

**Elena Nardelli\***

## ***A lezione di traduzione. Il potenziale formativo dell'esperienza della traduzione nell'apprendimento della filosofia.***

Peer-reviewed article. Received: 15.04.2025. Accepted: 18.10.2025

**Abstract.** This paper proposes a didactical approach grounded in the conception of philosophy as translation. Firstly, I introduce this philosophical framework, emphasizing the unique role played by translation in philosophical praxis. Secondly, I examine a specific understanding of translation that includes a reflexive dimension—which offers a powerful lens through which to read the transformative processes affecting the subjectivities engaged in translational activity. Thirdly, I explore the multiple functions translation assumes within selected projects in the philosophy of education, particularly those of Cook-Sather, Ruitenberg, and Saito. Fourthly, I focus on examples of philosophy teaching that incorporate significant translational moments, drawing on the experiences of two major twentieth-century thinkers, Heidegger and Derrida. The paper concludes by discussing some challenges and tensions currently shaping translation practices in contemporary contexts, namely automatic translation.

Questo articolo propone un approccio didattico fondato sulla concezione della filosofia come traduzione. In primo luogo verrà introdotto questo quadro filosofico d'insieme, sottolineando il ruolo imprescindibile svolto dalla traduzione nella prassi filosofica. In secondo luogo, verrà esaminata una specifica concezione della traduzione che include una dimensione riflessiva offrendo una potente lente attraverso cui leggere i processi trasformativi che coinvolgono le soggettività impegnate nell'attività traduttiva. In terzo luogo, verranno esplorate le molteplici funzioni che la traduzione assume all'interno di alcuni progetti di filosofia dell'educazione, in particolare quelli di Cook-Sather, Ruitenberg e Saito. In quarto luogo, ci si concentrerà su esempi di insegnamento della filosofia che incorporano momenti traduttivi significativi, attingendo alle esperienze di due grandi pensatori del Novecento, Heidegger e Derrida. L'articolo si conclude discutendo alcune sfide e tensioni che attualmente caratterizzano le pratiche traduttive nei contesti contemporanei, in particolare la traduzione automatica.

**Keywords:** *Translation, Philosophy Teaching, Reflection, Subjectivity, Philosophy of Education.*

**Parole chiave:** *Traduzione, Didattica della filosofia, Riflessione, Soggettività, Filosofia dell'educazione.*

\*\*\*

### **1. Introduzione**

Questo contributo intende proporre la valorizzazione della pratica della traduzione nell'ottica della didattica della filosofia. La proposta è sostenuta a livello teorico da un'ipotesi sulla natura stessa del discorso filosofico e sul suo legame di coappartenenza con il tradurre. Se si indaga la storia del pensiero attraverso la lente della traduzione, questa appare infatti consustanziale e inscindibile dalla pratica filosofica. A partire dal riconoscimento di un elemento riflessivo e formativo dell'esperienza del tradurre in numerosi progetti e biografie filosofiche d'elezione, nonché della traduzione come parte integrante della pratica di insegnamento di alcuni tra i maggiori filosofi dello scorso secolo, intendo sottolineare il valore formativo degli espliciti momenti dedicati alla traduzione nelle pratiche di didattica della filosofia. La proposta è dunque quella di porre la traduzione – in senso non metaforico – al centro dell'insegnamento universitario e, per quanto possibile, liceale della filosofia<sup>1</sup>.

---

\* Marie Skłodowska-Curie Post-Doctoral Global Fellow, Università di Padova/ Kyoto University.

This project has received funding from the European Union's Horizon Europe research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No.101064906, 'Philosophy as Translation: Toward a Translational Education (PHILTRANS)'.<sup>1</sup>

L'obiettivo formativo non è qui il prodotto della traduzione (un testo o una pubblicazione), né l'abilità in una lingua straniera, ma la trasformazione della soggettività che pratica la traduzione in una direzione di sviluppo di importanti competenze filosofiche. Se questi momenti sono per molti versi già presenti nelle attuali pratiche di insegnamento, l'obiettivo non sarà dunque quello di promuovere progetti didattici che mirano ad introdurre *ex novo* questi momenti di traduzione, ma di valorizzare le pratiche già presenti, intensificarle e di fornire loro un adeguato quadro di riflessione che può aprire la strada ad ulteriori sviluppi.

Questa proposta non va confusa con le metodologie CLIL che mirano a sviluppare le competenze linguistiche di studenti e studentesse in una lingua straniera, ma si inserisce invece all'interno del dibattito sull'insegnamento della filosofia, posizionandosi nella scia di coloro che hanno insistito sull'importanza del confronto diretto con il testo – come Berti, Massaro e la concezione di didattica che sorregge i programmi Brocca nel loro complesso, così come il progetto istanziato dal manuale di Cioffi, Luppi, Vigorelli, Zanetti *Il testo filosofico* – e coloro che propongono di incentrare l'insegnamento della filosofia sui concetti o sulle parole – come Illetterati e Gaiani<sup>2</sup>. *Tradurre* significa infatti leggere più a fondo e diversamente la lettera del testo filosofico, approfondendo le strutture sintattiche e semantiche di un'altra lingua e della propria, dispiegando la dimensione multilingue degli stessi concetti. L'esercizio della traduzione sembra, inoltre, portare con sé quella mossa di straniamento attraverso la quale studenti e studentesse possono mettere in discussione ciò che sono soliti considerare ovvio e scontato – dato che quando pensiamo lo facciamo sempre nella lingua e nelle strutture concettuali che questa implicitamente presuppone e che fungono da categorie primarie per organizzare il mondo.

Nel primo paragrafo intendo presentare la concezione di filosofia come traduzione che sorregge questa proposta didattica. Nel secondo mi concentrerò su una specifica concezione di traduzione, quella che implica una sua curvatura riflessiva e che meglio di tutte può spiegare i processi trasformativi delle soggettività coinvolte in attività traduttive. Nel terzo paragrafo andrò ad esplorare le diverse funzioni che la traduzione svolge in alcuni progetti di filosofia dell'educazione, in particolare quelli di Cook-Sather, Ruitenberg e Saito, mentre nel quarto mi rivolgerò ad alcuni esempi di didattica della filosofia che passa per importanti momenti traduttivi attraverso l'esperienza di due importanti pensatori del Novecento. Per concludere, toccherò alcuni elementi problematici che stanno attraversando le pratiche della traduzione nella nostra contemporaneità.

## 2. Filosofia come traduzione

La proposta di introdurre consapevolmente all'interno della didattica della filosofia momenti esplicitamente dedicati alla traduzione è fondata su una specifica lettura della pratica filosofica come traduzione. Nel corso della storia del pensiero i rapporti tra filosofia e traduzione si articolano sostanzialmente in due diverse maniere. Per un verso il rapporto tra filosofia e traduzione si presenta come esperienza di traduzione della filosofia, in quanto pratica di traduzione dei testi filosofici – si pensi qui, a titolo di esempio, alle attività traduttive di Cicerone, Boezio, Leonardo Bruni o Friedrich Schleiermacher –; per un altro verso, il rapporto genera una filosofia della traduzione secondo l'accezione del genitivo oggettivo, in quanto riflessione su questa attività – per limitarsi al Novecento, esempi di questa riflessione

---

<sup>1</sup> In questo contributo intendo avanzare una proposta relativa alla didattica della filosofia nel suo complesso, senza focalizzarmi sulla specifica differenziazione tra l'insegnamento liceale e quello universitario della filosofia tramite la traduzione.

<sup>2</sup> E. Berti, *Pensare con la propria testa*, in L. Illetterati (a cura di), *Insegnare filosofia*, UTET, Torino, 2007, pp. 5-18; D. Massaro, *Storicità e centralità del testo nei nuovi programmi di filosofia*, "Paradigmi", 1992, 29, pp. 439-57; L. Illetterati, *Gli obiettivi dell'insegnamento della filosofia come problema per la filosofia*, in F. De Natale, *L'insegnamento della filosofia oggi*, Stilo, Bari, 2003, pp. 51-81; A. Gaiani, *Insegnare concetti. La filosofia nella scuola di oggi*, Carocci Editore, Roma, 2012.

sono i saggi di Walter Benjamin, Willard Van Orman Quine o Paul Ricoeur. L'ipotesi meta-filosofica da cui prende le mosse questo contributo è che tra le due esista, invece, un terzo tipo di relazione e che quello tra filosofia e traduzione non sia affatto un rapporto di esteriorità, ma sia invece un rapporto costitutivo per la stessa attività filosofica. La filosofia sembra infatti non poter fare a meno della traduzione, la quale ne costituisce invece l'irrinunciabile forza motrice.

Con l'affermazione di un decisivo elemento di consustanzialità del tradurre e del filosofare intendo in primo luogo sottolineare il fatto che la traduzione sia un indispensabile momento della trasmissione del sapere filosofico. Le traduzioni costituiscono infatti quel tessuto storico, quella trama che costituisce la condizione materiale di possibilità della sopravvivenza e della rinascita di un testo filosofico in un altro contesto, in una nuova lingua, in una nuova tradizione di pensiero. Questa trama è costituita dal lavoro di migliaia di traduttori e traduttrici, molto spesso rimasti anonimi o invisibili<sup>3</sup>, che hanno reso possibile ad opere come i dialoghi di Platone o il *Daodejing* di attraversare i secoli e giungere sino a noi. All'interno di questa maglia traduttiva che costituisce la trama materiale delle diverse tradizioni di pensiero, Martin Heidegger ha individuato dei passaggi decisivi indicandoli come 'traduzioni essenziali'. Con questa espressione egli indica quelle traduzioni che fanno epoca nella misura in cui segnano una discontinuità e l'inizio di un nuovo periodo storico, inaugurandolo e fornendo ad esso – e al pensiero che lo caratterizza – un nuovo lessico<sup>4</sup>. Queste 'traduzioni essenziali' sono indicate da Heidegger nel passaggio del corpus testuale fondativo del pensiero occidentale dal greco al latino e, successivamente, dal latino alle lingue volgari. A queste 'traduzioni essenziali' che seguono il percorso della filosofia greca potremmo oggi aggiungere il passaggio traduttivo dalle lingue volgari europee a quelle extraeuropee, e viceversa. Per fare un altro esempio, per quanto riguarda la tradizione buddista potremmo individuare il passaggio – le 'traduzioni essenziali' – dal sanscrito al cinese antico e dal cinese antico alle lingue locali (coreano, giapponese, ecc.).

In secondo luogo, a livello microstorico, l'esperienza della traduzione è spesso risultata un momento decisivo, seppur non sempre esplicitamente riconosciuto, di numerose biografie filosofiche. Guardando infatti retrospettivamente alcuni percorsi di formazione intellettuale che hanno portato allo sviluppo di originali proposte filosofiche si incontrano decisive esperienze di traduzione. Queste figure, la cui biografia filosofica risulta indissolubile da esperienze di traduzione, sono quelle che intendo indicare con l'espressione 'filosofi-traduttori' o 'filosofe-traduttrici'. Si pensi, ad esempio, alla traduzione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel ad opera di Benedetto Croce, alle traduzioni di Aristotele su cui Martin Heidegger si esercitava nei primi anni Venti, alla traduzione della *Grammatologia* derridiana portata a termine da Gayatri Chakravorty Spivak<sup>5</sup>. Entrando ancor più nello specifico per sottolineare degli elementi rilevanti per una discussione sulla didattica della filosofia, in molti casi le esperienze di traduzione dei filosofi-traduttori e delle filosofe-traduttrici si sono rivelate delle esperienze formative decisive per il futuro sviluppo del pensiero di colui o colei che ha eseguito la traduzione. Il laboratorio della traduzione sembra infatti il luogo in cui più intensamente è stata possibile la comprensione del pensiero tradotto e, al contempo, il luogo in cui è stato possibile sviluppare degli elementi critici di presa di distanza e di originale curvatura. Un caso su tutti: Benedetto Croce non conosceva

<sup>3</sup> L. Venuti, *The translator's invisibility* (1995), trad. it. di M. Guglielmi, *L'invisibilità del traduttore. Una storia della traduzione*, Armando, Milano, 2021.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957), HGA 10; trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 166 e sg.

<sup>5</sup> Sul concetto di 'filosofa-traduttrice' cfr. S. B. Diagne, *Portrait of the Philosopher as a Translator*, in M. Ott e Th. Weber (a cura di), *Situated in Translations: Cultural Communities and Media Practices*, transcript Verlag, Bielefeld, 2019, pp. 15-22 e D. Large, *On the work of philosopher-translators*, in J. Boase-Beier, A. Fawcett e P. Wilson (a cura di), *Literary translation: Redrawing the boundaries*, Palgrave Macmillan, London, 2014, pp. 182-203.

affatto la filosofia di Hegel prima di accostarsi ad essa per via traduttiva, ma poi, nel corso di questo confronto, Croce dà alla filosofia hegeliana e a quella italiana nel suo complesso un nuovo lessico, fa propri alcuni elementi sistematici della proposta di Hegel e, al contempo, sviluppa degli anticorpi nei suoi confronti, e questi – da quel momento in avanti – porteranno ad un incessante dialogo tra Croce ed Hegel, a colpi di analogia e differenziazione, di avvicinamento e presa di distanza<sup>6</sup>.

L'integrazione di esercizi di traduzione all'interno di percorsi di formazione filosofica trova dei significativi esempi nel sistema universitario francese precedente alla riforma del 1968. In esso veniva richiesto ai dottorandi delle materie umanistiche di presentare accanto alla loro ricerca specialistica una 'tesi complementare' che spesso consisteva nella traduzione in francese di un'opera. Alcuni significativi esempi in ambito filosofico si trovano nella traduzione delle *Ideen I* di Husserl eseguita di Paul Ricoeur nel 1950, nella traduzione di Jacques Derrida dell'*Ursprung der Geometrie* (1962) di Husserl oppure nella traduzione portata a termine da Michel Foucault dell'opera di Kant *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* con commento (1964). Queste operazioni traduttive sono state definite da Duncan Large «un autentico rito di passaggio»<sup>7</sup> per questa generazione di filosofi francesi.

Un invito – seppur generico e non accuratamente determinato nelle modalità – a dare spazio alle pratiche della traduzione all'interno di tutti i livelli del sistema di istruzione è stato pronunciato recentemente anche da Barbara Cassin. Il saggio che commemora il decennale del suo progetto sugli intraducibili che sta passando esso stesso attraverso il processo della traduzione in differenti lingue si chiude infatti su questo appello:

Vorrei che le materie umanistiche, della scuola secondaria e del liceo, ma anche della scuola dell'infanzia che vive su una miniera di lingue, facessero tutte spazio ad una pratica di traduzione: parole e testi in lingua, nella loro lingua originale, e tradotti, nella lingua ospitante. Il rapporto tra lingua ospitante e lingua d'origine, ecco un essenziale avanti-e-indietro. Questa deterritorializzazione è educazione, è ciò che in greco si chiama *paideia*, nel doppio senso di cultura dell'anima e apprendimento scolastico<sup>8</sup>.

### 3. Riflessività

Che cosa accade dunque alla soggettività che pratica la traduzione? E quale tipo di trasformazione la traduzione sollecita? Per rispondere a questo tipo di questioni è in primo luogo necessario dismettere quella specifica concezione della traduzione come processo regolato tra due entità date e tra loro equivalenti, gestito da un agente terzo situato in una posizione di esteriorità. La traduzione, in questo senso, non può essere intesa come un ponte tra due terre – lingue e culture – precostituite<sup>9</sup>. Il processo del tradurre andrà invece inteso in maniera riflessiva, come un movimento trasformativo di una soggettività in divenire. Se parlando di traduzione siamo soliti concentrare la nostra attenzione sul punto di partenza e sul prodotto di questo processo, sui testi – generalmente due – tra i quali la traduzione si muove, intendere la traduzione attraverso una curvatura riflessiva, come un tradur-si, ci costringe a focalizzarci sulla soggettività che la pratica. Ciò che nel processo della traduzione passa attraverso una trasformazione è dunque, in primo luogo, la soggettività che intraprende questa attività. Insieme a François Jullien, possiamo dunque intendere il tradurre

<sup>6</sup> Su questo, cfr. E. Nardelli, *Benedetto Croce traduttore di Hegel*, in F. Iannelli, F. Vercellone, K. Vieweg (a cura di), *Approssimazioni. Echi del Bel Paese nel sistema hegeliano – Wirkungsgeschichte della filosofia di Hegel in Italia*, Mimesis Edizioni, Milano, 2022, pp. 331-346.

<sup>7</sup> Ivi, p. 187, traduzione mia.

<sup>8</sup> B. Cassin, *L'énergie des intraduisibles. La traduction comme paradigme pour des sciences humaines*, in B. Cassin (a cura di), *Philosopher en Langues. Les intraduisibles en traduction*, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, Paris, 2014, pp. 19-20, traduzione mia.

<sup>9</sup> Per una critica alla concezione di traduzione come ponte cfr. N. Sakai, *Translation and Subjectivity. On 'Japan' and Cultural Nationalism*, Minnesota University Press, Minneapolis – London, 1997, in particolare pp. 1-17.

come uno «spostarsi (*se déplacer*), scomodarsi (*se déranger*), uscire da sé, andare fuori asse e provare un certo scompiglio, tentare di denudarsi per rimettersi a pensare»<sup>10</sup>. Ripensare l'immaginario della traduzione, abbandonandone la concezione *teorica* condivisa, ha qui la funzione di mettere in luce la dimensione riflessiva che emerge invece nel piano della *pratica e dell'esperienza* della traduzione<sup>11</sup>.

L'ipotesi di curvare riflessivamente il tradurre è esplorata in alcuni snodi cruciali del confronto di Heidegger con i primi frammenti testuali del pensiero greco. Nel suo lavoro sul frammento di Anassimandro – lavoro che passa attraverso numerosissimi momenti traduttivi – troviamo la seguente indicazione: «Dobbiamo quindi cercare l'occasione che ci permette questo 'tradur-ci' (*uns dahin über-setzen läßt*) al di fuori del frammento, per cogliere, in virtù sua, il significato di τὰ ὄντα pensato greicamente»<sup>12</sup>. La portata del tradurre non è dunque il suo prodotto, il testo tradotto, ma il processo che questa attività innesca e la possibilità che dischiude per chi traduce. Il testo di partenza è un'indicazione verso un modo d'essere ancora inedito e porta con sé una richiesta di trasformazione. Considerare il testo da tradurre come qualcosa di esterno e di concluso, di sussistente di per sé, su cui possiamo lavorare in maniera asettica sarebbe dunque un errore. Quella richiesta che ci viene dai testi da tradurre, sembra la stessa che Heidegger attribuisce ai concetti filosofici: «Poiché i concetti, se sono ottenuti in modo vero, interpellano sempre e soltanto con la richiesta di una trasformazione, ma non possono provocare essi stessi la trasformazione, si limitano a *indicare* in direzione dell'interno dell'esser-ci»<sup>13</sup>. Il contenuto dei concetti filosofici e dei testi da tradurre non sarebbe dunque né dato né esterno alla soggettività traducete. La quale, se si pensa come distaccata, neutra e imparziale, verrebbe alienata dall'elemento decisivo del processo traduttivo, la sua stessa trasformazione.

La dimensione riflessiva della traduzione diviene ancora più radicale nell'esplorazione della *Scienza della Logica* di Hegel. Qui Hegel non solo pensa ripetutamente il processo traduttivo in forma riflessiva come tradursi (*sich übersetzen*), ma intende la stessa attività della riflessione come attività traduttiva<sup>14</sup>. Nella *Scienza della Logica* il movimento del tradurre viene impiegato ed entra in gioco proprio quando Hegel ha la necessità di distinguere un movimento irreflessivo, il passare in altro (*übergehen*), da uno riflessivo che viene indicato come un tradursi (*sich übersetzen*). Nel tradursi, a differenza che nel passare in altro, viene alla luce la continuità strutturale tra soggetto e oggetto del processo.

diß Uebergehen nicht nur ein Werden und Verschwinden, sondern es ist negative Beziehung auf sich, oder *das seine Bestimmung Ändernde* ist darin zugleich in sich reflektiert und erhält sich; die Bewegung der Kraft ist nicht sosehr ein *Uebergehen*, als daß sie sich selbst *übersetzt* und in dieser durch sie selbst gesetzten Veränderung bleibt, was sie ist<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> F. Jullien, E. Nardelli, *Dialogo su una nuova etica della traduzione*, in "aut aut", 376, 2017, pp. 193-205, qui p. 197.

<sup>11</sup> Per una trattazione della riflessività implicata in alcune teorie della traduzione intesa sostanzialmente come un cortocircuito virtuoso tra teoria e prassi cfr. S. Kadiu, *Reflexive Translation Studies*, London, UCL Press, 2019.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Holzwege* (1950); trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 316. La curvatura riflessiva del tradurre è a tal punto essenziale nel *Detto di Anassimandro* che Chiodi, nella sua traduzione, inserisce spesso questa riflessività anche laddove non presente nel testo tedesco.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1983); ed. it. a cura di C. Angelino, trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, il melangolo, Genova, 1999, p. 378.

<sup>14</sup> Per una lettura non tanto della soggettività di chi traduce, ma della struttura del soggetto in quanto tale come intrinsecamente traduttiva cfr. L. Illetterati e S. Hrnjez, *Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel*, in *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni*, a cura di L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, R. Esposito, B. Santini, Padova University Press, Padova, 2020, pp. 787-814.

<sup>15</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: die objektive Logik (1812/13)*, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner Verlag, Hamburg, 1978, p. 360; trad. it. di A. Moni, *Scienza della Logica*, Laterza, Roma-Bari, 1984, pp. 581.

Per descrivere la specificità dell'incedere che il movimento del pensiero assume nella dottrina dell'essenza, differenziandolo così da quel divenire e scomparire della dottrina dell'essere, Hegel chiama dunque in causa la traduzione direttamente in forma riflessiva. Questa scelta gli permette di marcare una discontinuità con l'incedere irriflessivo e di sviluppare un ritmo proprio della riflessività, il cui perno è il movimento essenziale del porre (*setzen*) di cui il tradursi (*sich übersetzen*) sembra la forma più articolata. La riflessività della traduzione, questa continuità tra soggetto e oggetto dell'azione, viene definita da Hegel non soltanto come curvatura o ripiegamento su di sé, ma come «relazione *negativa* a sé (*negative Beziehung auf sich*)» indicando quel potente elemento trasformativo che è la negazione<sup>16</sup>. Ciò che imprime il mutamento non viene da fuori ma è anch'esso riflesso in sé, contenuto in sé stesso. Il movimento che Hegel sta cercando di cogliere in questo passaggio è quello della forza, nello specifico, il movimento della sua estrinsecazione, che non sarà dunque un passare, ma un tradursi attraverso il quale il mutamento viene posto da sé stesso. Così facendo, la soggettività non diviene totalmente altro da sé, ma rimane al contempo ciò che è, in una relazione di identità e non identità a sé.

Il risultato è dunque per un verso il riconoscimento della riflessività dei processi di traduzione, per un altro verso emerge qui una specifica concezione della soggettività per così dire non meramente soggettiva, non solipsistica, ma sollecitata – e dunque in termini hegeliani in una certa misura sempre negata – dalle indicazioni del testo da tradurre. La soggettività si costituisce dunque come tale né prima né dopo l'attività di traduzione, ma in essa, nel corso stesso di questo processo.

Ma quali aspetti della soggettività sono coinvolti nella traduzione? Quali sono le implicazioni di questa trasformazione che la traduzione imprime alla soggettività che la pratica per i processi formativi?

#### 4. Traduzione e filosofia dell'educazione

Una volta riconosciuta la riflessività dei processi traduttivi e l'irrinunciabile elemento traduttivo contenuto nella pratica filosofica occorre prendere atto di questa conquista teorica nelle modalità di insegnamento della filosofia. Se dunque fare filosofia significa (anche) tradurre, sarà importante integrare o – laddove questo già accade – valorizzare questa attività tra le pratiche della didattica della filosofia. In altri termini, la traduzione può costituire una risorsa educativa per sviluppare importanti competenze filosofiche<sup>17</sup>.

Nelle ricerche di filosofia dell'educazione la traduzione compare (a) con un'accezione metaforica<sup>18</sup>, (b) come strumento metodologico, e (c) come traduzione intralinguistica.

(a) Questa accezione metaforica della traduzione, intesa dunque come strumento euristico per comprendere e descrivere la relazione reciproca tra discenti e studenti, è emblematica nei lavori di Alison Cook-Sather la quale intende la traduzione nei seguenti termini: «In

---

<sup>16</sup> S. Hrnjez, *Traduzione, negazione, riflessione: sulla natura negativo-contraddittoria della traduzione*, "Teoria", XL, 2/2020, pp. 163-185.

<sup>17</sup> Va da sé che in ambito educativo la traduzione è stata discussa nel settore dell'insegnamento delle lingue straniere, il quale – ad eccezione dei percorsi specialistici – a partire dagli anni Settanta ha perlopiù marginalizzato questa pratica in favore di un approccio comunicativo e del metodo situazionale. Oggi a livello di istruzione terziaria queste stesse discipline sono giunte ad un momento cruciale per il loro destino e per la loro stessa sopravvivenza attraversando una fase di drastica diminuzione degli iscritti. Le motivazioni sono molteplici e la loro analisi esula dagli obiettivi di questo contributo, ma tra le ragioni di questo assottigliamento è possibile indicare la stessa evoluzione epistemologica della disciplina, l'incremento di un plurilinguismo diffuso non specialistico e l'evoluzione dei sistemi di traduzione automatica, su cui tornerò brevemente nella conclusione di questo contributo.

<sup>18</sup> Sul rapporto tra traduzione e metafora cfr. R. Guldin, *Translation as Metaphor*, Abingdon/New York, Routledge, 2016 e C. Canullo, *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità*, Mimesis Edizioni, Milano – Udine, 2017.

short, I define translation here as a never-finished process of change that enables something—a text, an experience, a lesson, a setting, a person, or a group—to be newly accessible to comprehension and communication»<sup>19</sup>. Nel discorso di Cook-Sather l'esperienza degli studenti e quella degli insegnanti coinvolti nel percorso educativo può essere compresa e spiegata attraverso la concettualità della traduzione. Le cui caratteristiche sembrano essere la processualità, l'interminabilità, il cambiamento e la possibilità di essere colta in maniera sempre nuova. Il tipo di traduzione che evoca qui Cook-Sather va oltre la sfera del linguaggio enfatizzando la dimensione trasformativa del processo. Questa accezione metaforica della traduzione utilizzata per comprendere i processi educativi sollecita la filosofia dell'educazione a riflettere su un punto a mio avviso focale: possiamo accontentarci di sollecitare una trasformazione? Ogni trasformazione va accolta sempre positivamente, in quanto auspicabile di per sé? Ed inoltre, nello specifico del nostro discorso, quale tipo di cambiamento, di trasformazione, viene sollecitato nella traduzione (ed è dunque auspicabile)?

(b) Claudia Ruitenberg ha esplorato diverse traduzioni (in senso interlinguistico) dei concetti fondamentali della filosofia dell'educazione – ad esempio *care*, *ways of knowing*, o *conscientização* – come «a method for raising questions that might not otherwise have occurred»<sup>20</sup> e sviluppare nuovi approcci attraverso il trasferimento in un contesto linguistico differente che dispiega prospettive innovative. Come indica il titolo del suo contributo l'elemento speculativo della traduzione risiederebbe secondo Ruitenberg, ancora una volta, nella sua facoltà di spiazzarci, di allontanarci e farci prendere distanza da ciò che è per noi familiare. In secondo luogo, Ruitenberg chiama in causa la traduzione in senso metaforico per ripensare il rapporto tra teoria e prassi, un rapporto tanto più cruciale nell'ambito della filosofia dell'educazione:

Where 'application' suggests a unidirectional move from theory or research to practice, 'translation' suggests that practice speaks back to the 'original' research and that it functions as an original text in its own right, which can and should be translated back into research and theory. Translation does not merely replace application but transforms the relationship between theory and practice itself<sup>21</sup>.

Al posto dunque della concettualità legata alla sfera dell'applicazione, Ruitenberg suggerisce di pensare il rapporto tra teoria e prassi in educazione in termini traduttivi. Il vantaggio risiederebbe dunque in quel movimento di *speaking back*, di quel potere della traduzione di agire retrospettivamente sul suo punto di partenza, infliggendo ad esso continui contraccolpi e riassetamenti. Se, come nella proposta di Ruitenberg, la traduzione si fa metodo generalizzato, la sua funzione sembra andare oltre la specificità della dimensione formativa prestandosi a divenire uno strumento condiviso da tutte le discipline umanistiche. Tuttavia, quest'ulteriore approfondimento del tipo di riflessività che attraversa i processi di traduzione può forse contribuire a comprendere meglio il ruolo che la traduzione può svolgere nella didattica per concetti.

(c) Naoko Saito ha insistito sulla dimensione trasformativa ed educativa della traduzione, intendendola come un processo infralinguistico. L'orizzonte all'interno del quale si muove Saito è quello della filosofia del linguaggio ordinario di Stanley Cavell secondo la quale ogni individuo si trova costantemente al bivio tra eredità e stravolgimento del tramandato, tra continuità e discontinuità in rapporto alla comunità linguistica nella quale è cresciuto. L'esperienza della traduzione consisterebbe dunque nell'esercizio di apprendere nuovamente la propria lingua passando attraverso un'esperienza destabilizzante che dischiude la

<sup>19</sup> A. Cook-Sather, *Translating Researchers: Re-Imagining the Work of Investigating Student's Experience in School*, International Handbook of Student Experience in Elementary and Secondary School, edited by D. Thiessen and A. Cook-Sather, Springer, Dordrecht, 2007, p. 830.

<sup>20</sup> C. Ruitenberg, *Distance and Defamiliarisation: Translation as Philosophical Method*, in *What Do Philosophers of Education Do? (And How Do They Do It?)*, edited by C. Ruitenberg, Malden (MA) – Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 103-117, qui p. 109.

<sup>21</sup> Ivi, p. 113.

via per trascendere ciò che ci è familiare<sup>22</sup>. Se dunque la parola e la lingua costituiscono per il soggetto una pratica di posizionamento di sé, all'interno di questo orizzonte la traduzione si presenterebbe come l'esperienza di dire nuovamente e altrimenti il mondo, esperienza che porta con sé la trascendenza dell'ordinario e un riposizionamento. La trasformazione della propria soggettività avrebbe dunque luogo, in primis, in e attraverso la lingua. Un elemento decisivo di questa esperienza trasformativa sarebbe l'esperienza del dubbio e della crisi attraverso cui è necessario passare per rimettere in discussione ciò che ci è stato tramandato e che costituisce le nostre abitudini e la nostra identità. Ed è proprio all'interno del quotidiano e dell'ordinario che questa trasformazione andrebbe attesa con una certa passività. La trasformazione traduttiva auspicata da questa prospettiva educativa si estende anche alla sfera dell'emotività, nella quale – secondo l'eredità del perfezionismo americano di stampo emersoniano – le emozioni politiche negative devono essere tradotte in emozioni affermative, resistendo ogni pessimismo e cinismo. L'elemento riflessivo esposto nel precedente paragrafo sembra riemergere qui nella lettura proposta da Saito del pensiero di Cavell nel sottolineare come questa trasformazione sia una 'trasformazione interna' e come l'elemento critico sviluppi una critica anch'essa proveniente dall'interno, dallo stesso sistema che fornisce tanto il paradigma quanto i suoi anticorpi.

L'impostazione di Cavell ha il vantaggio di mettere in evidenza la dimensione emotiva, gli stati d'animo che possono caratterizzare l'attività di traduzione e che sono decisivi per la ogni attività didattica. Al contempo però, il suo discorso sembra muovere dal presupposto di una soggettività data, identica e coincidente con sé, la quale dovrebbe dunque cercare nella traduzione la miccia del processo trasformativo, un'occasione per una de-coincidenza con sé, per utilizzare un termine caro a François Jullien. In questo senso, la ricerca di una destabilizzazione presuppone in Cavell una stabilità di fondo sottratta al divenire, non sempre convincente.

Per concludere, la trasformazione che la traduzione sollecita sulla soggettività che la pratica è, in primo luogo, una trasformazione riflessiva, un'autopoiesi. In secondo luogo si tratta di un esercizio ripetuto e costante, costituito da microslittamenti del quotidiano, più vicino alla tecnologia del sé implicata nella lenta trasformazione dell'abitudine che in quella della conversione fulminea. In questo senso, sembra che la soggettività che traduce sviluppi la capacità di autocorreggersi e di autotrascendersi in un processo, come evocato da Cook-Sather, mai concluso.

La non conclusività del tipo di trasformazione dell'essere umano chiamata in causa dalla traduzione solleva tuttavia alcuni aspetti critici. Occorre infatti indagare se e in quale misura la necessità di un continuo rinnovamento del soggetto non sia un assunto ideologico di fondo delle società tardocapitalistiche. Mi riferisco qui all'imperativo alla formazione continua, alla flessibilità che caratterizza il nostro sistema di produzione, imperativo tutt'altro che emancipativo, ma normativo e riproduttivo<sup>23</sup>. Per evitare l'appropriazione ideologica della propulsione trasformativa che la concettualità della traduzione porta con sé, è fondamentale mantenere ferma quella riflessività da cui siamo partiti per ribadire che non si tratta qui di una deformazione della soggettività in formazione che mira all'adattamento all'ambiente sociale o lavorativo, ma ad un tradursi in cui è la soggettività stessa a ricevere e a darsi il principio del mutamento.

---

<sup>22</sup> N. Saito, *American Philosophy in Translation*, Rowman&Littlefield, London – New York, 2019, p. 13 e p. 138. Cfr. anche N. Saito, *Philosophy as Translation: Democracy and Education from Dewey to Cavell*, «Educational Theory», 57 (3), 2007, pp. 261-275; N. Saito, *Philosophy as Translation and Understanding Other Cultures: Becoming a Global Citizen through Higher Education*, "Educational Studies in Japan: International Yearbook", 9, 2015, pp. 17–26.

<sup>23</sup> Cfr. C. Malabou, *Que faire de notre cerveau?* (2004), tr. it. di E. Lattavo, *Cosa fare del nostro cervello?*, Armando, Roma, 2007.

## 5. Traduzione e didattica della filosofia

Intendo ora indagare il ruolo nient' affatto marginale svolto dalla traduzione nelle pratiche didattiche di alcuni pensatori del Novecento, pratiche che oggi è possibile ricostruire attraverso le pubblicazioni delle trascrizioni dei corsi.

La modalità di insegnamento della filosofia attuata da Heidegger nella sua lunga carriera di professore universitario vede chiaramente la traduzione come sua parte integrante. I corsi di Heidegger sono disseminati da esercizi di traduzione in cui il professore propone a studenti e studentesse una pratica filosofica che passa per la traduzione e, nello specifico, per la *ritraduzione* di testi o frammenti del pensiero greco.

Se nella maggior parte dei casi questo rimane un esercizio illustrato in maniera emblematica ma non teorizzato da Heidegger<sup>24</sup>, in alcune rare occasioni egli esplicita l'importanza formativa di questi momenti, come nel caso del corso nel semestre invernale 1931/32 intitolato *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*:

Per il lavoro personale sul testo bisogna basarsi naturalmente sull'originale, e ciò vuol dire al tempo stesso su una *propria* traduzione. Infatti una *traduzione* è solo l'ultimo risultato di una *interpretazione* condotta effettivamente fino in fondo: il testo viene tra-dotto (*über-gesetzt*) in una comprensione che è un interrogare autonomo. Come non sono favorevole allo studio con semplici traduzioni, altresì vi metto in guardia dal credere che il dominio della lingua greca assicuri già la comprensione di Platone o di Aristotele. Sarebbe stupido, come se si dicesse che, per il fatto che capiamo il tedesco, capiamo già anche Kant o Hegel- e non è sicuramente così.

Compito e scopo dell'interpretazione deve essere quello di condurre le *domande* di questo dialogo così vicino alla realtà della vostra esistenza che alla fine non abbiate più davanti a voi, come all'inizio, un testo che vi è estraneo, un volumetto qualsiasi della Reclam, bensì abbiate *in* voi stessi un domandare divenuto vivo e reso intimamente vigile. Nel caso che abbiate anche l'irresistibile bisogno di leggere l'odierna letteratura filosofica di consumo, questo sarà un segno infallibile del fatto che non avete capito niente di ciò che si è svolto<sup>25</sup>.

Nonostante studenti e studentesse dispongano di ottime traduzioni in tedesco dei testi di Platone, come ad esempio quelle di Schleiermacher, Heidegger li invita a tradurre loro stessi il testo su cui stanno lavorando. Vanno escluse tutte le altre strategie che Heidegger passa in rassegna con una certa sufficienza: lavorare soltanto sul testo già tradotto, confrontarsi soltanto con il testo greco, studiare la letteratura critica al riguardo. Il tradurre non mira alla produzione di un altro testo in una diversa lingua, ma ad «un interrogare autonomo», ad un «domandare divenuto vivo e reso intimamente vigile». Il senso dell'attività del tradurre filosofico su cui Heidegger sta lavorando nell'aula universitaria è quello di trasformare l'atteggiamento dello studente, suscitando in esso la postura filosofica per eccellenza, quella del domandare. Se l'esercizio funziona, studenti e studentesse supereranno l'estraneità del testo, interiorizzandone il domandare, portandolo nel fulcro della loro stessa esistenza. Anche in questo caso il risultato più significativo della traduzione è la trasformazione della soggettività che la pratica, una trasformazione radicale dell'esserci nelle sue fondamenta. Ed è proprio in questa trasformazione che caratterizza il pensiero filosofico che non può essere ridotto né ad una disciplina specialistica, né ad un fenomeno culturale, né tantomeno ad un passatempo. In questo contesto la trasformazione coadiuvata dal tradurre è in una direzione di sviluppo di un decisivo atteggiamento filosofico che coincide nella libera scelta del farsi carico di sé stessi, del proprio essere<sup>26</sup>. In ottica heideggeriana, il percorso di formazione filosofica – espressione che difficilmente egli potrebbe condividere – non può consistere nell'acquisizione di un qualcosa, ma nel far propria quella postura di tensione, indicata dal

<sup>24</sup> Sulla teoria e prassi della traduzione in Heidegger, cfr. E. Nardelli, *Se il filosofo si fa traduttore. Note a partire da Martin Heidegger*, "Teoria", 40, 2, 2020, pp. 121–140.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1988); ed. it. a cura di F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, Adelphi, Milano 1997, p. 158.

<sup>26</sup> Ivi, p. 143.

tradurre, che è sempre una tensione ontologica. Per conoscere questa tensione è decisivo «intendersene del proprio sé»<sup>27</sup>.

Un altro caso emblematico è quello delle lezioni di Jacques Derrida. Numerosi sono i casi in cui Derrida introduce un concetto, per esempio quello su cui è incentrato il corso di lezioni che sta inaugurando, attraverso una ricognizione delle possibilità a disposizione delle diverse lingue di sua conoscenza, chiamando in causa una catena di traduzioni. Ad esempio, nelle primissime battute delle trascrizioni del seminario tenuto nel 1997-1998 sul tema dello spergiuro e del perdono, Derrida nomina l'oggetto della sua indagine, il perdono, e fa subito un passo indietro, mettendo in chiaro che sta nominando quell'oggetto in una specifica lingua, il francese<sup>28</sup>. Dopo aver esplicitato ciò che solitamente viene dato per scontato, ossia il fatto che quando si affronta una tematica filosofica lo si fa sempre in una specifica lingua, Derrida passa in rassegna le modalità a disposizione della lingua inglese, spagnola, portoghese e italiana per indicare quella costellazione problematica – «la stessa e un'altra», come direbbe lo stesso Derrida. La lingua tedesca comparirà qualche minuto/pagina più avanti nel momento in cui Derrida esplora la relazione tra perdono e dono nelle diverse lingue:

[...] questo legame verbale del dono con il perdono è anche presente in inglese e in tedesco. In inglese: *to forgive, forgiveness, asking for forgiveness* e vengono contrapposti *to give* e *to get* (questa parola straordinaria della lingua inglese alla quale bisognerebbe consacrare anni di seminario) nelle espressioni *to forgive versus to forget* (perdonare non significa obliare, altro enorme problema). In tedesco, anche se «*verziehen*» è più comune – «*Verziehung, jenen um Verzeihung bitten*»: domandare perdono a qualcuno [...]; esiste tuttavia in tedesco una parola, una famiglia lessicale, che custodisce questo legame tra il dono e il perdono: «*vergeben*» significa «perdonare», «*ich bitte um Vergebung* », «io domando perdono» [...]<sup>29</sup>.

Per molti aspetti potremmo individuare in questa operazione una risposta derridiana all'imbarazzo dell'iniziare, che significa sempre anche impostare, una lezione o un saggio filosofico, problema che classicamente viene risolto ricorrendo all'approfondimento dell'etimologia del termine attorno al quale si intende lavorare<sup>30</sup>. Rifiutando consapevolmente di incominciare il suo corso con l'etimologia del termine 'perdono', Derrida mette in chiaro la lingua nella quale sta tenendo la lezione, il francese, e avanza una traduzione plurima. Questa pluralità non mira ad indicare attraverso un accerchiamento il significato puro, un significato universale di un oggetto intelligibile che si otterrebbe in controluce dall'intersezione delle varie istanziazioni linguistiche. L'intervento delle diverse lingue sembra invece mirare ad impostare il discorso attraverso le differenti costellazioni semantiche che ogni lingua implica, costellazioni che non sono mai completamente sovrapponibili e il cui scarto viene in altri luoghi indicato come l'intraducibile o il punto di intraducibilità. In questo caso Derrida risparmia a studenti e studentesse l'ulteriore passo indietro, quello che implicherebbe una tematizzazione diretta della traduzione, per procrastinarla alla seconda lezione, quella del 26 novembre 1997 e che funge da base per il saggio in cui Derrida si impegna a sostare sullo sfuggente problema della traduzione, pubblicato poi separatamente con il titolo *Qu'est-ce qu'une traduction «relevante»? <sup>31</sup>*.

Nel corso del suo percorso filosofico Derrida utilizza costantemente la traduzione – e la ritraduzione – come strumento tanto didattico, quanto argomentativo. La peculiarità del suo stile traduttivo può essere individuato in una sorta di effetto di accumulazione prodotto dalle

<sup>27</sup> Ivi, p. 272.

<sup>28</sup> J. Derrida, *Le Parjure et le Pardon, vol. 1 Séminaire (1997-1998)*; trad. it. a cura di V. Perego, *Lo spergiuro e il perdono. Volume I*, Jaca Book, Sant'Arcangelo di Romagna (RN), 2023, p. 46.

<sup>29</sup> Ivi, p. 48.

<sup>30</sup> Per l'avversione di Derrida nei confronti delle ricostruzioni etimologiche cfr., ad esempio, J. Derrida, *La mitologia bianca*, in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Milano, 1997, pp. 273-349.

<sup>31</sup> J. Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction «relevante»? (2004)*; trad. it. di J. Ponzio, *Che cos'è una traduzione «rilevante»?* , in "Athanos", 2, 1999-2000, pp. 25-45. Il testo di questa seconda lezione del corso costituisce la base per la conferenza inaugurale della «Quinzièmes Assises de la Traduction Littéraire» tenuta da Derrida ad Arles nel 1998 da cui poi è stata tratta la pubblicazione.

ritraduzioni in cui ad affastellarsi non sono soltanto le traduzioni nelle diverse lingue che Derrida padroneggia, ma le traduzioni e ritraduzioni all'interno della stessa lingua alla ricerca delle possibilità che questa moltiplicazione offre per dispiegare le questioni. Così facendo, spesso Derrida si lascia sfuggire qualche commento sulla traduzione, sull'inadeguatezza dei suoi sforzi traduttivi e la conseguente necessità insaziabile di rivederli talvolta viene ricondotta all'interno della tematica dell'intraducibilità, da intendere come motore dell'indagine filosofica e, dunque, della necessità di tradurre<sup>32</sup>.

Rispetto a Heidegger, Derrida è meno esplicito e non invita i suoi studenti a tradurre in prima persona le opere o le concettualità al centro del ciclo di lezioni. Per Heidegger il lavoro di traduzione è essenzialmente un lavoro solitario di confronto con la parola greca che mira a dischiudere e coltivare un domandare filosofico e un atteggiamento nuovo verso il mondo da parte della soggettività che la pratica. In Derrida la funzione incoativa della traduzione sembra avere una duplice funzione, da un lato mettere in primo piano il presupposto che fare filosofia significa farlo sempre in lingua, dall'altro dispiegare un impianto semantico plurilingue da cui partire per produrre eventuali slittamenti. Questo dispiegamento viene proposto dal docente Derrida nelle lingue da lui conosciute, ma l'impressione è che l'operazione avrebbe avuto lo stesso effetto, se non migliore, se fosse stata svolta chiamando in causa un numero maggiore di lingue, quelle a disposizione nell'aula nel suo complesso e dunque anche quelle padroneggiate da studenti e studentesse attraverso le loro differenti biografie, aprendo la strada dunque ad una didattica più collaborativa ed interattiva<sup>33</sup>. Il vantaggio di questo approccio è inoltre quello di mantenere un punto di contatto iniziale tra il linguaggio filosofico e quello ordinario<sup>34</sup>.

## 6. Conclusioni

Se sembra dunque possibile concludere che nella storia del pensiero la traduzione abbia svolto un ruolo decisivo ed ineludibile nei processi di trasmissione del sapere, la domanda che la contemporaneità pone con urgenza è se le attuali pratiche di traduzione – e quelle che è già possibile intravedere per il prossimo futuro – possano essere interpretate in una dimensione di continuità con la storia del pensiero o se si sia invece raggiunto un punto di profonda discontinuità. Questo eventuale punto di rottura sarebbe dovuto ai fenomeni e alle pratiche di traduzione automatica offerti oggi dai modelli di *Neural Machine Translation* e dai *Large Language Models*. L'elevata qualità dei risultati e la capillarità della diffusione in forma gratuita ha infatti avuto un rapido impatto sulle consuete pratiche di traduzione, sull'attività di traduttori e traduttrici di professione, così come sulla produzione e trasmissione del discorso filosofico.

Un primo ordine di questioni critiche mi sembra ruotare attorno al seguente problema: se la traduzione automatica ci esonera dall'esercizio della traduzione in senso stretto, quali sono le conseguenze per le soggettività esonerate? Oppure – sostituendo al lessico dell'antropologia di Gehlen quello dell'antropologia di Alsberg – quali specifiche capacità cognitive vengono *disattivate* dalle tecniche di traduzione automatica?

---

<sup>32</sup> Cfr. ad esempio, il corso J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001–2002)* (2010); Engl. trans. by G. Bennington, *The Beast & The Sovereign. Volume 1*, Chicago University Press, Chicago – London, 2009, p. 170. Su questo cfr. S. Haddad, *Teaching with untranslatables in The Beast and the Sovereign Volume I*, in "Perspectives", vol.31, 1, 2023, pp. 59-73.

<sup>33</sup> Personalmente ho la fortuna di essere docente di storia e filosofia in un liceo linguistico dove non soltanto studenti e studentesse apprendono tre diverse lingue straniere (l'inglese, una lingua europea, una lingua extraeuropea), ma spesso provengono da un ambiente familiare e culturale multilingue. Il numero di lingue a disposizione in classe è dunque spesso attorno alla decina.

<sup>34</sup> Per una riflessione sui rischi di una autoreferenzialità della filosofia e di una netta separazione, così come – per contro – di una assoluta indistinguibilità tra pensiero filosofico e pensiero ordinario che muove dall'impianto hegeliano cfr. L. Illetterati, *Introduzione*, in L. Illetterati, *Insegnare filosofia*, UTET, Torino, 2007, pp. IX-XXVII.

Il secondo ordine di questioni è quello relativo alla trasformazione della stessa concezione di traduzione che gli attuali strumenti di traduzione automatica portano con sé. Un lavoro critico sulle pratiche della trasmissione del sapere implicherebbe dunque un approfondimento del funzionamento dei modelli di traduzione automatica che si pone, tra gli altri, questi interrogativi: Chi possiede gli strumenti di traduzione automatica? Su quali corpora sono addestrati? Come avviene la tokenizzazione nelle diverse lingue? Che cosa sono le *low-resource languages*?

Un terzo ordine di questioni è quello relativo al potenziale offerto dagli strumenti di traduzione automatica di aprire una breccia e avventurarsi in lingue altrimenti inaccessibili all'utente, fornendo la possibilità di un contatto – seppur estremamente problematico e parziale – con numerosissime lingue e corpora testuali precedentemente disponibili solo a pochi specialisti.

Al di là di atteggiamenti pregiudizialmente tecnofobici o semplicisticamente tecnofili, all'incrocio della traduzione (compresa, oggi, quella automatica) emerge, ancora una volta, una profonda dimensione politica ed economica<sup>35</sup>. Alla filosofia il compito – che non può disattivare e da cui non può esonerarsi – di pensarla e, così facendo, di riflettere sulla sua stessa natura e sulle forme della sua trasmissione.

---

<sup>35</sup> La sfida è oggi cruciale a più livelli e investimenti come quello di Meta nel modello multilingue *open-source* 'No Language Left Behind 200' rilasciato nel 2022 e sviluppato appositamente per le lingue con bassa disponibilità di risorse. Cfr. A. Fan et al., *Beyond English-centric multilingual machine translation*, in "Journal of Machine Learning Research", 22, 2021, pp. 1-48 e NLLB Team, *Scaling neural machine translation to 200 languages*, in "Nature", 630, 2024, pp. 841-846.