

Tradizione filosofica italiana, uso della lingua italiana, traducibilità dei linguaggi*

di

MARCELLO MUSTÈ

ABSTRACT: *Italian Philosophical Tradition, Use of The Italian Language, Translatability of Languages.* The article takes into consideration the relationship between the Italian philosophical tradition and the use of the Italian language, proposing to assume, as a middle term, the concept of translatability. Translation allows the method of the history of philosophy to be configured in global and national terms, as a circulation of texts that philosophy can reconstruct adequately.

KEYWORDS: Italian philosophy, history of philosophy, theory of language, translatability, philology

ABSTRACT: L'articolo prende in considerazione il rapporto fra tradizione filosofica italiana e uso della lingua italiana, proponendo di assumere, come termine medio, il concetto di traducibilità. La traduzione permette di configurare il metodo della storia della filosofia in termini globali e nazionali, come una circolazione di testi che la filologia può ricostruire in maniera adeguata.

KEYWORDS: filosofia italiana, storia della filosofia, teoria del linguaggio, traducibilità, filologia

1. Il rapporto fra «tradizione filosofica italiana» e «uso della lingua italiana» non può essere configurato in una forma *immediata*, senza le opportune *mediazioni* che ne articolino e chiariscano il significato.

* Questo articolo riprende la relazione presentata durante la Tavola rotonda *Pensare in italiano: lingua, storia, filosofia*, organizzata da Massimiliano Biscuso e Marco Tedeschini e svoltasi il 23 settembre 2022 presso il Dipartimento di Filosofia di Sapienza Università di Roma, su iniziativa della Rivista «Filosofia Italiana» e dell'Associazione filosofica Syzetesis. Ai relatori, Daniel Creuz, Stefano Gensini, Marcello Mustè e Enrico Pasini, e a chi ha voluto prendere parte alla discussione va la gratitudine degli organizzatori.

Considerata come tale, la lingua non rappresenta il carattere specifico, materiale, di una filosofia nazionale, allo stesso modo, per fare alcuni esempi, in cui può accadere nella storia letteraria o, sotto un profilo diverso, nella storia civile e politica di un popolo. In tali casi, l'uso del volgare o il sorgere delle istituzioni di uno Stato possono guidare l'opera di periodizzazione. Nella filosofia, invece, lo storico deve ricorrere a criteri più intrinseci e meno evidenti. È facile osservare, d'altronde, che i grandi tentativi di ricostruzione di una storia della filosofia italiana – da Giovanni Gentile a Eugenio Garin – non assumono la lingua come “filo conduttore” e, soprattutto, non fissano l'*inizio* di tale vicenda nelle prime espressioni del discorso filosofico nella lingua nazionale. La filosofia italiana può iniziare in latino o in francese o in altra lingua, perché le sue origini sono *invisibili*, derivano da un lavoro “soggettivo” di configurazione storiografica, dalla determinazione, ogni volta diversa, delle linee di unificazione di un percorso di lungo periodo che indica la persistenza di certe tendenze fondamentali.

Se il rapporto fra «tradizione filosofica italiana» e «uso della lingua italiana» non è *immediato*, visibile e oggettivo, questo non significa, però, che non esista o sia di scarsa importanza. Tra i due termini – filosofia e lingua – deve essere introdotto un terzo concetto, che ne stabilisce la *mediazione* reciproca e che rende possibile coglierne la relazione. Questa terza parola è la *traduzione*, intesa nel senso largo di una conversione continua, progressiva e innovativa tra la filosofia *globale* e i contesti nazionali. Per intendere il significato metodologico che la traduzione può assumere in tale discorso (e in generale nella storia della filosofia), occorre naturalmente liberarsi dal modello “tecnico” del tradurre, dall'idea che, nel passaggio da una lingua all'altra, accada solo una sostituzione di segni, che si limiterebbe a ripetere (o a depotenziare) una sfera data di significato. Al contrario, la traduzione non sostituisce segno con segno, ma costruisce nuovi significati, alterando e modificando, sotto il profilo semantico, il lessico filosofico e il patrimonio di concetti che viene trasferito in una diversa struttura linguistica.

Che ogni concetto sia il “tradotto” e il “traducibile” rappresenta una persuasione antica, largamente praticata fin dagli aedi omerici o dagli amanuensi medievali, e teorizzata nelle due grandi epoche di attività traduttiva post-medievale, quella dell'umanesimo latino e quella del romanticismo tedesco (Schleiermacher, Humboldt, Schlegel), fino agli sviluppi più moderni che si leggono in Benjamin o in Gramsci. Eppure, il carattere creativo delle traduzioni è stato spes-

so rifiutato o contestato dalla linea principale della filosofia europea contemporanea. Per limitarci ad alcuni esempi, Croce non si stancò di ripetere che l'espressione è intraducibile e, anche al livello della comunicazione pratica, non riuscì a cogliere questa centralità del tradurre¹. In *Verità e metodo* di Gadamer si legge che parlare o dialogare o comprendere sono l'opposto del tradurre. Anche per Heidegger, che diede contributi fondamentali sul rapporto fra traduzione e tradizione, il tradurre rimane un atto di decadenza rispetto alla parola originaria, a una filosofia che (come ripeteva Emanuele Severino) "nasce grande" e che, dunque, attraverso la traduzione non costruisce nuovi significati ma declina verso il senso comune².

Negare il valore della traduzione significa negare la possibilità stessa di una tradizione filosofica nazionale, oppure (ed è lo stesso) ridurla a uno sterile esercizio "autoctono". Dopo un discreto oblio, questo tema torna oggi di stringente attualità, di fronte al duplice rischio del ritorno a letture interne e "nazionalistiche" delle storie filosofiche e, d'altra parte, di una globalizzazione monologica, come cattiva e astratta unificazione delle lingue, che rischia di perdere la prospettiva e la ricchezza delle stesse tradizioni nazionali. In un passo del Quaderno 7, Gramsci definiva l'esperanto, con una battuta forte e incisiva, come una negazione della «storicità dei linguaggi»³. Ma lo stesso discorso potrebbe essere ripetuto per i tentativi di costruzione di una lingua planetaria, almeno dove questi processi non si limitano a incrementare le possibilità di comunicazione ma tendono a imporre l'egemonia di un pensiero unico e omogeneo e a eliminare la vitalità delle differenze culturali.

2. Il nesso tra lingua e traduzione potrebbe cambiare il modo di praticare la storia della filosofia italiana. Rispetto a una tradizione interpretativa che, anche nei momenti migliori, ha conservato un limite "autoctono", oggi possiamo provare a ridisegnare lo sviluppo della filosofia italiana come il capitolo di una storia globale della filosofia, segnato dal ritmo della traducibilità. Almeno dagli anni Ottanta del

¹ Cfr. A. Albanese, *Teoria e pratica del tradurre in Benedetto Croce*, «Studi di estetica» 39 (2011), pp. 87-117.

² Cfr. D. Di Cesare, *Utopia del comprendere. Da Babele ad Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2021, pp. 47-107.

³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 855.

Novecento, questo metodo ha trovato importanti svolgimenti, negli Stati Uniti come in Europa, nello studio della storia generale dei popoli, con l'affermazione delle correnti di *Global History* e *World History*, che hanno ripensato il criterio della comparazione (come si trovava elaborato nell'antropologia o in storici quali Marc Bloch e Lucien Febvre) in forme più raffinate di sincretismo e analisi differenziale⁴. Il tema dell'*interdipendenza* (che non significa negazione astratta dei percorsi nazionali, ma integrazione delle rispettive peculiarità) è emerso come la categoria-chiave per penetrare nei processi di sviluppo a livello globale. Lo stesso metodo potrebbe essere sperimentato nella storia della filosofia, dove l'*interdipendenza* non indica soltanto la formazione di costumi giuridici e istituzioni comuni, ma la fluida costituzione del concetto universale, attraverso lo scambio fra le lingue e le culture delle singole nazioni. In tale prospettiva, la filosofia italiana merita di essere riconsiderata come una traduzione creativa delle tendenze principali del pensiero mondiale e, al tempo stesso, come un contributo essenziale alla dialettica globale del sapere filosofico.

Per operare questo passaggio metodologico, centrato sulle categorie di traducibilità e interdipendenza, possediamo d'altronde risorse importanti nella stessa vicenda di autocomprensione della filosofia italiana. Come è stato mostrato da diversi interpreti, esiste non solo una storia della filosofia italiana in senso stretto, ma anche una storia, non meno interessante, dei diversi modi in cui la filosofia italiana ha concepito sé stessa e il proprio carattere costitutivo in relazione ai processi globali⁵. Per limitarci agli esempi più significativi, giova ricordare il modo peculiarissimo in cui, nella famosa prolusione napoletana del 1861, Bertrando Spaventa rilesse la filosofia della storia di Hegel, come una "circolazione" della filosofia europea (che nel suo tempo significava "globale"), cioè come formazione dinamica di concetti universali attraverso una vicenda di "precorrimenti" e per via di una traduzione reciproca, ma sempre originale e innovativa, tra le diverse "stazioni" nazionali. Contro le concezioni "autoctone" della filosofia italiana, quali provenivano dal giobertismo meridionale del suo tempo, Spaventa arrivò a concepire la filosofia come un processo universale e, al tempo stesso, nazionale, dove il contributo di ciascun popolo riflette

⁴ Cfr. L. Di Fiore-M. Meriggi, *World History. Le nuove rotte della storia*, Laterza, Roma-Bari 2011.

⁵ Si veda la utile rassegna di M. Biscuso, *Pluralismo, policentrismo, usi del passato. Filosofia/e italiana/e in questione*, «Filosofia italiana» 16/2 (2021), pp. 133-148.

in sé e costituisce un circolo continuo. Se tale processo di traduzioni si interrompesse, anche la filosofia rischierebbe di esaurirsi come forma del sapere. La novità di questa impostazione non sfuggì al suo grande scolaro, ad Antonio Labriola, prima e dopo l'incontro con il marxismo, che la riprese e, per così dire, la storicizzò e secolarizzò in un più maturo concetto di interdipendenza, inteso come storia del mondo nell'epoca moderna delle rivoluzioni borghesi. E Labriola non mancò, d'altronde, di estendere il principio spaventiano alla riflessione specifica sulla lingua, come mostrano certi suoi scritti troppo presto dimenticati e alcune sue notazioni sulla lingua nazionale⁶.

Il concetto di traducibilità si alimenta in Gramsci di questi precedenti illustri (che frequentò, come è ormai dimostrato, fin dalla giovinezza), anche se trovò svolgimenti decisivi nei testi di Marx e Engels (la *Sacra famiglia*, anzi tutto) e in alcune osservazioni di Lenin, che aprivano, per altro, la riflessione inquieta sulle principali controversie del movimento comunista internazionale, presto diviso tra l'ipotesi di una rivoluzione mondiale e permanente e quella, prevalente con Stalin, della costruzione del socialismo in un solo paese. Ma il «principio della traducibilità reciproca», svolto fin dalle tre serie di *Appunti di filosofia*, non aveva solo un significato politico, ma un senso propriamente filosofico, capace di indicare il ritmo della formazione di «una data fase della civiltà», con la sua «“fondamentalmente identica” espressione culturale e filosofica», cioè del concetto a partire da «ciascuna “nazione”» e da «ogni sistema filosofico»⁷. Svolgendo nel Quaderno II questo principio metodologico, Gramsci poneva la traduzione al centro del discorso filosofico, considerandola come il tema unificatore, sul piano teorico, di tutta la filosofia della praxis.

Fin dal *Primo quaderno*, Gramsci ricostruì la storia della filosofia italiana nei termini di una “storia degli intellettuali”, dedicando molta attenzione alle istituzioni e ai gruppi intellettuali capaci di innervare la società civile di apparati egemonici o di forme di dominio. Per molti versi, la sua lezione è stata proseguita proprio così, attraverso ricostruzioni storiografiche particolarmente attente alla vicenda delle istituzioni culturali. In tale impostazione, che ha prodotto risultati spesso ragguardevoli, si è a volte dimenticato che la “storia degli intellettuali” era costruita da Gramsci con la chiave teorica della traducibilità. Dalla

⁶ Cfr., per questo, la ricostruzione di A. Fantoni, *Lingua e cultura nazionale nel pensiero di Antonio Labriola*, «Blityri» 11/1-2 (2022), pp. 145-174.

⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 851.

prima lettura di Machiavelli (nel *Primo quaderno*) al grande tema del cosmopolitismo degli intellettuali italiani, dalla teoria delle rivoluzioni passive all'idea di Croce come leader del revisionismo mondiale, è sempre l'applicazione del principio di traducibilità che rende possibile e feconda una "storia degli intellettuali" e, di conseguenza, una raffigurazione determinata dello sviluppo della filosofia italiana. Il grande problema è appunto questo, come la cultura italiana "traduce", con i suoi gruppi intellettuali, le tendenze universali della filosofia mondiale. Senza il criterio della traducibilità, anche una storia della filosofia sarebbe impensabile, se non come movimento oggettivo di gruppi sociali e di visioni del mondo.

3. Il rapporto fra «tradizione filosofica italiana» e «uso della lingua italiana» esige pertanto questo termine medio, che è la traduzione o traducibilità. Il nesso fra tradizione e lingua rimane essenziale perché, come abbiamo osservato, la lingua nazionale "traduce" una sfera globale che, in linea generale, determina il concetto o, con le parole di Gramsci, l'espressione «fondamentalmente identica» in «una data fase della civiltà». Nel caso della "filosofia italiana", la relazione è evidente, perché le filosofie nazionali hanno il compito di unificare, in una ricostruzione coerente e dotata di significato, un soggetto universale (la filosofia) e un aggettivo particolare (la nazione, il carattere e la lingua nazionale, e così via). Ma le cose non cambiano in maniera sostanziale se il discorso viene esteso alla storia della filosofia in generale, cioè a un sapere che, in maniera esplicita, non dichiara un rapporto con l'elemento nazionale. Anche in questo caso, infatti, la filosofia deve unificarsi con un aspetto (la storia) che non è immediatamente universale, ma chiede procedure specifiche di accertamento (il metodo) e implica il divenire del pensiero nel tempo, la variabilità dell'universale nella dinamica culturale e civile dei popoli. Nella storiografia filosofica, come nelle storie filosofiche nazionali, la "sintesi" è una condizione necessaria affinché il discorso possa essere prodotto.

Il concetto di traduzione (quindi il rapporto fra tradizione e lingua) può dunque essere considerato come un metodo *generale* per la storia della filosofia, sia nelle sue articolazioni nazionali (come nel caso della "filosofia italiana") sia quando la ricerca si orienta alla ricostruzione "globale" del concetto. Questa generalizzazione implica però un passaggio oltre gli autori ricordati (Spaventa, Labriola, Gramsci),

perché rende necessario riportare il principio di traducibilità alla dimensione del *testo* e, quindi, configurare la stessa filosofia come *filologia*, nell'accezione più ampia e comprensiva (se si vuole "romantica") di "scienza del testo". In realtà, "tradurre" vuole dire sempre *tradurre un testo*, cioè una *struttura* linguistica che, nel suo insieme, conferisce un senso determinato a quel principio conoscitivo che la filosofia chiama "concetto" e assume quale oggetto specifico della sua ricerca. È l'insieme del testo, infatti, che concorre ad attribuire un significato al concetto, come sa bene chiunque abbia una sufficiente consuetudine con i classici del pensiero. In prima approssimazione, perciò, il testo è sempre un *sistema*, una rete chiusa di parole e di significati, anche quando si presenti, sotto il profilo stilistico, nella forma frammentata di aforismi o di pensieri staccati. Questa osservazione implica due conseguenze della massima importanza. In primo luogo, esclude che il concetto abbia una funzione *trascendentale*, perché esso non è la premessa costitutiva ma il risultato e il prodotto di una *struttura*, di un *sistema*, che lo determina e lo definisce come tale⁸. In secondo luogo, ed è per noi l'osservazione più rilevante, il testo si presenta sempre come il *tradotto* e come il *traducibile*, realizzando perciò, in forma aperta, il principio stesso della traducibilità.

La storia della filosofia può dunque essere praticata come filologia e, più precisamente, come *storia del testo*. Ma la storia del testo, per le ragioni che abbiamo ora evidenziato, è niente altro che la ricostruzione di un processo di traduzione, dove un orizzonte di significato è traslato e convertito in un altro e diverso sistema di riferimenti. Qui emerge il limite, o almeno il carattere tutt'altro che esauriente, della concezione del testo come *struttura*, perché, proprio nella dinamica della traducibilità, il testo va oltre sé stesso, rivela una genesi (in altri testi) e una "storia degli effetti", cioè una vicenda postuma, come hanno insegnato i classici dell'ermeneutica, a cominciare da Gadamer, e, per citare un altro caso rilevante, la stessa opera sulla traduzione di Walter Benjamin. In un senso elementare, il testo è sempre traduzione delle sue fonti, riorganizzazione originale di altri testi che lo hanno preceduto e ispirato. Dal lato della "storia degli effetti", il testo è altresì traducibile, nel senso che non riesce mai a chiudere nella sua struttura la determinazione del concetto, il sistema di significati è sempre attraversato da *ferite* più o meno profonde, che

⁸ Per la critica del principio trascendentale, devo rinviare a M. Mustè, *Translatio studiorum. La storia della filosofia come traducibilità*, «Filosofia italiana» 17/2 (2022), pp. 161-175.

riguardano la logica e l'architettura del discorso o la distanza storica che lo separa da noi. Può violare il principio di non contraddizione o sembrarci inattuale e comunque, per un motivo o per l'altro, ci chiede di andare oltre, di produrre nuova teoria, di non ripetere la sua lettera o limitarci a postillarla, ma di sanare i suoi limiti. Insomma ci chiede, in quanto lettori intelligenti, di pensare ancora e quindi di *tradurre* la sua parola in altre e più efficaci parole.

4. Se assumiamo il principio di traducibilità quale termine medio fra tradizione nazionale e lingua, possiamo tentare una ricostruzione della filosofia italiana, come campo specifico di studi, all'altezza delle grandi trasformazioni globali del nostro tempo e della parallela crisi degli Stati nazionali come forma della politica moderna. Molto è stato fatto, in tale senso, negli studi sull'età moderna – dal rinascimento al cartesianesimo all'illuminismo –, ma nella contemporaneistica le ricerche, per quanto promettenti, sono ancora agli inizi. Limitandoci, anche qui, ad alcuni esempi, si può ricordare il rinnovamento in atto nelle indagini sullo hegelismo italiano tra Ottocento e Novecento, con la definizione della categoria di “hegelismo internazionale”⁹, che ha permesso di ricostruire la diffusione mondiale delle opere hegeliane fin dal periodo dell'insegnamento berlinese e di situare meglio la vicenda dello stesso hegelismo italiano, di comprendere il significato innovativo delle “riforme” della dialettica e l'importanza delle traduzioni nella lingua italiana dei principali testi del filosofo tedesco. Traduzioni, viaggi, scambi culturali testimoniano il grande rilievo che la filosofia, come forma del sapere, acquista nella formazione della coscienza nazionale. Permettono di vedere, come non era stato possibile alla storiografia precedente, che la filosofia italiana del Risorgimento nasce quando viene aggirato o superato il divieto di circolazione che, per esempio nel Regno di Napoli, colpisce le opere di Malebranche, di Kant o di Hegel, quando la grande filosofia europea comincia a essere tradotta, con interpolazioni produttive e con una straordinaria passione civile, nella nostra lingua e nella nostra cultura. È un esercizio di traducibilità che orienta la genesi di una filosofia

⁹ Il concetto di “hegelismo internazionale” è stato elaborato da Th. S. Hoffmann, *La specificità della fortuna di Hegel in Italia nel contesto dell'hegelismo internazionale dell'Ottocento*, in M. Diamanti (ed.), *La fortuna di Hegel in Italia nell'Ottocento*, Bibliopolis, Napoli 2020, pp. 89-106.

nazionale, che non si costituisce mai per linee interne o autoctone, ma sempre in un vivo processo di circolazione di testi e pensieri.

Un criterio analogo può illustrare la diffusione delle opere di Marx e la storia del marxismo italiano¹⁰. Con Antonio Labriola nasce un marxismo originale, una filosofia della praxis (secondo la definizione del terzo saggio sul materialismo storico), che non rappresenta solo un momento nella vicenda della Seconda Internazionale, ma un confronto serrato con l'opera di Marx, che viene tradotta e interpretata, e in generale con la cultura tedesca e, successivamente, con quella russa. Labriola e Gramsci non sono solo teorici della traducibilità dei linguaggi, ma costruiscono il loro pensiero in un concreto esercizio di traduzione del marxismo europeo nel contesto italiano, rappresentando poi (come nel caso di Gramsci) un fulcro di irradiazione mondiale di nuovo pensiero, dall'Europa all'America latina. Basti pensare, per questo, alla contrastata vicenda delle Tesi su Feuerbach di Marx, un caso esemplare di circolazione e di interpolazione di un testo¹¹, tradotte (da Gentile, poi da Gramsci) in maniera infedele, con evidenti alterazioni e travisamenti, e così "adattate" al paradigma originale di una filosofia della praxis. I "puristi" della lingua e del pensiero (si potrebbero citare casi tutt'altro che banali o trascurabili, da Maximilien Rubel a Cesare Luporini) hanno sempre invitato ad arretrare di fronte a questi "errori", chiedendo di tornare alla parola di Marx, contro le scandalose deformazioni operate dal marxismo. Ma la traduzione, come abbiamo osservato, è sempre alterazione e interpolazione, più o meno onesta e visibile. Tanto più onesta, anzi, quanto più dichiarata e confessata. La storia della filosofia cammina su queste gambe agili e imprecise, dove il passaggio tra le lingue indica sempre una transizione teorica, uno scambio vitale tra culture nazionali. La tradizione italiana converte, nella propria lingua, ciò che altri hanno prodotto e, al tempo stesso, concede alle altre lingue il diritto di essere fraintesa.

Sapienza Università di Roma
marcello.muste@uniroma1.it

¹⁰ F. Giasi-M. Mustè (eds.), *Marx in Italia*, Treccani, Roma 2020.

¹¹ M. Mustè, *Umwälzende Praxis. La terza tesi su Feuerbach nel marxismo italiano*, in C. Tuozzolo (ed.), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, t. 1, Aracne, Roma 2020, pp. 61-81.

