "proprio" e dello straniero»³⁰; rinuncia a un'equivalenza assoluta tra le lingue che fa aggettivare come *felice*, ossia propizia e fruttuosa, la sfida della traduzione, libera dall'esito dell'adeguamento³¹. E, per concludere tornando sul *Leitmotiv* di questa riflessione, «di contro all'antagonismo che drammatizza il compito del traduttore, questi può trovare la sua felicità in ciò che amerei chiamare *l'ospitalità linguistica*»³².

25 *Ibid.*, pp. 81-83.

26 *Ibid.*, p. 83.

27 *Ibid.*, p. 84.

28 *Ibidem.*

29 *Ibidem.*

30 P. Ricœur, *Sfida e felicità della traduzione*, op. cit., p. 49.

31 «La felicità del tradurre diviene un guadagno allorché, legato alla perdita dell'assoluto linguistico, accetta lo scarto tra l'adeguamento e l'equivalenza, l'equivalenza senza adeguamento» (*ibid.*).

32 *Ibidem.*

Rückfrage

Grazie al passaggio attraverso la tradizione è possibile ora tornare – ed è questa la nostra *Rückfrage* – dall'ospitalità linguistica, *Leitmotiv* della riflessione sulla traduzione, alla domanda inizialmente posta sull'*ethos* europeo. Domanda che ha incrociato la questione posta da Paul Bandia circa la traduzione intesa come «metafora di trasferimento e spostamento, un "trasportare oltre" che avviene da una cultura di lingua minore verso una egemonica». Certo, si potrebbe obiettare che la questione di Bandia non tocca se non marginalmente l'Europa, che la sua cultura, ormai, non è più egemonica; si potrebbe inoltre obiettare che il Vecchio Continente si arrocca in un'identità di fatto inesistente soltanto per arginare problemi e flussi estranei che non potrebbe supportare adeguatamente. In realtà, il problema europeo si drammatizza più *ad intra* che *ad extra*; è, cioè, un problema di egemonie culturali interne e di arroccamento delle stesse con la conseguente *chiusura* delle riflessioni sull'*ethos* in gioco. Riaprire tali riflessioni implica, perciò, la possibilità di domandare di nuovo quale sia la posta in gioco della convivenza europea *senza* pretendere di risolvere immediatamente la questione culturale in termini che vogliano definire e delimitare identità *versus* differenze.

Contro questa ri-soluzione, la traduzione, *ermeneuein* che trasporta e accoglie, secondo la lezione ricœuriana va proprio verso il riconoscimento delle differenze senza vagheggiare la fine dei conflitti; perciò, mettendoci «alla sua scuola», riprenderemo la sua riflessione su quel tratto inizialmente detto e rimarcato da Bandia, ossia la prossimità di traduzione e metafora, che lo scambio in cui qualcosa si trasferisce e passa è, appunto, anche *metafora*, dandosi, nel *passaggio*, un *surplus* di senso. Per questo passaggio metaforicamente interpretante la nostra *Rückfrage* rilegge anche il gesto radicale della traduzione, torna a quell'*ermeneuein* che è *metaforein*. Vi torna sollecitando le culture intra-europee affinché, nel loro differenziarsi contrastante, si confrontino con una questione, che riprendiamo dopo il suo rapido e iniziale annuncio: può un *ethos* porsi ignorando la questione della verità delle culture? Può avere *chances* una discussione che prescinda totalmente da ciò che si ritiene e trattiene come *vero* e capace, perciò, di confluire nella complessa composizione di identità, e questo prima che si affermi ogni anelito egemonico e autocentrato? Può porsi ancora la questione della verità delle culture? La metafora sarà interrogata per chiedere quanto direttamente non è stato chiesto alla traduzione. Sarà, cioè, un'interrogazione *indiretta* della traduzione che chiede il senso di un trasportarsi la cui portata sia veritativa, aletica.

La metafora della traduzione

La metafora della traduzione cerca dunque di rispondere alla questione appena posta. Che cosa si traduce e trasporta, nella traduzione? Si traducono e trasportano lingue, testi, culture, si scambiano memorie; in ogni passaggio, in ogni trasporto, si traduce qualcosa che una cultura vuole consegnare *in altro* e che ritiene utile far conoscere consegnare *ad altro*, rendendolo pub-

blico, a disposizione. Si traduce ciò che si ritiene valga la pena presentare e offrire, che si ritiene possa contribuire all'orizzonte culturale nel quale va a presentarsi. Comunica, detto altrimenti, qualcosa di sé che è vero, nel quale crede e che la individua, che ne costituisce e rappresenta la complessa e ricca identità. È questo *individuante* che vale la pena trasportare che indichiamo come il nucleo aletico, veritativo delle culture. *Perché*, infatti, una cultura che si esprime in una lingua minore dovrebbe tradursi? *Perché* – rispondiamo – vuole farsi conoscere, *perché* ha qualcosa da dire che vale la pena trasportare anche al rischio di farsi “dire altrimenti”. Più che di “pulsione a tradurre”³³ (espressione di Antoine Berman), preferiremmo allora parlare di “tensione a tradursi”, a passare, a transitare in quanto tale tensione è animata *dal tradursi stesso di ciò che le culture e le memorie custodiscono come quel proprio che costituisce il loro irrinunciabile “vero”*.

Si obietterà che questo è vero per la traduzione tra culture diverse e lontane ma non *ad intra* e, soprattutto, nella discussione circa l'*ethos* europeo. Un *ethos* che, in fondo, “sì” comprende, che ha matrici prossime anche per la co-abitazione territoriale e per la lunga storia conflittuale. Al che rispondiamo che quanto detto vi risponde proprio perché la scontata prossimità ha limitato ogni interrogazione su “*chi*” convive nella terra chiamata “Europa”. Così, l'*ethos* delle differenze e dello scambio di memorie è restato e resta impensato, come è restata impensata la carica di verità che lo ha animato. Impensata malgrado l'Europa sia stata terra di passanti e traduttori³⁴, e dunque di incroci e differenze che sono andate a confluire in complessioni culturali di identità aperte. Quanto detto a proposito della traduzione *ad extra* vale, dunque, anche per l'*ethos* europeo, sebbene valga *a contrario*, come *via abbandonata*, ombra impensata per l'evidente familiarità territoriale. Ricœur ritrova questo sentiero interrotto aprendo nella direzione dell'equivalenza senza identità, sulla quale chiuderemo queste riflessioni. La annunciamo, tuttavia, fin da ora, proponendo di individuare la radice di tale *disequivalenza* nel *metaforale della metafora*, ossia in quel trasporto di senso della metafora che fa “equivalere senza coincidere” perché spinge *continuamente* al passare, al transitare. Senza, allora, riassumere le pagine tanto ricche quanto note de *La metafora viva*³⁵, vi cercheremo proprio tale carattere metaforale capace di confluire nella riflessione prima condotta sulla traduzione, orientandola nel quadro dell'*ethos* europeo.

Non si tratta, va specificato, di trovare metafore per l'Europa, o, il che è lo stesso, metafore in cui l'Europa si riconosca. Piuttosto, si tratta di cercare il movimento stesso della metafora come movimento “verso altro per” (o in vista di) quel passare che *genera novità*, che rigenera un modo di convivere, capace ancora di rinnovare le culture senza invitarle a improbabili gesti di arretramento ma piuttosto spingendole alla riscoperta di ciò che non le annulla mettendole, invece, in dialogo. Questa *spinta* è il lascito ricœuriano

della *metafora viva*, lascito frutto del rigoroso confronto dell'autore con gli autori che hanno contribuito, nella retorica, nella filosofia del linguaggio e in altri domini affini, al lavoro della metafora. Lavoro per il quale la sua tesi si costruisce insieme a quella degli autori interrogati e che a nostra volta riprenderemo, anche oltre la lettera del testo, seguendo alcuni dei tratti metaforici convergenti nel senso *metaforale* della traduzione. Cercando tale *metaforale*, capacità di passare e trasportarsi come generatore di novità, tralasciamo la definizione della metafora, contro la lettera del testo ricœuriano che, invece, a tal proposito è estremamente preciso, distinguendo con attenzione i vari ambiti della linguistica e della retorica. Nello specifico, il percorso della metafora si svolge a partire dalla retorica che assume «la *parola* come unità di referenza»³⁶, con la conseguente unità dei punti di vista retorico e semantico, i quali si distinguono quando si colloca la metafora nell'ambito della *frase* considerandola «come un caso di *predicazione impertinente* e non di *denominazione deviante*»³⁷, fino al passaggio al punto di vista ermeneutico, il quale «non riguarda più la *forma* della metafora in quanto figura del discorso centrato sulla parola; e neppure soltanto il *senso* della metafora in quanto pone in essere una nuova pertinenza semantica; bensì la *referenza* dell'enunciato metaforico in quanto è potere di “ridescrivere” la realtà. [...] La metafora si presenta, allora, come una strategia discorso che preservando e sviluppando la capacità creatrice del linguaggio preserva e sviluppa la capacità *euristica* della *finzione*»³⁸. Per arrivare, infine, al cuore dell'argomentazione di Ricœur: «La metafora è un processo retorico in forza del quale il discorso libera la capacità propria a certe finzioni di ridescrivere la realtà»³⁹. E

connettendo, in questo modo, finzione e ridescrizione, restituiamo tutta la sua ampiezza di senso all'intuizione di Aristotele nella *Poetica*, cioè che la *poiesis* del linguaggio procede dalla connessione di *mythos* e *mimesis*. Da tale congiunzione tra finzione e ridescrizione ricaviamo la conclusione che il “luogo” della metafora, il suo luogo più intimo e radicale, non è il nome, non è la frase e nemmeno il discorso, bensì la copula del verbo essere. L'“è” metaforico significa, ad un tempo, “non è” ed “è come”. Se le cose stanno così, è fondato il nostro parlare di verità metaforica, ma dando un senso tensionale al termine “verità”⁴⁰.

Alla domanda che ponevamo alla fine del precedente paragrafo (“Può porsi ancora la questione della verità delle culture?”), con Ricœur, passando attraverso la metafora, possiamo rispondere positivamente. Se di verità può essere questione, si tratterà di una verità tensionale, capace di *tradursi trasportandosi*, tensione adeguata al presentarsi e tradursi delle culture e che ne dice un modo proprio del presentare la loro “verità”. Dove tradursi è

36 *Ibid.*, p. 1.37 *Ibid.*, p. 2.38 *Ibid.*, p. 3.39 *Ibid.*, p. 5.40 *Ibidem*.33 Cfr. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, op. cit..34 Cfr. sul tema il già citato testo di R. Brague *Il futuro dell'occidente*, op. cit..35 P. Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975; trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981, edizione dalla quale citeremo.

“tradurre davanti a”, presentare sé in quanto presentazione di ciò che di più autentico connota; detto delle culture, presentarsi della “verità delle culture” per il tramite di una *traduzione metaforica* indicante che quanto di *vero* fa comprendere le culture non è frutto della loro elaborazione ma è senso vivificante condiviso e condivisibile.

Ora, la traduzione può essere metaforica nel senso suddetto, e dunque può far sì che in essa passi, transiti senso, se e nella misura in cui la metafora è viva, al contempo evento e senso, ovvero «evento semantico che si produce nel punto di intersezione tra diversi campi semantici». O anche, nella misura in cui «è il mezzo attraverso il quale tutte le parole prese insieme ricevono senso. Allora e soltanto allora, la torsione metaforica è ad un tempo un evento e un significato, un evento significativo, un significato emergente creato dal linguaggio»⁴¹. E in un altro passo: «La metafora non è viva soltanto per il fatto che vivifica un linguaggio costituito. La metafora è viva per il fatto che iscrive lo slancio dell’immaginazione in un “pensar di più” a livello del concetto. L’“anima” dell’interpretazione è precisamente questa lotta per il “pensare di più”, guidata dal “principio vivificante”»⁴².

Una novità, un aumento di senso, un “pensare di più” accade se il tradursi metaforico stesso è tensione che porta nuovo *essere*, che cambia effettivamente, che provoca un pensiero altro. Se, detto altrimenti, il metaforale della metafora è ontologicamente e aleticamente tensionale, oppure se il discorso sulla verità metaforica porta nuovo e altro essere. Riprendendo i termini ricœuriani già discussi, diremo che essendo l’*enjeu* etico della traduzione lo scambio di memorie delle culture, tale scambio non soltanto arricchisce ma arricchisce perché incrementa “essere”. È questo incremento che anche la traduzione riceve dalla sua radice metaforica, ed è questo aumento che Ricœur ha permesso di individuare nella verità metaforica, *verso* la quale – così come *verso* l’ontologia⁴³ – si è. *Verso* la verità metaforica⁴⁴, cioè, si è *per* un transito che si apre nella ricerca del senso *metaforico* del verbo essere, nella sua intima tensione⁴⁵ caratterizzante tanto l’identità quanto la differenza espresse dalla metafora. Questo passaggio attraverso la tensione verbale della metafora ci offre il senso del metaforale che stiamo cercando, *ché il metaforale della metafora, ciò che muove e fa tendere al passaggio, è la tensione stessa dell’essere*.

Al che, tuttavia, può essere mossa subito una tra le tante possibili obiezioni. Si obietterà, infatti, che la tensione della copula vale per ogni singola

metafora in cui qualcosa è detto di altro, e non per il metaforale con cui si sta cercando di leggere il *passare* e *transitare* proprio della traduzione. Vale, cioè, per qualcosa di cui si dice “è”, e non per il più ampio e generale “*désir de traduire*”. Grazie a e con Ricœur, invece, rispondiamo che i due discorsi (sulla traduzione e sulla metafora) s’incrociano, e ciò nel loro *proprium* in questione⁴⁶, ossia nella questione dell’“equivalenza senza identità”, dove il “senza” è il “punto zero” di una traduzione che dovrà sempre confrontarsi con l’intraducibile e di una metafora che è sempre nell’ordine del “come”, rendendo possibili comprensioni che non cancellano le differenze; ancora, rendendo possibile il tradursi di ciò che di *proprio* si vuol trasmettere in una lingua e cultura altre e facendolo con un incremento di senso che produce equivalenze non identitarie.

In quello che una cultura presenta e traduce, in ciò che la spinge a tale traduzione sta il *modo d’essere* del *passare* che, esplicito dalla metafora, è l’attuarsi di quel *metaforale* che è possibilità di ogni trasporto, e dunque anche della traduzione. Quando “altro” si presenta e trasporta, può essere compreso o non compreso, ma il trasportarsi accade comunque, obbligando la cultura e la lingua “di arrivo” a confrontarsi con un fino-ad-allora-ignoto. *Si continua ad essere ciò che si era non essendo più i medesimi perché incontrati da altro*. È questo contemporaneo “essere” e “non essere” che Ricœur ci provoca a leggere nell’“essere come” metaforico; al che aggiungiamo: metaforico perché innanzitutto metaforale. E ancora, con Ricœur, nell’“essere come” metaforico ne va non già e soltanto un rapporto tra due termini ma è in gioco la natura esistenziale dell’essere, da lui così enunciata: «La tensione che modifica la copula nella sua funzione relazionale non modifica forse anche la copula nella sua funzione esistenziale?»⁴⁷, interrogativo che rappresenta «la posta in gioco della *verità metaforica*»⁴⁸. La tensionalità propria della verità metaforica è, cioè, verità tensionale dell’essere, *ché* la verità metaforica «conserva il “non è” dentro l’“è”»⁴⁹. Tale verità, tensionale, espressa dal già accennato “essere come” caratterizzante in proprio la metafora, a sua volta rivela il tratto *tensionale* del verbo essere, tratto che proprio la metafora mette in luce. Detto altrimenti, una metafora sviluppata in forma di comparazione, è capace di mettere in luce la «costituzione tensionale del verbo essere»⁵⁰. È questa “costituzione tensionale” che Ricœur rilegge alla luce del quarto dei sensi aristotelici dell’essere, l’essere come potenza e come atto, dove atto significa piuttosto il cogliimento in atto, il vedere le cose in azione nella loro fioritura e nel loro stesso agire⁵¹; e «se c’è un punto della nostra esperienza in cui l’espressione viva dice l’esperienza viva, è quello in cui il movimento ci fa risalire la china entropica del lin-

41 *Ibid.*, p. 131.

42 *Ibid.*, p. 401.

43 Diremo parafrasando il titolo dell’ultimo studio di *Soi-même comme un autre: Vers quelle ontologie?*

44 P. Ricœur, *La metafora viva*, *op. cit.*, pp. 324 ss.

45 «Per dirlo nella forma più radicale possibile, occorre introdurre la tensione nell’essere, affermato metaforicamente. Quando il poeta dice: “La natura è un tempio di colonne viventi...”, il verbo essere non si limita a congiungere il predicato “tempio” al soggetto “natura” [...]; la copula non ha soltanto valore relazionale; comporta, inoltre, che ciò che è, venga ridescritto, attraverso la relazione predicativa; dice che è proprio così» (*ibid.*, pp. 325-326).

46 Trattandosi per entrambe di “trasporto”.

47 P. Ricœur, *La metafora viva*, *op. cit.*, p. 327.

48 *Ibidem*.

49 *Ibidem*.

50 *Ibid.*, p. 335.

51 «L’espressione viva è quella che dice l’esperienza viva. Rappresentare l’azione, sarebbe veder le cose come non impedito nel loro realizzarsi, vederle come ciò che sboccia» (*ibid.*, p. 409).

guaggio che incontra il movimento che ci porta al di là delle distinzioni tra atto, azione, produzione, movimento»⁵².

Questa tensione, esplicita al livello aletico e ontologico, riconduce anche presso quel tratto metaforico da noi tralasciato, ossia il tratto poetico, che la verità tensionale è, innanzitutto, verità poetica. E proprio a conclusione dell'ottavo studio, nell'ultimo paragrafo dedicato all'esplicitazione ontologica del postulato della referenza, la tensione si rivela nella sua duplice valenza aletica, verso la poesia e verso la rappresentazione propria del linguaggio filosofico. Dopo aver rimarcato la centralità della metafora in ogni discorso speculativo⁵³, Ricœur scrive:

Il pensiero speculativo poggia il suo lavoro sul dinamismo dell'enunciazione metaforica che costruisce secondo il suo spazio di senso. Il discorso speculativo può rispondere in questo modo soltanto perché il *distanziamento*, che è costitutivo dell'istanza critica, è contemporaneo all'esperienza di appartenenza, aperta o riconquistata dal discorso poetico, e perché il discorso poetico, per il fatto d'essere testo e opera, prefigura il distanziamento che proprio il pensiero speculativo porta al più alto livello di riflessione. Da ultimo, lo sdoppiamento della referenza e la ridescrizione della realtà, sottoposta alle variazioni immaginative della finzione, appaiono come figure specifiche di distanziamento, quando queste figure sono riflesse e nuovamente articolate dal discorso speculativo⁵⁴.

Tensione e distanziamento: la riflessione sulla metafora trasporta al cuore del discorso filosofico non l'identità o la *veritas* in quanto *adequatio* ma vi traduce quel farsi e prodursi vitale che *rinnova* il reale. Se possiamo pensare *diversamente* e dire *diversamente* lo "stesso", ciò è possibile per questo cuore metaforico e, prima ancora, metaforale del pensiero, per ciò altro ma anche prossimo alla poesia che ritraduce in prossimità quanto il pensiero criticamente distanziava, che ridescrive la realtà distanziandola in figure che riconsegna all'articolazione del discorso speculativo, come indicano le parole che chiudono lo studio e il libro: «La verità "tensionale" della poesia dà a pensare proprio la dialettica più originaria e più nascosta: quella che si istituisce tra l'esperienza di appartenenza nel suo insieme e il potere di distanziamento che apre lo spazio del pensiero speculativo»⁵⁵. Ma appartenenza e distanziamento non valgono, forse, anche per la traduzione?

Metafora e traduzione: equivalersi senza identità

Chiedevamo se può un *ethos* porsi ignorando la questione della verità delle culture e se possa avere *chances* una discussione che prescindendo totalmente da ciò che si ritiene e trattiene come *vero* e capace perciò di confluire

nella complessa composizione di identità, e ciò prima che si affermi ogni anelito egemonico. Chiedevamo se potesse porsi ancora la questione della verità delle culture.

Il passaggio attraverso la metafora risponde alla questione, che essa dice il vero ma sempre nella distanza; e ancora, proprio per questa distanza, la metafora tanto più è viva, quanto più ri-dice e dice nuovamente la realtà rivelandone la verità che le appartiene sempre e di nuovo. La stessa cosa potrebbe esser detta della traduzione e dell'*ethos* che contribuisce a costituire. Nella traduzione, infatti, ciascuna cultura sceglie per scegliersi; ovvero, vi sono opere scelte perché danno ad una cultura ciò che essa domanda. Ma, scegliendo, una cultura "si" sceglie, sceglie *dove* vuole essere, trapiantarsi, innestarsi; *dove* vuole essere compresa, letta e *chi* vuole essere, ossia "chi" è il suo interlocutore che contribuisce a ridirla, con le variazioni metaforiche della lingua *in cui si* traduce. Che non soltanto "chi" si traduce presso "altri" va ad accrescere il mondo dell'altro e la sua cultura ma, nelle metafore con cui si lascia tradurre, esso stesso riscopre di sé verità prima ignorate. Se, infatti, la metafora ha un valore aletico in quanto, per l'appartenenza e il distanziamento che la connota, è capace di variare *poieticamente* la realtà scoprendo il "non essere" di ciò che "è", e posto l'equivalersi (senza identità) del gesto metaforico e traduttivo, *entrambi passaggi*, leggersi in traduzione svolge per la cultura *che si* traduce il medesimo ruolo che ha per la cultura *in cui si* traduce: la aumenta, la accresce, la fa comprendere meglio attraverso "altro" senza che perciò la sua specificità venga annullata. Ne scopre, anzi, quel "non essere" che ne aumenta l'essere, la dice altrimenti facendone scoprire metafore "altre", capaci di dirne la *verità*.

È l'aspetto della metafora che, oltre al suo essere poema in miniatura, Ricœur ci ha consegnato: la metafora in quanto farsi e attuarsi ontologico dell'essere esprime anche il passare proprio della traduzione, nel quale contemporaneamente la cultura *che traduce* e la cultura *che si traduce* "si fanno": la prima, accrescendosi, la seconda, scoprendosi. A ragione Bandia considera la traduzione "come una metafora di trasferimento e spostamento, un "trasportare oltre" che avviene da una cultura di lingua minore verso una egemonica"; di fatto, tuttavia, minore ed egemonica, ovvero "meno diffusa e nota" e "più diffusa e nota", non sono in rapporto di subordinazione ma, riprendendo ancora una volta una felice espressione di Ricœur, esse sono in "equivalenza senza identità". Possono, cioè, comprendersi e, di fatto, arrivano a comprendersi, ma in un movimento di andata e ritorno che non toglie nulla a nessuna delle due e, anzi, *dà*: alla seconda, egemonica o più diffusa, ciò che di sé non conosceva, la sua capacità di esprimersi altrimenti per accogliere "altro", il suo incremento di senso; alla prima, minore o meno diffusa, dà la *riconfigurazione* metaforica di se stessa in una lingua altra che la traduce, trasporta, veicola. In tal modo, *le identità non vengono annullate ma amplificate grazie al "non" dell'altro o di altri*.

"Equivalenza senza identità", infine: con la formula di Ricœur chiudiamo le nostre riflessioni sulla metafora della traduzione. S'avanzava la questione

52 *Ibid.*, p. 410.

53 *Ibid.*, pp. 410 ss.

54 *Ibid.*, pp. 416-417.

55 *Ibid.*, p. 417.

del *come* possa essere riaperta la questione di un *ethos* europeo la cui discussione, di fatto, è incagliata in *impasse* che una mancata riflessione culturale porta quotidianamente alla luce. Un *ethos* che, non essendosi pensato, non riesce a pensare l'altro, non soltanto il più lontano ma neppure il più *prossimo* geograficamente e geopoliticamente. La ripresa del pensiero ricœuriano può contribuire alla riapertura della questione perché la sua riflessione sulla metafora e la traduzione ha sottolineato per un verso l'incidenza del passare (connotante la seconda) nella costituzione stessa di tale *ethos*, per altro verso ha rimarcato la portata aletica e ontologica del passaggio che anche la metafora rappresenta. Con Paul Bandia ne abbiamo seguito i tratti di un cammino a due reso possibile da quell'"equivalenza senza identità" che le contraddistingue⁵⁶, dove quel "senza" è il "non" dell'"essere come", segno di un equivalersi che ha da essere sempre ricercato, elaborato, presunto e non fondato su una identità di senso data per scontata e, perciò, non interrogata.

La metafora e il cuore metaforale della traduzione si dà da pensare in questo poter dire qualcosa che "è" e, al contempo, "non è". Ricœur, efficacemente, poneva in luce non soltanto la valenza retorica della metafora ma anche il suo portare all'espressione ciò che ancora "non è", o anche: il "come se" in quanto "non essere". E ciò, nella metafora, è possibile per quel duplice movimento di appartenenza e distanziamento sul quale il filosofo francese chiudeva il volume. Ma non può esser detto, ciò, anche della traduzione? Non è forse vero che la traduzione è tradursi nella distanza, e dunque darsi ad appartenere pur rimanendo nella lontananza, un "albergo nella lontananza"? Si è parlato di duplice movimento, nel quale la cultura *in cui si* traduce si accresce per la pressione di "altro" che, tradotto, si scopre in altre metafore e nel carico del suo "non essere". Si scopre, detto altrimenti, nella distanza che deve preservare.

La rinnovata riflessione su un *ethos* europeo, non potendo ignorare il ruolo centrale che in esso svolge la traduzione, difficilmente potrà rinunciare a questo lascito ricœuriano. Lascito di un tradursi, trasportarsi nella distanza che metaforicamente fa dire differentemente le identità, dis-appropriandole e ri-dicendole nella loro *verità metaforica*, nel farsi e attuarsi del loro senso rivelandosi nel suo incessante e continuo *tradursi*.

56 P. Ricœur, *Il paradigma della traduzione*, in P. Ricœur, *La traduzione*, op. cit., p. 65.

GEORGE H. TAYLOR

(Pittsburgh)

*Developing Ricœur's Concept of Political Legitimacy:
The Question of Political Faith*

What does it mean that in the fall of 2011 many Italians lost *faith* in their government? I want to argue that the issue of citizens' faith – or lack of faith – in their government is a generalizable one across countries and that Paul Ricœur's concept of legitimacy helps us explore and understand the phenomenon. I emphasize the role of *faith* – or lack of faith – in government to indicate that even in these times of predominantly secular states, political legitimacy rests on more than contractual agreement or economic benefit. I will relate Ricœur's notion of the symbolic mediation of action to this role of faith in legitimacy. My project is in part descriptive, in part normative. Descriptively I find it revealing to recognize how frequently the language of faith persists in contemporary discussion of political belief. Normatively the quest is to seek how positive notions of political faith can be retained, while distortive conceptions are challenged. Part of the larger backdrop of the argument is a view that we have moved beyond the Enlightenment emphasis on reason alone and that we can recover a notion of viable faith that is more expansive than religious faith. Part of the larger claim too is that Ricœur's concept of legitimacy helps address the present legitimization crisis that Habermas and others have so eloquently addressed. I begin by describing the recourse to the language of faith in discussion of contemporary government, turn to develop Ricœur's concept of legitimacy to help situate this language, and conclude by contextualizing Ricœur's argument.

1. *The Problematic: The Contemporary Vocabulary of Political Faith*

The loss of faith by many Italians in the Berlusconi government was not the result of some tidy economic calculus or an evaluation that the then Prime Minister's personal behavior had gone one step too far. A tipping point came, and trust and confidence were lost¹. It became the task of the new

1 Graham Bowley, *Anxiety Over Italy Feeds a Cycle of Rising Bond Rates*, «New York Times», November 8, 2011, p. B1.

IL PROTAGORA

Rivista di filosofia e cultura fondata nel 1959 da Bruno Widmar

Direttore/Editor: Fabio Minazzi, Università degli Studi dell'Insubria (d'ora in poi indicata con USI)

Condirettori/Coeditors: Evandro Agazzi (Universidad Autónoma Metropolitana, Città del Messico), Fulvio Papi (Università degli Studi di Pavia), Jean Petitot (Crea, École Polytechnique, Parigi)

Comitato scientifico/ Board of Consulting Editors: Sergio Albeverio (Universität Bonn), Charles Alunni (École Normale Supérieure, Paris), Dario Antiseri (LUISS, Roma), Giuseppe Armocida (USI), Wilhelm Büttemeyer (Universität Oldenburg), Guido Cimino (Università «La Sapienza», Roma), Mario Cingoli (Università Milano-Bicocca), Franco Coniglione (Università di Catania), Alberto Coen Porisini (USI), F. William Lawvere (State University of New York, Buffalo, New York), Mario Maestri (Universidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul, Brasil), Carlos Minguez (Universidad de València), Arne F. Petersen (University of Copenhagen), Renato Pettoello (Università degli Studi di Milano), Queraltó Moreno Ramón (Universidad Sevilla), Raul A. Rodriguez (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Arcangelo Rossi (Università del Salento), Nicoletta Sabadini (USI), Ezio Vaccari (USI), Gereon Wolters (Universität Konstanz).

Redazione di Varese/ Editorial office of Varese – Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate: Rolando Bellini, Giuliano Broggin, Alessandro Cesarano, Gianmarco Gaspari, Dario Generali, Paolo Giannitrapani, Marina Lazzari, Mauro De Zan, Paolo Musso, Antonio Maria Orecchia, Andrea Spiriti, Tiziano Tussi (coordinatore) e Alessandra Vicentini

Redazione di Lecce/ Editorial office of Lecce – Università del Salento, Palazzo Parlanteli, Via Stampacchia 45, 73100 Lecce: Cosimo Caputo, Daniele Chiffi, Irene Gianni, Luca Nolasco, Francesco Nuzzaei, Claudia Pedone, Giulia Santi, Gabriella Sava, Elisabetta Scolozzi, Antonio Quarta (coordinatore) e Lucia Widmar.

Segreteria di redazione/ Secretary's office – Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate: Brigida Bonghi (responsabile), Giovanni Carrozzini.

Numero realizzato con un contributo del Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate dell'Università degli Studi dell'Insubria.

Tutti gli articoli pubblicati vengono valutati dalla direzione, dalla redazione e da almeno due referee anonimi (peer-reviewed).

Articoli per pubblicazione, libri per recensione e ogni corrispondenza di natura redazionale devono essere indirizzati al Direttore/Articles for publication, books for review and editorial communications should be sent to the Editor: **prof. Fabio Minazzi, Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate, Via Mazzini n. 5 – 21100 VARESE (Italy), tel. + 39-0332-218921, fax: + 39-0332-218909; indirizzo e-mail: fabio.minazzi@uninsubria.it**

Casa editrice: Mimesis Edizioni (Milano – Udine), Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI) www.mimesisedizioni.it/ www.mimesisbookshop.com
Telefono e fax: +390289403935 e-mail: mimesis@mimesisedizioni.it
Periodico semestrale, iscritto il 2 marzo 2010 sotto il numero 2/2010 del Registro stampa del Tribunale di Varese.

Direttore responsabile ai sensi della legge sulla stampa/ Editor: Fabio Minazzi

Abbonamento 2012: per l'Italia € 38,00; speciale studenti € 31,00; estero € 54,00 da versare sul conto c/c postale n. 38372207, intestato a Associazione Culturale Mimesis Onlus, via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto S.G. (MI), specificando la causale, oppure con bonifico bancario sul conto Associazione Culturale Mimesis Onlus, via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto S.G. (MI) – UNICREDIT Agenzia di C.so Sempione 76, 20100 Milano, BIC/SWIFT: UNCRITB1MG5, IBAN: IT4520200801730000100471942, specificando la causale. Fatto il versamento, si dia comunicazione via e-mail (o per posta all'indirizzo della casa editrice) all'indirizzo: commerciale@mimesisedizioni.it.

Costo: un numero: per l'Italia € 20,00; estero € 27,00; arretrati € 38,00 (più € 2,58 per spese postali); estero € 54,00 (più € 3,62 per spese postali). L'abbonamento deve essere disdetto entro il 31 dicembre di ogni anno, in caso contrario si intende tacitamente rinnovato.

IL PROTAGORA

Rivista semestrale, anno XXXIX, gennaio-giugno 2012, sesta serie, n. 17

Sommario

VERS L'ŒUVRE À FAIRE

PAUL RICŒUR, UN'OPERA ANCORA DA COMPIERE
a cura di Claudia Pedone

STUDI

Claudia Pedone, <i>Prefazione</i>	9
Paul Ricœur, <i>Il dialogo delle culture. Il confronto dei patrimoni culturali</i>	15
Catherine Goldenstein, <i>Un ultimo riconoscimento</i>	21
Paul Ricœur, <i>Diventare capace, essere riconosciuto</i>	25
Olivier Abel, <i>Ricœur and French Skepticism</i>	31
Francesco De Carolis, <i>Aspetti della filosofia riflessiva nello sviluppo del pensiero di Paul Ricœur</i>	43
Jean-Philippe Pierron, <i>La Pudeur et la rigueur laïques de Paul Ricœur. Laïcité, herméneutique de soi et herméneutique des cultures</i>	51
Alison Scott-Baumann, <i>Ricœur and Murdoch: The idea and the practice of Metaphor and Parable</i>	67
Claudia Pedone, <i>Etica e narrazione: il dialogo tra Paul Ricœur e Peter Kemp</i>	81
Júlio Cesar Machado de Paula, <i>A metáfora viva como paradoxo: uma contribuição de Paul Ricœur para a leitura de Grande sertão: veredas, de João Guimarães Rosa</i>	93
Johann Michel, <i>Les sens des institutions</i>	105
Carla Canullo, <i>La metafora della traduzione: un percorso dell'opera di Paul Ricœur</i>	119
George H. Taylor, <i>Developing Ricœur's Concept of Political Legitimacy: The Question of Political Faith</i>	133
Vinicio Busacchi, <i>Spiegazione/comprendimento. Dietro la polisemia della nozione di traccia</i>	147
Daniella Iannotta, <i>Riconoscimento e memoria: i più vicini</i>	159
Domenico Jervolino, <i>La verità metaforica</i>	171
Fabio Minazzi, <i>Per un'epistemologia ermeneutica dell'immaginazione: il contributo critico-ontologico di Paul Ricœur</i>	179

NOTE E DISCUSSIONI

Fulvio Papi, <i>Antonia Pozzi e Paolo Treves</i>	195
Eugenio Borgna, <i>La nostalgia della morte in Antonia Pozzi</i>	201
Brigida Bonghi, <i>Su alcuni appunti universitari di Antonia Pozzi. Ipotesi di un incontro</i>	207
Fabio Minazzi, <i>Scienza e democrazia. Un contributo alla riflessione critica</i>	213
L'Università che vogliamo, <i>La Carta di Roma</i>	231

PROBLEMI DELLA SCUOLA

Rita Bartolini, <i>Quando una scuola ricerca se stessa</i>	241
Paolo Giannitrapani, <i>La terza edizione insubrica del progetto dei Giovani Pensatori (2011-2012) per il rinnovamento della didattica della filosofia nel mondo della scuola</i>	251

CRONACHE

Silvia Pierosara, <i>Reading Ricœur Once Again / Relire Ricœur à notre tour: cronaca del convegno internazionale</i>	263
Alberto Romele, <i>Nuove prospettive sulle scienze sociali e sulla filosofia pratica: convegno internazionale di studi ricœuriani</i>	269

RECENSIONI

Yasuhiko Sugimura, <i>Pōru rikūru no Shisō : Imi no Tansaku [Une introduction sur la traduction et la réception de Paul Ricœur au Japon] (Tomoaki Yamada)</i>	277
Daniella Iannotta (a cura di), <i>Sentieri di immaginazione. Paul Ricœur e la vita fino alla morte: le sfide del cinema</i> (Luca Valente).....	284
Paul Ricœur, <i>Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse</i> (Ignazio Torres).....	286
Paul Ricœur, <i>Écrits et conférences 2. Herméneutique</i> (Ignazio Torres).....	287
Emilio Renzi, <i>Enzo Paci e Paul Ricœur in un dialogo e dodici saggi</i> (Franco Sarcinelli).....	288
Pierre Bühler et Daniel Frey (dir.), <i>Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique</i> (Alberto Romele).....	290
Paul Ricœur, <i>Être, essence et substance chez Platon et Aristote</i> (Alberto Romele).....	292
André Orléan, <i>L'empire de la valeur. Refonder l'économie</i> (Alberto Romele).....	295
Barnaba Maj, Rossana Lista (a cura di), <i>La «comprensione narrativa». Storia e narrazione in Paul Ricœur</i> (Silvia Pierosara).....	297
Ioan C. Ivanciū, <i>Filosofia lui Paul Ricœur</i> (Paul Marinescu).....	300

Ricœur Paul, <i>Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments</i> (Cecilia Di Bona).....	301
Slavoj Žižek, <i>Benvenuti in tempi interessanti</i> (Fulvio Papi).....	303
Ernst-Otto Onnasch (hg.), <i>Kants Philosophie der Nature. Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung</i> (Elisabetta Scolozzi).....	304
Paolo Pecere, <i>La filosofia della natura in Kant</i> (Elisabetta Scolozzi).....	307
Michel Bitbol, Pierre Kerszberg, Jean Petitot (eds.), <i>Constituting Objectivity. Transcendental Perspectives on Modern Physics</i> (Elisabetta Scolozzi).....	311
Norbert Fischer (hg.), <i>Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die >Kritik der reinen Vernunft<</i> (Elisabetta Scolozzi).....	313
Norberto Bobbio – Eugenio Garin, <i>«della stessa leva». Lettere (1942-1999)</i> (Fabio Minazzi).....	314

ABSTRACTS

319

GLI AUTORI

331