

SPECIAL ISSUE

PROSPETTIVE FILOSOFICHE NELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

Editor: Paolo Heritier

Elena Siclari

La filosofia della ‘navigazione rischiosa’

Filosofia, diritto, intercultura

Abstract

The philosophy of intercultural law presents itself as a necessary instrument of enquiry that enables the jurist to navigate the open sea of law and life. The proposed contribution aims at focusing on the relationship extant between philosophy, law and interculture, emphasising some philosophical-legal issues and dimensions such as translation, language, foreignness, migration, citizenship. The main purpose is to draw the coordinate for a society open to intercultural dialogue, in which the subject considers the other, the different, the ‘foreigner’ not as a threat, but rather as a ‘resource’. To this end, I believe it is useful to begin the investigation by following the thinking of François Jullien, Paul Ricoeur, and others, in order to gain a preliminary understanding of the structures that characterize human beings in their relational and human aspects.

Keywords: translation, language, hospitality, foreignness, foreigner.

Abstract

La filosofia del diritto interculturale si presenta come uno strumento di indagine necessario che consente al giurista di navigare nel mare aperto del diritto e della vita. Il contributo proposto mira a riflettere sul rapporto che sussiste tra filosofia, diritto e intercultura ponendo l’accento su alcune questioni e dimensioni filosofico-giuridiche come la traduzione, il linguaggio, l’estraneità, la migrazione, la cittadinanza, per un ripensamento di una società aperta al dialogo interculturale in cui il soggetto consideri l’altro, il diverso, lo ‘straniero’, non come una minaccia ma come una ‘risorsa’. A tal fine, appare interessante avviare la presente riflessione, seguendo il

pensiero di François Jullien e Paul Ricoeur, e non solo, per comprendere le strutture che caratterizzano l'essere umano nella sua componente relazionale e umana.

Parole chiave: traduzione, linguaggio, ospitalità, estraneità, straniero.

Sommario: 1. 'Radice' o 'rizoma'? – 2. Il problema del linguaggio e della traduzione interculturale – 3. Il 'problema' della migrazione e dello 'spazio sociale'. – 4. Il *proprio*, l'*estraneo*, l'*estraneità*. – 5. La 'nuda vita' dello straniero verso un concetto di ospitalità e cittadinanza.

1. 'Radice' o 'rizoma'?

“La filosofia interculturale è qualcosa di più di
una conversazione con il vicino.
Rappresenta un'incursione in una terra
e in un cielo sconosciuti dove lo straniero vive”.
Panikkar (2006: 27)

Si è scelto di approfondire in queste pagine alcuni temi che si presentano 'rischiosi' nel panorama filosofico-giuridico contemporaneo poiché toccano profili che attengono il complesso ed emblematico rapporto che sussiste tra filosofia, intercultura e filosofia del diritto interculturale.

In particolar modo, si discute su quanto l'apporto teoretico sia fondamentale per comprendere questioni giuridiche che risultano fortemente dibattute e oggetto di pareri talvolta discordanti, nel contesto socio-politico e giuridico attuale; basti pensare al fenomeno migratorio, o al tema identitario o ancora al tema della traduzione, dell'estraneità e della cittadinanza; si tratta di temi che prevedono dei rischi legati alle continue trasformazioni subite dalle società in incessante divenire ma che meritano di essere approfonditi per la loro caratura.

Partendo da qui e immaginando queste brevi considerazioni come il tratto di una navigazione 'rischiosa', come quella percorsa dalla filosofia, ci si chiede quale sia *il rapporto che lega la filosofia all'intercultura e perché parlare di una filosofia del diritto interculturale?*

In una società fortemente globalizzata come quella odierna, caratterizzata da scambi interculturali, migrazioni, incontri tra diverse culture, conflitti mondiali, il giurista è chiamato a 'destreggiarsi' in un contesto sempre più dinamico e multiculturale, che con François Jullien, si potrebbe immaginare come un 'cantiere in fermento', in cui ciascun operaio è allo stesso tempo 'progettista e manovale'¹.

A tal fine, è necessario soffermarsi su alcuni concetti teoretici che aiutano a comprendere dinamiche complesse e articolate che attengono l'intercultura, l'interculturalità e la relazione delle stesse con la filosofia e con il diritto.

Innanzitutto, appare utile chiedersi, quanto la filosofia sia intrinseca nei processi interculturali e giuridici, e quanto la filosofia del diritto rappresenti un campo di riflessione mirato ad integrare il pluralismo culturale nel panorama giuridico contemporaneo.

La filosofia, come scienza che indaga in modo sistematico e razionale su questioni fondamentali che attengono l'esistenza, la conoscenza, la morale e la politica, implica uno sforzo cosciente di

¹ Cfr. Jullien (2014: 91).

trascendere i limiti del dato empirico senza trascurarlo; quando inizia ad entrare in contatto con le altre discipline, e nel caso di specie con il diritto e con le questioni giuridiche, inizia ad interrogare e far interrogare il suo interlocutore offrendo allo stesso una visione critica delle questioni che ne costituiscono gli assetti fondamentali.

Seguendo il pensiero di Daniele Cananzi, rivendicare l'essere filosofia per la filosofia del diritto ed il suo dover essere del diritto, potrebbe apparire o una 'irrilevante tautologia o una inutile banalità'; bisognerebbe piuttosto "mettere in discussione quanto di filosofico è implicito nella pratica quotidiana del diritto e quanto il diritto sia presente nella vita di ogni giorno e nel pensiero filosofico che riflette su questa. Significa cioè assumere una posizione precisa circa il rapporto e il nesso che la filosofia del diritto mantiene con la filosofia e con la scienza giuridica"².

La filosofia del diritto, così non si limita ad applicare al diritto una visione filosofica generale, bensì parte dalla domanda sul senso che nasce dalla realtà giuridica, dalla ricerca di senso circa temi e problemi quali la norma, l'obbligatorietà, l'ordinamento, discussi nella prospettiva giuridica³.

La contrapposizione - come osserva Antonio Punzi riprendendo il pensiero di Bobbio - tra una 'filosofia del diritto per giuristi' e una 'filosofia del diritto per filosofi' non ha più ragion d'essere poiché "da un lato va preso sul serio l'invito analitico al rigore del ragionamento, all'uso avvertito degli strumenti linguistici, alla scomposizione logica dei problemi come propedeutica alla loro trattazione. Ma a questa consapevolezza metodologica si dovrà affiancare il coraggio di una interrogazione animata da vigore teoretico e da disponibilità al dialogo con i 'classici', capace di affrontare le più delicate questioni che nascono dal cuore della recente esperienza giuridica"⁴.

Come osserva Alberto Scerbo, infatti, il dialogo tra filosofi e giuristi è assolutamente imprescindibile, ma bisogna maturare la consapevolezza che la filosofia del diritto *tout cour*, che ricomprende cioè tutte le sue componenti plurali ha una dimensione 'totale', che fornisce la chiave di lettura 'radicalmente problematica' della vita e delle dinamiche giuridiche⁵; chiave di lettura ripresa anche da Letizia Gianformaggio, la quale ritiene sia necessario investire in una continua relazione di compenetrazione tra le diverse anime della filosofia del diritto, al fine di assicurare sempre una visione "critica" del diritto, che è nello stesso tempo critica interna e critica morale⁶.

Emerge così la necessità di una filosofia del diritto che occupi lo spazio in cui si situa 'la porta' che collega il sapere giuridico con la realtà, il sapere giuridico e filosofico-giuridico con le altre forme di conoscenza⁷.

Nell'intendere la filosofia del diritto nella sua totalità e dinamicità in continuo e incessante divenire, si potrebbe ricorrere ad una metafora molto particolare che Édouard Glissant, se pur in ambito differente, propone tra *radice* e *rizoma*.

Glissant, ne presenta una differenziazione dal punto di vista del 'funzionamento del pensiero': il pensiero della radice e il pensiero del rizoma: "la radice unica è quella che uccide tutto intorno a sé, mentre il rizoma è la radice che si estende verso l'incontro con altre radici"⁸; tale distinzione, nell'idea

² Cananzi (2016).

³ Cananzi (2016: 3 ss.).

⁴ Punzi (2009: 17).

⁵ Scerbo (2016: 83).

⁶ Gianformaggio (1994: 114).

⁷ Cfr. Heriter (2014); Greco (2023).

⁸ Glissant (2020: 51).

proposta, porta ad immaginare una filosofia intesa nella sua interdisciplinarietà come *rizoma* che dialoga e fa dialogare saperi differenti in modo da costituire quella che con Jullien viene identificata come una ‘rete’⁹; “ogni confronto organizzato puntualmente, ogni divaricazione concettuale che viene connessa, intrecciando un filo con l’altro, è soltanto una maglia del tessuto. Una maglia è come un’ansa che mantiene un *tra* e lascia passare; è solo un punto di incrocio la cui logica è rigorosamente additiva: una maglia ne chiama subito un’altra, la consistenza è data solo da questo concatenamento. Ci vuole un certo numero di maglie per fare una rete”¹⁰.

Partendo dall’idea di *rizoma* proposta da Glissant e giungendo all’idea di *rete* proposta da Jullien, risulta efficace ragionare sulla filosofia del diritto ed in particolar modo sulla filosofia del diritto interculturale, intendendo la stessa come una ‘rete’ che si accresce di maglia in maglia in virtù degli intrecci che produce e riproduce prolungandosi e superandosi. Una rete - osserva sempre Jullien - esiste in virtù della sua trama e il reticolo che fa apparire non dipende da una struttura fissa e determinata.

Ma a cosa serve una rete? Una rete cattura e contiene, tiene insieme assumendo una configurazione “in modo morbido e dinamico perché spazioso, arioso, traforato, non rinchiude ma avvolge rimanendo leggera”¹¹. In ambito giuridico la rete assume un ruolo particolarmente rilevante poiché, come osserva François Ost, il passaggio da una struttura piramidale degli ordinamenti ad una struttura reticolare, è reso immediatamente percepibile pensando proprio alla rete¹². Ost osserva infatti, come il concetto di rete rappresenta in questa direzione una struttura aperta “susceptibles interprétés comme révélateurs d’une ‘tension’ caractéristique de la notion générale elle-même, tout en renvoyant, pour le surplus à des formes réellement différentes de réseaux observables”¹³; ecco come, in campo giuridico, l’idea di rete si avvicina all’idea di *diastema* in Jullien poiché il sistema corrisponde ad una struttura piramidale mentre il *diastema* ad una struttura aperta del diritto in continuo e incessante mutare in contesti sempre più multiculturali; “Une conception pluraliste du droit est cependant également susceptible d’admettre la coexistence d’une pluralité de systèmes juridiques de nature différente”¹⁴ che pertanto necessitano di un’operazione di comprensione e traduzione.

Nel dialogo interculturale, infatti, l’idea di rete proposta prende vitalità poiché emerge la necessità di, come nota Mario Ricca: “innescare processi di traduzione, comprensione, e negoziazione (dialogica) tra i diversi universi culturali e le loro proiezioni sociali: bisogni, pretese, istanze, interessi, valori, fini degli individui e relative modalità di prospezzazione all’interno dei diversi ambiti relazionali”¹⁵.

Nelle pagine che seguono, in particolar modo, il tentativo sarà quello di esaminare alcuni ‘problemi’ e alcune dimensioni che attengono la filosofia del diritto interculturale; primo tra tutti il problema del linguaggio e della traduzione, per poi soffermarsi sulla contrapposizione concettuale proprio/estraneo e le conseguenze che ne derivano, per poter infine porre alcune considerazioni sulla migrazione, sull’ospitalità e sul concetto di cittadinanza inclusiva che rappresentano lo spazio speculativo per un’indagine filosofica, giuridica e interculturale.

⁹ Jullien (2023: 296).

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Jullien (2023: 297).

¹² Ost e Kerchove (2010:23).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ricca (2008: 9).

2. Il problema del linguaggio e della traduzione

Tra i primi problemi che si pongono quando si parla di filosofia del diritto interculturale vi è il problema del linguaggio e della traduzione; “il linguaggio non è interculturale fin quando non oltrepassa la frontiera della propria cultura”¹⁶; il linguaggio, seguendo il pensiero di Gadamer, è storia, l’assolutezza del linguaggio coincide con la sua finalità; aspetto di rilievo quest’ultimo, poiché in ottica interculturale, la finalità del linguaggio, non consiste esclusivamente in una modalità comunicativa ma in un *medium* grazie al quale le esperienze di culture differenti si intrecciano e comunicano tra loro; “il linguaggio lo parliamo e insieme ci parla; del linguaggio non disponiamo, ma proprio mentre lo usiamo esso dispone di noi”¹⁷.

La filosofia del diritto interculturale rappresenta in questa direzione, una pratica di pensiero che, per mezzo dell’incontro di linguaggi e forme di razionalità distinte, non le uniforma sulla base di un unico linguaggio ma riformula le categorie nelle quali si pensa, ampliando in tal modo la propria comprensione del mondo; “non si pensa mai in un linguaggio puro, scorporato da ogni grammatica; nessuna lingua naturale può vantare la pretesa di aver raggiunto un livello in assoluto più completo od espressivo, rispetto alle altre lingue; per questo c’è sempre bisogno dell’ascolto, dell’apertura, dell’ampliamento della propria capacità di leggere e dire il mondo”¹⁸.

Occorre partire dall’idea che il linguaggio, specie il linguaggio interculturale, non utilizza solo termini concettuali che possono essere empiricamente verificabili (o falsificabili), bensì anche parole che sono simboli atti ad esprimere l’esperienza di un popolo a cui pertanto possono essere attribuiti significati differenti.

L’interculturalità, intesa come un ‘*dirsi tra culture*’, cerca parole di valenza transculturale¹⁹ in modo che si possa trovare un linguaggio comune per poter comunicare con l’altro, intendendo per linguaggio non solo un sistema di segni linguistici ma un vero e proprio *modus vivendi* che va interpretato e compreso nella sua essenza e complessa struttura²⁰; l’interculturalità, infatti, non è una semplice questione di traduzione ma attiene uno dei punti teoretici che maggiormente la riguardano: la comunicazione. La comunicazione, seguendo quanto afferma Paul Ricoeur in un saggio del 1971 su *Discorso e Comunicazione*, per il linguista e gli scienziati del linguaggio è un fatto; per il filosofo invece diviene un enigma che deve ricostruire pazientemente partendo da una messa in questione radicale che fa rivivere ciò che si comunica: il significato con il suoi vari strati, senso, referenza, atti linguistici, intenzioni noetiche, l’*intention* del discorso - per dirla con Ricoeur - e l’*impensé*, per dirla con Jullien, che costituiscono la parte intenzionale della vita, sullo sfondo di ciò che non può essere comunicato “perché è ciò che della vita è singolarità irripetibile, e che Ricoeur chiama lo psichico”²¹.

Nel caso specifico, la massima espressione di tale sfera di comunicazione è rappresentata dall’interculturalità che non costituisce una forma di linguaggio ‘a senso unico’, poiché parlare un’altra lingua significa pensare in altra lingua e dunque tradurre in senso interculturale significa tradurre non

¹⁶ Panikkar (2006: 51).

¹⁷ Gadamer (2001: XXVI-XXVII).

¹⁸ Ghilardi (2012: 38-39).

¹⁹ Panikkar (2006: 49).

²⁰ Cananzi (2004).

²¹ Jervolino (2008: 34-35).

solo vocaboli o espressioni ma anche contenuti di significato e forme di pensiero che si influenzano reciprocamente.

Il linguaggio, prima di avere un senso, un significante, un significato, un referente, ci rivela il parlante: l'uomo, poiché l'interculturalità prima di attenersi al rapporto tra culture attiene un incontro tra uomini. L'essere umano parla per capire gli altri e per capire meglio sé stesso ma anche per essere capito dagli altri. Come osserva Panikkar "è ovvio che non esiste un linguaggio interculturale, una lingua *universalis* come auspicava il secolo XVIII europeo quando si entusiasmò alla scoperta di una metodologia scientifica universale, di una *mathesis universalis*"²²; ecco perché il problema linguistico ne risulta essere un problema pratico oltre che teoretico.

Come nota Marcello Ghilardi, infatti: "una lingua si eredita, si abita, si studia, si conosce, si ignora. Si traduce, si evolve, si plasma e si trasforma, si depura e si contamina; la si difende, la si maltratta. Una parola si dà o si prende, si dona o si toglie, si impara, si dimentica, si comprende, si pronuncia, si ascolta e si proclama, si infrange o si mantiene"²³; la lingua e il linguaggio risultano in questi termini la struttura dell'essere umano che lo precede e lo accoglie, un sistema di segni che nel corso dei secoli si sviluppa e si modifica; l'uomo abita e vive una lingua 'usandola, respirandola, sporcandola': come ogni ambiente vivo e vitale, ogni lingua, non è mai identica a sé stessa, muta nel tempo e nella storia; la lingua e la parola si incarnano, vivono in un corpo intendendo la parola come incorporazione e incarnazione della lingua, come espressione fisica e gestuale della stessa²⁴.

Incorporare una lingua, significa coglierla come un atto che si radica e si esprime all'interno di un determinato contesto, di un determinato ambiente, di un determinato spazio; affinché vi sia una parola, occorre vi sia una relazione linguistica e gestuale che richiede uno sforzo di comprensione dell'altro. Qui sorge il problema teoretico di pensare come pensa l'altro al fine di comprenderlo e comprenderne la lingua diversa dalla propria.

Interessante sottolineare, come nessuna lingua sia trasparente e limpida a chi la abita, poiché in essa "resiste sempre un fondo di opacità, di resistenza all'assimilazione e alla comprensione totale"²⁵.

Il rischio di percepire una lingua come estranea e incomprensibile, può produrre un effetto di spaesamento e smarrimento, poiché da ponte può divenire una barriera tra culture differenti; come rileva sempre Ghilardi: "la metanoia, la conversione o movimento richiesto alle nostre intelligenze, ai nostri sguardi, può darsi come la capacità di accogliere la molteplicità delle lingue non come un accidente deleterio alla comprensione degli uomini, ma come un'occasione"²⁶.

Tradurre, nel pensiero jullieniano, significa organizzare, sviluppare una soglia tra un fuori e un dentro che permetta effettivamente di far entrare. Non ci sono muri invalicabili tra le lingue, così come non ci sono ponti; "tradurre così non sarà qualcosa di deludente, ma qualcosa di operante. La traduzione non è quindi falsificante, ma è affascinante. Si tratta di mantenersi sul crinale il più a lungo possibile, con una certa dose di pericolo e pazienza, mantenendo aperto il confronto tra l'una e l'altra parte fino a quando il 'possibile' dell'una sia ugualmente riconosciuto dall'altra e vi trovi man mano un'opportunità di riflessione che possa aprirsi una strada"²⁷.

²² Panikkar (2006: 54).

²³ Ghilardi (2012: 103).

²⁴ Ghilardi (2012: 104-105).

²⁵ Ghilardi (2012: 107).

²⁶ Ghilardi (2012: 109).

²⁷ Jullien (2016: 107).

Ma che cosa vuol dire tradurre? La prima e consolante risposta – scrive Umberto Eco – vorrebbe essere: “dire la stessa cosa in un’altra lingua”²⁸. Tale risposta però, non risulta sufficiente; effettivamente quando si parla di traduzione si vuole semplicemente effettuare un’operazione di equivalenza linguistica che prevede un dire la stessa cosa in altra lingua o si intende andar oltre? Ecco che dal *dire la stessa cosa in altra lingua* si giunge a dire *quasi la stessa cosa in altra lingua*.

Sempre seguendo Eco, è il *quasi* a far la differenza, poiché racchiude al suo interno un microcosmo che va interpretato e decifrato. Dire quasi la stessa cosa porta ad una serie di dubbi e interrogativi: innanzitutto cosa si intende per cosa? cosa si intende con dire? Quanto elastico sia quel quasi? ²⁹ Dire quasi la stessa cosa, risulta così una risposta solo apparentemente consolatoria che si rivela invece scoraggiante poiché non esaustiva se ci si ferma in superficie. La traduzione rappresenta in questi termini una sfida che va oltre la semplice trasposizione di significati in lingue diverse ma implica uno sforzo molto più complesso che richiede oltre ad uno studio linguistico un apporto teorico importante³⁰.

In particolare, Jullien, fa riferimento alla traduzione come ad un *dirsi tra*, ad un fraintendersi tra le lingue³¹, inteso come valorizzazione delle differenze anche linguistiche; parlare più lingue, accogliere parole differenti, porta l’umano a fuoriuscire da un monolinguisimo sterile pur mantenendo salda la propria autenticità³²; suggestivo il parallelismo che Derrida fa tra la lingua madre e la figura materna; poiché “nella sua assoluta unicità, la madre non può che essere sostituita: la lingua, la casa che essa ci offre non può essere abitata che attraverso un gesto di allontanamento”³³. La lingua materna non si fissa in un idioma determinato e catalogabile, ma ne fa il luogo di apertura all’altro, un monolinguisimo dell’altro dove il carattere di unicità è dato dalla non appartenenza della lingua al soggetto ‘che la parla’, dalla sua capacità di ospitare ‘qualcosa che ne eccede la grammatica’, che non attiene la dimensione del sapere o della competenza linguistica. La traduzione diviene così - come nota Jullien - un compito etico oltre che una necessità pratica poiché, sempre in ottica jullieniana, tradurre non significa meramente produrre la versione di un testo in una lingua diversa da quella originaria ma ‘penetrare’ nel modo in cui opera e interviene un altro tipo di pensiero, un’altra forma di intellegibilità.

A tal fine Jullien ritiene che la traduzione sia un’opera di mediazione: “la sua fatica è prova del fatto che essa si colloca tra le lingue, come ponte mobile, da ricostruire sempre di nuovo. È solo accettando la scomodità di questo ‘tra’, di questa posizione mediana che non permette di collocarsi quietamente nell’uno o nell’altro campo, che si può comprendere sia la valenza interculturale di un simile gesto, sia l’impossibilità di chiudere definitivamente i conti con un testo, o di poter dire di aver capito una cultura”³⁴.

Ogni traduzione di pensiero va intesa come un capitale, come una risorsa da cui attingere - utilizzando il lessico jullieniano - possibilità impensate di comprensione. L’attenzione alle strutture della

²⁸ Eco (2003: 9): “Se non fosse che, in primo luogo, noi abbiamo molti problemi a stabilire che cosa significhi ‘dire la stessa cosa’, e non lo sappiamo bene per tutte quelle operazioni che chiamiamo parafrasi, definizione spiegazione, riformulazione, per non parlare delle pretese sostituzioni sinonimiche. In secondo luogo, perché, davanti a un testo da tradurre, non sappiamo quale sia la cosa infine, in certi casi è persino dubbio cosa voglia dire”.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cfr. Ladmiral (1994).

³¹ Jullien (2008).

³² Derrida (2004).

³³ Derrida (2004: XII).

³⁴ Jullien (2014: 85-86).

lingua che veicolano alcuni significati e non altri è fondamentale per non rimanere intrappolati in una concezione monoculturale e monolingvistica del mondo e della vita: “il linguaggio non è un veicolo neutro”³⁵; non è pensabile uscire dalla mentalità univoca di una cultura per potersi aprire alla differenza che l’altro produce; il linguaggio non è immediatamente riducibile alle lingue storiche e particolari nelle quali si dà il pensiero umano; occorre così, seguendo sempre Jullien, considerare le parole come simboli e non solo come segni, come vere e proprie esperienze di attraversamento, di passaggio, di trasformazione.

Un esempio utile a ‘plasmare’ il concetto di traduzione è stato elaborato da Paul Ricoeur, il quale prende come esempio, l’esperienza di un bambino, che riesce ad apprendere più lingue differenti contemporaneamente attestando così che la traducibilità è un presupposto fondamentale della comunicazione, poiché il suo presupposto è che le lingue non sono straniere le une alle altre, al punto tale da essere radicalmente intraducibili³⁶.

La traduzione, in ottica ricoeuriana, rappresenta la mediazione tra la pluralità delle culture e l’unità dell’umanità; infatti Ricoeur utilizza l’espressione significativa ‘il miracolo della traduzione’ per definire la traduzione come produttrice non solo di scambi ma anche di equivalenze: il fenomeno sorprendente della traduzione è dato dal fatto che essa trasferisce il senso da una lingua ad un’altra o da una cultura ad un’altra senza tuttavia darne identità, ma offrendone solo l’equivalente di senso³⁷.

In ambito interculturale - come nota Mario Ricca - la traduzione si pone al centro della riflessione letteraria, filosofica e antropologica; tradurre da una lingua ad un’altra vuol dire “sempre e comunque tradurre qualcosa”³⁸; questo qualcosa è il contenuto delle espressioni linguistiche, delle parole: il significato.

Indagare sul processo di traduzione implica l’analisi delle relazioni tra linguaggio e pensiero³⁹; sul piano strettamente giuridico la traduzione presenta problemi ed esigenze differenti; “essa è più orientata alla comprensione che alla resa nella lingua d’arrivo di espressioni equivalenti sia nella forma, sia nel senso rispetto a quelli della lingua fonte. Il giurista non è chiamato come il traduttore letterario a rispettare canoni stilistici, estetici o altro, a meno che questi non incidano direttamente nella restituzione del senso espresso dal testo originale”⁴⁰.

Nel tradurre un testo di una normativa straniera, il giurista può arricchire la traduzione con commenti, note, esplicitazioni, che rimangono fuori dai confini di una traduzione letteraria; questo perché, seguendo il pensiero di Ricca, al giurista interessa la trasposizione di una norma intesa come norma di comportamento nella lingua d’arrivo così che la fedeltà al testo viene calibrata sulle conseguenze pratiche che ne derivano. Ad esempio, quando si effettua una traduzione ad uso giuridico non si possono sostituire termini, vocaboli con altri indistintamente, poiché non si avrebbero i medesimi effetti giuridici⁴¹.

³⁵ Jullien (2014: 86-87).

³⁶ Ricoeur (2013: 103).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ricca (2008: 241).

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ricca (2008: 242).

⁴¹ Ricca (2008: 268 ss.).

Occorrerebbe dunque, individuare nella traduzione, come osserva Cananzi, una struttura del linguaggio e individuare nella stessa l'incontro tra soggetti; individuare nell'incontro tra soggetti una tensione sociale e nel sociale una esigenza sia etica che giuridica⁴².

La struttura della traduzione risiede nella struttura del linguaggio, essendo il linguaggio un metodo di comprensione dell'altro ma anche di sé stessi. Il discorso, il testo, l'opera rappresentano la mediazione attraverso cui comprendiamo noi stessi e gli altri⁴³. In ottica gadameriana il processo della traduzione implica il segreto della comprensione umana del mondo e della comunicazione sociale⁴⁴; "tradurre è una inscindibile unità di un implicito anticipare, dell'afferrare in anticipo il senso dell'intero e nell'esplicito fissare ciò che è stato scritto in un'altra lingua e che ci è dato come testo"⁴⁵.

Considerando la traduzione nella sua ampiezza, da una parte attesta la difficoltà di tradurre fino al limite dell'intraducibilità; d'altra parte la constatazione di un lavoro incessante di traduzione che, malgrado tutto, costituisce un impegno inderogabile di umanità: "la diversità delle lingue ci mostra una forma specifica di vulnerabilità che ci ricorda che noi siamo solo un frammento di umanità, che l'altro fuori di noi è l'estraneo che può diventare il nemico...ma il lavoro di traduzione ci dice che questa situazione di estraneità non ha come esito fatale l'incomunicabilità e l'avversione nei confronti dell'altro. Paradigmatica è la diversità delle lingue segno di una umanità frammentata e plurale, paradigmatico è il lavoro di traduzione"⁴⁶.

Si passa così dalla traduzione in senso linguistico alla traduzione come forma di alterità in cui risiede l'essenza stessa dell'interculturalità⁴⁷.

3. Il 'problema' della migrazione e dello 'spazio sociale'

Il fenomeno migratorio rappresenta uno tra i temi maggiormente dibattuti nel panorama filosofico-giuridico contemporaneo; tema sul quale si confrontano molteplici opinioni personali e politiche. La migrazione, intesa come mobilità geografica, accompagna da sempre la storia dell'umanità e influisce profondamente sulla modernizzazione delle società occidentali e sulla nascita delle comunità statuali⁴⁸. L'approccio più classico e probabilmente il più diffuso per spiegare l'origine dei fenomeni migratori è quello di analizzare il fenomeno da un punto di vista economico; tuttavia, come osserva Fabio Macioce, ciò che appare con sempre maggiore evidenza, è che nella determinazione del progetto migratorio un ruolo centrale viene esercitato dal contesto relazionale nel quale il singolo migrante è inserito, ed è solo considerando tali contesti, che risulta possibile rendere ragione a livello collettivo e individuale, della consistenza e della direzione del flusso migratorio.

Il protagonista principale della decisione migratoria non è il singolo individuo, ma "una più o meno ampia unità relazionale"⁴⁹. Sul piano teoretico, tale carattere relazionale, quali ricadute presenta? Un dato interessante è che la migrazione non è un fenomeno pensabile a partire dal singolo individuo

⁴² Cananzi (2019:137).

⁴³ Ricoeur (1994: 19).

⁴⁴ Gadamer (2001:173)

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Jervolino (2008: 196-197).

⁴⁷ Rigoni (2014).

⁴⁸ Zanfrini (2016: V).

⁴⁹ Macioce (2014: 36 ss.).

bensi pensabile a partire da un contesto relazionale, poiché “egli è, come dimostrano innumerevoli ricerche empiriche, un soggetto che agisce all’interno di un sistema di relazioni, e che soprattutto progetta la propria esperienza migratoria all’interno di questo sistema”⁵⁰. Il soggetto così, pensa sé stesso necessariamente come una parte di una rete di relazioni, nel cui orizzonte, rischi e vantaggi assumono significati specifici. Che tipo di relazione si instaura tra una comunità di migranti e una comunità di accoglienza? Si tratta di rapporti di tipo politico o giuridico? Domande alle quali è difficile fornire risposte esaustive ma che partono tutte dal considerare la questione migratoria non come un problema da risolvere ma come esperienza politica, giuridica, sociale, filosofica ma soprattutto umana che va compresa e studiata dall’interno⁵¹.

Cambiando prospettiva, e adottando il secondo tipo di approccio, la questione migratoria sembrerebbe assumere una forma del tutto diversa; non risulta essere quindi più un ‘problema di accoglienza e di emergenza’⁵², non risulta essere più una questione da risolvere, bensì una dimensione da comprendere che richiede pertanto uno sforzo di comprensione ermeneutico non solo della migrazione intesa come fenomeno, ma degli aspetti intrinseci alla stessa che attengono ad esempio lo straniero e la sua estraneità, il modo di concepire l’altro, l’estraneo, il diverso, il modo di ‘incontrare’ lo straniero e lo spazio nel quale l’altro può esprimere la propria essenza. Rivedere così lo spazio del confronto nello spazio che l’altro, il diverso, ricopre nella società⁵³.

Sia il pensiero ricoeuriano che jullieniano, hanno inteso tracciare un percorso che mira ad uscire da una logica ‘categorizzante’ e si avvicini piuttosto ad una logica che veda lo straniero non più come una minaccia ma come una ‘risorsa’ (Jullien)⁵⁴, e questo è possibile anche grazie alla concezione ricoeuriana di straniero ‘chez nous’⁵⁵.

Come osserva Ricoeur, già Simmel segnalava, agli inizi del secolo scorso, che il modo adeguato di concepire lo straniero consiste nel leggere lo straniero all’interno di un complesso sistema di relazioni della comunità di accoglienza⁵⁶; nota Simmel, infatti che: “secondo la prospettiva della particolare configurazione spaziale e determinazione sociologica a cui dà vita. Lo straniero come ‘forma sociale’, che quindi acquista consistenza solo in un contesto relazionale, occupando determinati spazi sociali e condensando in sé aspetti inquietanti di vicinanza e lontananza, di presenza e provvisorietà”⁵⁷.

Interessante tale prospettiva poiché consente di volgere lo sguardo all’interno di un campo intersoggettivo che attiene sia la relazione dello straniero con l’altro e sia la relazione dello straniero con la comunità⁵⁸ e questo porta a ragionare sulla dimensione di spazio individuale e spazio collettivo. Lo spazio del singolo e lo spazio della collettività che non è altro che lo spazio del diritto.

Tale prospettiva, in ottica interculturale, attiene la fenomenologia dell’altro e dell’incontro con l’altro (per riprendere la dimensione di ‘incontro’ jullieniana) e passa per una ‘ermeneutica del legame interumano’ (utilizzando il lessico di Ricoeur).

⁵⁰ Ivi (2014:46-47).

⁵¹ Cananzi, *La migrazione come sfida etica e giuridica*, in AA.VV. (2022: 205-213). In tale saggio viene affrontato il tema della migrazione in particolare il fenomeno viene affrontato vedendo lo stesso tra problema e sfida della contemporaneità.

⁵² Cananzi (2022: 205).

⁵³ Cfr. Macioce, *Frontiere: migrazioni e diritto all’inclusione*, in (2022:151).

⁵⁴ Jullien (2020).

⁵⁵ Ricoeur (2013).

⁵⁶ Ricoeur (2013: 7 ss.).

⁵⁷ Cfr. Simmel (1989: 580-584).

⁵⁸ Ricoeur (2013: 7 ss.).

L'altro, visto non solo come categoria di alterità, ma come soggetto culturale⁵⁹ inserito all'interno di una comunità nella quale lo straniero riveste una posizione molto delicata, poiché talvolta, va ad incidere sugli equilibri di una comunità di accoglienza. Ma di quali equilibri si parla?

La scarsa condivisione di elementi comuni, lo scarso radicamento territoriale e la mancanza di un passato comune e condiviso con la comunità di accoglienza, va ad incidere sul così detto 'spazio sociale'⁶⁰ consolidato e riconosciuto⁶¹ della stessa. *Ma cosa si intende per spazio sociale?*

L'intrusione dello straniero, dell'estraneo, provoca una destabilizzazione sia nella comunità di accoglienza, sia nel soggetto stesso che considera l'altro un estraneo.

Infatti, Ricoeur, in tal senso fa riferimento ad una estraneità dell'io costretto a riconoscersi straniero esso stesso⁶². In questa direzione, risulta necessario "aprirsi una doppia intrusione: quella dello straniero, che viene ad abitare il proprio e il familiare, e quella intima dell'io, che si scopre un sé fragile e soggetto alla propria inquietante estraneità"⁶³.

Occorre pertanto pensare lo straniero e la condizione dello stesso in tutta la sua fragilità, estraneità e alterità⁶⁴ partendo proprio dalle riflessioni di Ricoeur sull'*ermeneutica del legame interumano*'. Cosa si intende per *ermeneutica del legame interumano*?

Ricoeur, ma anche Jullien, se pur in termini differenti, propongono una vera e propria fenomenologia dell'incontro che non può che partire dalla 'dissimetria del riconoscimento'⁶⁵; "quella dell'io che vuole rendere conto dell'Altro come estraneo o *alter ego*, a partire da una datità originaria e autosufficiente di una coscienza trascendentale in quanto trasposizione appercettiva"⁶⁶; l'alterità appartiene alla costituzione ontologica dell'ipseità che disvela "una dimensione fondamentale passiva per la quale all'affermazione dell'io deve sostituirsi un'ermeneutica del sé. L'altro si pone come limite, come differenza estranea, impedendo l'autofondazione di sé stessi e mostrando la vera identità di un sé frammentario, che non si possiede se non a partire dall'Altro, in quanto *essere-in-relazione*. E aprendo uno spazio etico come luogo di incontro dinamico tra lo Stesso e l'Altro"⁶⁷.

Una scelta questa, che non solo e non tanto rintraccia una estrema attualità del pensiero ricoeuriano e jullieniano nella condizione contemporanea, ma consente di acquisire degli strumenti particolarmente fecondi per comprendere la condizione dello straniero e la concezione dello straniero.

4. Il *proprio*, l'*estraneo* e l'*estraneità*

Tra le questioni che maggiormente interessano la questione migratoria in ottica di filosofia del diritto interculturale risiede la coppia concettuale che esprime l'esperienza del *proprio* e dell'*estraneo* e il concetto

⁵⁹ Jullien (2010: 171 ss.).

⁶⁰ Cfr. Han (2025: 18-19).

⁶¹ Ricoeur (2013: 8-9).

⁶² Ricoeur (2013: 16).

⁶³ *Ibidem*. Ricoeur sceglie di pensare l'estraneità e la condizione di straniero all'interno di parametri biblici senza però cadere nell'alveo della teologia politica.

⁶⁴ Ricoeur (2013: 8-9).

⁶⁵ Ricoeur (2005: 175 ss.).

⁶⁶ Ricoeur (2013)

⁶⁷ Ricoeur (2013: 15).

di estraneità; tale coppia concettuale proprio/estraneo pone in evidenza la problematica legata al possesso e pone l'interrogativo: esiste un proprio dal quale muovere per incontrare l'estraneo? ⁶⁸

Come si è tentato di dimostrare, "la presunta opposizione tra proprio ed estraneo è in realtà una parità dinamica e complementare"⁶⁹. *Proprius* in latino è apparentato dall'avverbio *prope*, "vicino", *propius* come un farsi prossimo; estraneità e proprietà riconoscono e modulano le loro sfere di competenza poiché lo spazio del proprio e del prossimo è uno spazio di interazioni, esperienze, significati che assumono il proprio e l'estraneo. Il proprio rispetto all'estraneo e l'estraneo rispetto al proprio, comportano un distacco dall'immagine di un sé autarchico; liberarsi dalla presunzione del possesso vuol dire aprirsi a nuove modalità di relazione con sé e con l'altro; vuol dire riscoprire lo stupore di un qualcosa che altrimenti risulterebbe già noto e vuol dire cogliere uno dei germi del *proprium*, di ciò che si fa prossimo. Questo non significa che proprio ed estraneo si sovrappongono bensì che gli stessi siano più o meno intrecciati e implicati l'uno con l'altro; "non c'è proprietà assoluta, non c'è estraneità totale. La prima è sempre attraversata dalla differenza, dipende da ciò che non è proprio per potersi definire; la seconda, per essere riconosciuta, richiede vi sia un fondo di identità a partire dal quale poterla attestare come estranea. La dialettica tra proprio ed estraneo non si compone mai in una sintesi superiore che acquieta la tensione, ma percorre ogni momento e ogni aspetto del vivere, fin nella relazione più intima che ciascuno intrattiene con sé stesso"⁷⁰.

La dimensione dell'estraneo rimanda alla figura dello straniero che con l'estraneo non coincide ma ad esso si collega.

Con Ricoeur ci si chiede: ma cosa vuol dire essere estraneo e chi sono gli stranieri?

Innanzitutto, occorre riprendere la distinzione ricoeuriana di straniero come '*visiteur*', che giunge in un territorio per sua scelta; lo straniero visitatore forzato, il così detto '*immigré*', la cui scelta di spostarsi è legata alla mobilità di lavoro su scala mondiale, infine, il '*réfugié*', un soggetto richiedente asilo a seguito di una migrazione forzata. Tali categorie fanno parte di un'unica categoria che Ricoeur definisce lo straniero '*chez nous*'. La diversità delle figure di straniero nell'analisi ricoeuriana risulta importante per iniziare a contrastare quella tendenza dell'immaginario collettivo che riduce la condizione di straniero a quella di *immigrato*, *clandestino*, *emarginato*⁷¹. Ricoeur, sottolinea come, molto spesso, si è tentati a ridurre la condizione di straniero a quella di immigrato, la condizione di rifugiato a quella di clandestino e si è tentati a far convergere tutte le figure di 'straniero' alla figura di emarginato e di estraneo⁷².

Jullien come Ricoeur, pongono al centro del loro studio, la diversità da intendere come risorsa e non come minaccia; invece, quando si pensa lo straniero si pensa tendenzialmente al nemico, a colui che ci spaventa poiché mette a repentaglio la nostra tranquilla identità.

Lo straniero, nello studio ricoeuriano, viene definito come colui che *non è dei nostri* e il punto di partenza risulta proprio l'opposizione *noi/loro*⁷³; di conseguenza lo stesso viene definito come colui che non fa parte del nostro cerchio identitario e non rientra nella nostra sfera di appartenenza⁷⁴. Proprio

⁶⁸ Ghilardi (2012: 123-124).

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ghilardi (2012: 129).

⁷¹ Ricoeur (2013: 28-29).

⁷² Cfr. Arendt (2007); Agamben (2018).

⁷³ Per una lettura critica della coppia schmittiana, qui applicata alla questione migratoria, cfr. Esposito (2018: 3-7).

⁷⁴ Cfr. Jullien (2018: 45-46).

questo sentimento di appartenenza identitaria inizia a vacillare e si ritrova ‘minacciato’ dalla presenza dell’altro, del diverso, del non membro di una comunità.

Sul piano giuridico la certezza, la coscienza, la fiducia di appartenere ad un determinato corpo politico costituisce una garanzia protetta e sancita dal principio giuridico di sovranità che attribuisce priorità al diritto interno sul diritto internazionale, riconoscendo allo Stato il potere discrezionale di delimitare il proprio territorio, “di definire le regole di appartenenza alla comunità nazionale e dunque di istituire l’opposizione binaria tra membro della nazione e straniero”⁷⁵. Ed è questa posizione di membro stabile di una nazione che va riletta e messa in discussione proprio per la sua limitatezza. Ricoeur, nota come, lo straniero viene definito negativamente “come colui che non fa parte del nostro cerchio identitario e non rientra nella nostra sfera di appartenenza”⁷⁶; facendo vacillare così il sentimento di appartenenza identitaria legato al principio giuridico di sovranità. Si genera un movimento riflessivo che Ricoeur articola come un passaggio da una certezza identitaria di appartenenza⁷⁷ ad incertezza radicale che muta la domanda: a cosa apparteniamo? in: chi siamo? Chi sono io? In sostanza - riprendendo un’espressione ricoeuriana - “è la nostra carta d’identità ad essere messa in discussione”⁷⁸.

Come osserva Ricca ‘il contatto con gli altri ci lascia interdetti’; è come se con il contatto con l’altro con il diverso porti ad un cambio di scena; “lo straniero sgomenta, turba, meraviglia. Costringe a riconoscere l’ambivalenza costitutiva del mondo e della vita, poiché al contempo richiede accoglienza, ospitalità, cura. È minaccia e promessa, rischio e dono al tempo stesso”⁷⁹.

Lo straniero spaventa poiché di lui non si conosce né passato, né memoria; degli stranieri - scrive Bauman - si sa troppo poco per riuscire ad interpretare i gesti e decidere risposte adeguate, comprenderne le intenzioni e indovinarne la ‘prossima mossa’; il fatto di “non saper come procedere e come comportarci in situazioni che non siamo stati noi a creare e che non possiamo controllare è una delle principali cause di ansia e paura”⁸⁰.

Tali problemi, risultano, seguendo Bauman, universali e atemporali poiché qualsiasi epoca è caratterizzata dalla presenza di ‘stranieri tra noi’, e pertanto si tratta di questioni che ‘ossessionano’ allo stesso modo e con intensità più o meno simile tutti gli strati della popolazione generando talvolta fenomeni di mixofobia caratterizzati dalla paura di dover affrontare ‘dosi massicce e ingestibili di un ignoto non addomesticabile, repellente e incontrollabile’. Per contrastare tali dinamiche è necessario però, un viaggio introspettivo che consenta prima di comprendere il concetto di estraneità per poi esaminarlo nelle sue varie sfaccettature; in particolare, sarebbe opportuno partire da un quesito: come definire l’estraneità dello straniero?

Per rispondere a tale interrogativo Ricoeur osserva: “lo straniero è una sorta di posto vuoto. Noi sappiamo a cosa apparteniamo, ma non sappiamo chi sono gli altri a casa propria. È solo per contraccollo che noi stessi ci sentiamo stranieri, sul modello dell’estraneità dello straniero”⁸¹.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Jullien (2018: 28).

⁷⁷ Franceschi (2021: 49).

⁷⁸ Ricoeur (2013: 31).

⁷⁹ Ghilardi (2012: 130).

⁸⁰ Bauman (2023: 9).

⁸¹ Ricoeur (2013: 27).

Per comprendere a pieno l'estraneità dello straniero, in ottica ricoeuriana, occorre iniziare a scoprire la propria estraneità disinsediandosi (*en nous désinstallant*)⁸² e ciò è possibile solo grazie al confronto con gli altri; immedesimandosi nell'altro, fantasticando sulla propria identità e immaginando ad esempio di essere nati altrove (se non fossi nato qui....) al punto che l'estraneità diventi inquietante per sé stessi e si inizi effettivamente a comprendere cosa si intenda per estraneità.

Prenderne coscienza consente al soggetto di mettersi sulla strada di un riconoscimento reciproco su una via dell'ospitalità nelle dimensioni morali e politiche in modo tale da considerare la pluralità umana come qualcosa di invalicabile.

Interessante, in questa direzione, anche la posizione di Julia Kristeva, la quale nelle conclusioni del suo libro *Stranieri a noi stessi*, dedica un paragrafo all'inquietante estraneità presso sé stessi e lo fa utilizzando anche le tesi di Freud, il quale introduce il rifiuto affascinato dell'altro nel cuore di quel noi stessi, sicuro di sé e opaco che però vede una parte inquietante di estraneità, nel senso della depersonalizzazione che Freud ha scoperto e che si ricollega ai nostri desideri e alle nostre paure infantili dell'altro; osserva Kristeva: "lo straniero è dentro di noi. E quando fuggiamo o combattiamo lo straniero, lottiamo contro il nostro inconscio - questo 'improprio' del nostro impossibile 'proprio'"⁸³.

Tale aspetto, esaminato da Kristeva, 'tocca' un aspetto della sfera intima dell'umano che riscopre l'estraneità presso di sé; solo così, osserva Kristeva, si può combattere l'estraneità al di fuori di sé.

Tale riflessione è utile per iniziare a non 'reificare lo straniero', ma ad analizzarlo analizzandosi. Come nota, ciò è utile "a scoprire la nostra perturbante alterità, giacché è proprio essa a fare irruzione di fronte a questo 'demone', a questa minaccia, a questa inquietudine che viene generata dall'apparizione proiettiva dell'altro in seno a ciò che noi persistiamo a mantenere un 'noi' proprio e solido"⁸⁴. Riconoscendo e riscoprendo la propria estraneità, ciascuno, sentendosi straniero, non considererebbe l'altro in quanto tale; osserva Kristeva "se io sono straniero non ci sono stranieri"⁸⁵.

5. La 'nuda vita' dello straniero verso un concetto di ospitalità e cittadinanza

"Viviamo effettivamente in un mondo in cui i nudi esseri umani come tali hanno smesso di esistere già da un po'. La società ha trovato nella discriminazione il grande strumento sociale di morte che permette di uccidere le persone senza spargimento di sangue"⁸⁶; Hanna Arendt, nel suo celebre saggio *Noi rifugiati*, che scrive nel 1943 al suo arrivo a New York, dedica particolare importanza alla figura del rifugiato; si tratta di una testimonianza esistenziale di un apolide d'eccezione e di un manifesto politico che denuncia la condizione dei rifugiati e il mancato intervento da parte delle istituzioni di politiche attuarie idonee a contrastare fenomeni discriminatori.

In particolar modo, Donatella Di Cesare, ricostruisce la lezione di Arendt, ponendo una riflessione sui diritti umani dei rifugiati che ancora oggi vengono considerati 'superflui', 'corpi estranei' e 'rifiuti ingombranti'⁸⁷; osserva infatti: "da quando gli Stati nazionali si sono spartiti il pianeta, si è

⁸² Ricoeur (2013: 44)

⁸³ Kristeva (1990: 174).

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Arendt (2022: 27).

⁸⁷ *Ibidem*.

andata producendo tra un confine e l'altro, una 'schiuma della terra', che può essere impunemente calpestata e che, malgrado ciò, non smette di fluttuare e accrescersi. La schiuma sono i senza-patria, gli apolidi, i rifugiati, rimasti presi tra le frontiere nazionali, che appaiono rifiuti ingombranti"⁸⁸.

La profezia di Arendt, è avvalorata dal fatto che negli ultimi anni il numero dei rifugiati nel mondo è andato aumentando in misura esponenziale; se si aggiungono gli apolidi, i richiedenti asilo, gli sfollati interni, i migranti, il numero sale vertiginosamente. La tesi di Arendt è originale, poiché non è quella dei cittadini che con un misto di timore e insofferenza guardano all'interno della comunità l'arrivo dei nuovi venuti, ma il suo punto di vista è opposto poiché considera la questione dalla parte dei rifugiati, e cioè fuori dallo Stato, oltre il limite del diritto⁸⁹.

Ne viene così sottolineata la nudità del rifugiato che mentre richiederebbe protezione ulteriore è invece motivo di scandalo; ci si chiede con Arendt: com'è possibile che ad impedire l'accoglienza siano proprio i diritti che dovrebbero consentirla?

Sul punto, di rilievo la tesi di Giorgio Agamben, il quale in *Homo Sacer*, riprendendo il pensiero di Arendt, riflette sulla 'nuda vita naturale'; osserva Agamben è: "il puro fatto della nascita, a presentarsi come fonte e portatore del diritto"; in questa direzione la vita naturale diviene portatrice immediata di sovranità; il principio di natività e il principio di sovranità si uniscono nel corpo del 'soggetto sovrano' per costituire il fondamento del nuovo stato nazione⁹⁰.

Non è pensabile, scrive Agamben, comprendere lo svolgimento e la vocazione nazionale biopolitica dello stato moderno, se si dimentica che a suo fondamento non sta l'uomo come soggetto politico e cosciente, ma la sua 'nuda vita', la semplice nascita, che nel passaggio dal suddito al cittadino viene investita dal principio di sovranità⁹¹. Osserva Agamben: "se i rifugiati (il cui numero non ha mai cessato di crescere nel nostro secolo, fino ad includere oggi una parte non trascurabile dell'umanità) rappresentano nell'ordinamento dello Stato-nazione moderno, un elemento così inquietante, è innanzitutto perché, spezzando la continuità tra uomo e cittadino, tra natività e nazionalità, essi mettono in crisi la finzione originaria della sovranità moderna. Esibendo alla luce lo scarto tra nascita e nazione, il rifugiato fa apparire per un attimo sulla scena politica quella nuda vita che ne costituisce il segreto presupposto"⁹².

In questi termini, il rifugiato, lo straniero, è inteso come l'uomo dei diritti ma proprio per questo la sua figura è difficile da definire politicamente e giuridicamente. La questione, come osserva Ricca, è quella di comprendere se e con quali modalità gli stranieri, gli immigrati siano soggetti di diritto; quindi se e con quali modalità siano soggetti distinti dai cittadini che godono della soggettività giuridica in modo pieno; "immigrazione e cittadinanza rappresentano le colonne d'Ercole che traghettano il fenomeno della multiculturalità e le sue possibili qualificazioni giuridiche nella dimensione interculturale"⁹³. Ci si chiede con Ricca, per quali ragioni un gruppo sociale esistente e già consolidato dovrebbe accogliere al suo interno soggetti interni ed estranei? Le ragioni plausibili sono talvolta interne e talvolta esterne al gruppo e tale distinzione richiede specificazioni preliminari; le ragioni interne attengono i principi intorno ai quali un popolo si aggrega, i suoi codici culturali, i suoi valori; le ragioni

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Arendt (2022).

⁹⁰ Agamben (2018: 121).

⁹¹ Agamben (2018: 117-119).

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Ricca (2008: 25).

esterne attengono le relazioni con gruppi esterni e possono rendere conveniente l'apertura della comunità a soggetti estranei⁹⁴; per certi versi le ragioni esterne, sono anch'esse interne.

Non si tratta di filantropia ma di diritto e di ospitalità; riprendendo le tesi kantiane esisterebbe un diritto *cosmopolitico* che dev'essere limitato alle condizioni dell' universale ospitalità; "non si tratta di un diritto di ospitalità, cui lo straniero può fare appello (a ciò si richiederebbe un benevolo accordo particolare col quale si accoglie per un certo tempo un estraneo in casa come coabitante); ma di un diritto di visita spettante a tutti gli uomini, quello cioè di offrirsi alla socievolezza in virtù del diritto al possesso comune della superficie della Terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini non possono disperdersi all'infinito, ma devono da ultimo tollerarsi nel vicinato, nessuno avendo in origine maggior diritto di un altro ad una porzione determinata della Terra"⁹⁵. Tesi utile a giungere ad alcune considerazioni conclusive alla luce della riflessione sin qui svolta.

Il punto centrale consiste nel reinventare l'ospitalità e riconoscere l'altro, mediante il viaggio introspettivo che consente al soggetto di immaginare di essere stato straniero; l'ospitalità si può definire, in ottica ricoeuriana e rivisitata in questi termini, come la condivisione del proprio, la messa in comune dell'atto e dell'arte di abitare⁹⁶; "l'ospitalità si iscrive nella radice morale dell'atto di abitare insieme"⁹⁷; si tratta di un diritto che lo straniero ha di non essere trattato come un nemico a causa del suo arrivo - riprendendo Kant - nella Terra di un altro⁹⁸. Si tratta del diritto che ogni uomo ha di proporsi come membro della società e questo vuol dire che ogni ospite è un 'candidato virtuale' di cittadinanza. Ospitalità intesa dunque non come frutto di una generosità 'suntuaria e condiscendente' ma come diritto effettivo.

Ma di che diritto si tratta? Osserva Ricoeur: "ci stiamo spingendo nelle profondità del diritto delle genti, toccando quel nucleo non ancora captato dal diritto nazionale e privo di istituzioni appropriate. Anche l'ONU non è che l'espressione della buona volontà dei suoi membri, è una coalizione e, di conseguenza, non è ancora un'istituzione nel senso forte di istanza superiore"⁹⁹.

La questione fondamentale che si pone allora è come combinare in modo intelligente e umano il 'diritto delle genti' e il 'diritto alla cittadinanza' che di fatto non può non trovare articolazione giuridica se non nel quadro normativo nazionale?

Si tratta di un punto molto discusso anche nell'ambito della filosofia politica. Appare interessante esaminare le logiche che reggono la cittadinanza che si lega al concetto di città, città come dimensione sociale che qualifica *l'agere* del singolo¹⁰⁰ posto in confronto e in relazione con gli altri "in questo senso può corrispondere a comunale, regionale, nazionale e internazionale, dimensioni e spazi diversi per

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Kant (2020: 58).

⁹⁶ Ricoeur (2013: 35).

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Kant (2020).

⁹⁹ Ricoeur (2013: 37). Si legge a p. 37: "Nel XVII e nel XVIII secolo il diritto delle genti è stato pensato risolutamente come trascendente il diritto interno degli Stati-nazione. La sua sola espressione effettiva sul piano giuridico si trova negli abbozzi sul diritto d'ingerenza, nell'istituzione di tribunali internazionali e più fondamentalmente nella nozione di crimine imprescrittibile contro l'umanità di cui il genocidio costituisce il nocciolo duro. Ma per dare senso all'idea di crimine imprescrittibile contro l'umanità occorre che sia la nozione di umanità ad averne uno".

¹⁰⁰ Cananzi (2021: 58).

ampiezza nei quali però vale l'essere sempre gruppi sociali e nei quali spazi è chiamato ad agire il cittadino e si esplica la sua cittadinanza"¹⁰¹.

In questi termini, è possibile costruire la coppia esclusione/inclusione; la città di tipo escludente si costruisce intorno all'idea noi/loro; vedendo nell'altro, nel diverso, un nemico, un *hostis*; da qui sorgerebbe un'idea distorta di cittadinanza, che consisterebbe in una cittadinanza che si costruisce intorno all'idea di uguaglianza che include i membri 'uguali/amici' di un gruppo escludendo gli altri¹⁰².

Sostanzialmente, tale modello, si fonda sull'assimilazione che non corrisponde al concetto di inclusione bensì a quello di omologazione.

Resta da chiedersi se effettivamente tale modello, che ha caratterizzato nel corso della storia molteplici realtà, sia adeguato alle trasformazioni che coinvolgono le città intese quali società e comunità sempre più multiculturali e interculturali. Per delineare una logica inclusiva - come osserva sempre Cananzi - occorre "identificare la logica che differenzia l'inclusione dall'esclusione. E l'inclusione innanzitutto segue la via del riconoscimento in base al quale è possibile delineare una cittadinanza inclusiva indirizzata all'universalità come quella che è del "noi politico", il gruppo sociale, ma garantito dal "ciascun giuridico"¹⁰³. La cittadinanza inclusiva nasce così dall'incontro tra il noi e il ciascuno¹⁰⁴.

In quest'ottica, si volge lo sguardo verso l'orizzonte dell'intercultura e dell'interculturalità, poiché si tratta di dimensioni che meglio garantiscono tale incontro poiché consentono di 'includere' il diverso, riconoscendolo nelle proprie peculiarità senza omologarlo e al contempo di non dover "stravolgere la società e la cultura che lo accoglie, ma che tutt'al più si arricchisce di un nuovo e diverso orizzonte di senso"¹⁰⁵.

È possibile allora pensare una cittadinanza senza frontiere e sempre più inclusiva? La domanda resta sicuramente aperta; lo studio della filosofia del diritto interculturale risulta indispensabile per provare a fornire una risposta sociale, politica, giuridica ma soprattutto umana.

Filosofia del diritto interculturale, da intendersi - riprendendo le fila dell'interrogativo iniziale da cui si è partiti - come patrimonio culturale di cui il giurista, non può fare a meno, proprio per sostenere ed affinare criticamente le proprie conoscenze tecniche¹⁰⁶; patrimonio che gli consente di navigare nel mare aperto del diritto e dunque della vita. La navigazione, però, è noto, presenta dei rischi dettati da molteplici concause; come nota Giangiorgio Pasqualotto, il quale applica tale metafora all'intercultura: "il pericolo del naufragio è messo in conto in ogni navigazione, anche la più prudente. Qui esso aumenta, perché studiando lingue, civiltà e pensieri assai lontani e diversi, possiamo perderci, nel senso preciso del termine: rischiamo di essere risucchiati dall'ambiente linguistico e concettuale che indaghiamo, dimenticando o rinnegando parole e idee che sono stati decisivi nella nostra formazione di partenza"¹⁰⁷.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Cananzi (2021: 59).

¹⁰³ Cananzi (2021: 62).

¹⁰⁴ Casadei, *Cittadinanza/e: Questioni, forme e strumenti, sfide*, in (2021:109).

¹⁰⁵ Cananzi (2021: 64).

¹⁰⁶ Scerbo (2016: 77-83); cfr. Amato (2016: 21).

¹⁰⁷ Pasqualotto (2010).

La filosofia del diritto interculturale si presenta, come si è tentato di introdurre in queste pagine, la filosofia ‘della navigazione rischiosa’¹⁰⁸ che per poter navigare tra pensieri e culture differenti, necessita di comprenderne le loro peculiarità e diversità linguistiche e strutturali.

La multiculturalità come sostiene Ricca, costituisce “il presente percepibile della democrazia, l’interculturalità il futuro in atto”¹⁰⁹. Andare oltre la multiculturalità e comprendere a pieno il senso dell’interculturalità come base democratica, diviene una vera e propria sfida del giurista, che in questa direzione e alla luce delle considerazioni svolte in queste pagine (che costituiscono solo un tratto di un’ampia ricerca in itinere) si trova di fronte a numerosi interrogativi, tra questi: è possibile pensare l’interculturalità come metodologia applicativa del diritto, spesso ‘ambiguo’ e costantemente in crisi a causa delle continue trasformazioni sociali, economiche e politiche che lo interessano? La traduzione giuridica, in particolar modo, può essere una delle risposte?

Bibliografia

- AA., VV. 2021. *La didattica del diritto. Metodi, strumenti e prospettive*, Pacini Giuridica, Pisa.
- AA., VV. 2022. *Persone, Spazi e Complessità. La “questione migratoria” tra filosofia e diritto*, (a cura di) G. Bombelli e V. Chiesi, Vita e pensiero, Milano.
- Agamben, G. 2018. *Homo Sacer*, Quodlibet, Macerata.
- Amato S., 2016. *La filosofia del diritto è inutile. Perché è indispensabile?*, in *Filosofia del diritto: il senso di un insegnamento*, Vol. 1, n. 12, Mimesis, Milano.
- Arendt, H. 2022. *Noi rifugiati*, Einaudi, Torino.
- Bauman, Z. 2016. *Stranieri alle porte*, Laterza, Bari.
- Cananzi, D.M. 2004. *Diritto linguaggio interpretazione. Appunti sul pensiero di Paul Ricoeur*, Giappichelli, Torino.
- Cananzi, D.M. 2016. *Percorsi ermeneutici di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino.
- Cananzi, D.M. 2019. *Traduzione, identità, società. Il caso europeo della molteplicità culturale*, in “Critical Hermeneutics”, n. 2, pp. 136-150.
- Cananzi, D.M. 2021. *La logica di base della cittadinanza tra inclusione ed esclusione*, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, 2021, n.1, pp. 58-59.
- Derrida, J., 2004. *Il Monolinguisimo dell’altro*, Raffaello Cortina, Milano.
- Eco, U. 2003. *Dire quasi la stessa cosa*, Bompiani, Milano.
- Esposito, R. 2018. *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino.
- Franceschi, F., *Governare le società cosmopolite: una sfida per il futuro dell’Europa*, in “Sudeuropa”, 2021, n. 1-2, p. 49ss.
- Gadamer, G.H. 2001. *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano.
- Gadamer, G.H. 2001. *Verità e Metodo 2*, Bompiani, Milano.
- Ghilardi, M. 2012. *Filosofia dell’interculturalità*, Morcelliana, Brescia.
- Gianformaggio, L. 1994, *La funzione docente del filosofo del diritto*, in B. Montanari (a cura di), *Filosofia del diritto: identità scientifica e didattica, oggi*, Giuffrè, Milano, pp. 101-117.
- Glissant, E. 2020. *Introduzione a una poetica del diverso*, Meltemi, Milano.
- Greco, T. 2023. *L’orizzonte del giurista. Saggi per una filosofia del diritto ‘aperta’*, Giappichelli, Torino.
- Han, B.-C. 2025. *Contro la società dell’angoscia*, Einaudi, Torino, 2025.
- Heritier, P. 2014. *La dignità disabile. Estetica giuridica del dono e dello scambio*, Edizioni dehoniane, Bologna.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Ricca (2008).

- Jervolino, D. 2003. *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia.
- Jervolino, D., 1995. *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma.
- Jullien, F. 2008. *Parlare senza parole, Logos e Tao*, Laterza, Roma-Bari.
- Jullien, F. 2010. *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza, Roma-Bari.
- Jullien, F. 2014. *Contro la comparazione. Lo "scarto" e il "tra", un altro accesso all'alterità*, Mimesis, Milano.
- Jullien, F. 2016. *Entrare in un pensiero. Sui "possibili" dello spirito*, Mimesis, Milano-Udine.
- Jullien, F. 2018. *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino.
- Jullien, F. 2018. *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino.
- Jullien, F. 2020. *L'apparizione dell'altro. lo scarto e l'incontro*, Feltrinelli, Milano.
- Jullien, F. 2023. *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano.
- Kant, I. 2020. *Per la pace perpetua*, Riuniti, Roma.
- Kristeva, J. 1990. *Stranieri a sé stessi*, Feltrinelli, Milano.
- Ladmiral, J.-R. 1994. *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Gallimard, Parigi.
- Macioce, F. 2014. *Il nuovo noi. La migrazione l'integrazione come problemi di giustizia*, Giappichelli, Torino.
- Ost, F. 2002. *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles.
- Panikkar, R. 2006. *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jakabbook, Milano.
- Punzi, A. 2009, *Dialogica del diritto. Studi per una filosofia della giurisprudenza*, Giappichelli, Torino.
- Ricca, M. 2008. *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari.
- Ricca, M. 2012. *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ricoeur, P. 1994. *Filosofia e linguaggio*, Guerini e Associati, Napoli.
- Ricoeur, P. 2001. *La Traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia.
- Ricoeur, P. 2013. *Ermeneutica delle migrazioni*, Mimesis, Milano-Udine.
- Rigoni, R. 2014. *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di F. Jullien*, Mimesis, Milano-Udine.
- Scerbo, A. 2016. *Filosofia del diritto: il senso di un insegnamento*, in *Filosofia del diritto: il senso di un insegnamento*, Vol. 1, n. 12, Mimesis, Milano.
- Simmel, G. 1989. *Excursus Sullo Straniero*, in *Sociologia*, Milano.
- Zanfrini, L., 2016. *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Laterza, Bari-Roma.

Email autore: elena.siclari@unirc.it

(pubblicato on-line il 20 settembre 2025)