

**Carmine Di Martino**

## **Il problema della traduzione**

**A partire da Jacques Derrida**

### **1. L'(im)possibile compito del traduttore**

La traduzione, per Derrida, non è mai stata un problema fra gli altri. Essa è un altro nome della decostruzione, ovvero dell'esperienza: *l'esperienza è traduzione* [1]. Tradurre o decostruire è aprirsi all'altro, lasciarlo venire, esporsi alla sua venuta, si tratti di un testo o di un arrivante. La traduzione - come la decostruzione -, prima di essere una operazione o una pratica determinata, specifica, identificabile, è ciò che avviene, lo si sappia o no, giacché ciò che avviene è sempre attraversato, de-istituito (cioè istituito e a un tempo destituito nella sua presunta autonomia) da un movimento di differenza, di scambio, di sostituzione, di trasferimento, che non può essere arrestato in nessun punto (è quello che Derrida ha cercato di mostrare in tutta la sua opera). La differenza, il *transfert*, il passaggio, la traduzione (da un testo all'altro, da una parola all'altra, da un gesto all'altro) non è preceduta dalla presenza a sé di qualcosa (un testo, una lingua, un mimica) che sarebbe già se stesso fuori di essa [2]. La traduzione non si annuncia cioè come una operazione seconda, che si aggiunge eventualmente, accidentalmente, alla storia di una lingua, di un testo, poiché ogni lingua e ogni testo non sono caduti dal cielo già fatti, sono essi stessi in posizione di traduzione e di risposta, vale a dire originariamente indebitati e anticipati da altro (timido accenno a una possibile genealogia del linguaggio che interpreti il passaggio dal pre-linguistico al linguistico come traduzione). Già all'interno di ogni lingua e di ogni testo la traduzione, il trasferimento, lo scambio sono necessariamente all'opera: come farebbero altrimenti una lingua, un testo a significare? Non vi è insomma che *transfert*, traduzione, metaforizzazione, contaminazione, debito e rapporto all'altro: il rapporto all'altro è all'origine. Ma è

meglio non abusare delle parole e procedere, per quanto possibile, in maniera argomentativa.

Se *l'esperienza è traduzione*, nei termini accennati, che cosa significa *tradurre*, nel senso di quella pratica determinata che tradizionalmente chiamiamo *traduzione*?

Non vi è forse nessuno, tra i filosofi contemporanei, che abbia tributato alla esperienza della traduzione una attenzione così continua, profonda, puntuale, quasi ossessiva, come Derrida, non limitandosi a parlare della traduzione, ma mettendone in scena il problema. Tutti i suoi testi sono costruiti per rendere impossibile il compito del traduttore (come testimoniano tutti coloro che si sono cimentati nell'impresa), per promuovere e moltiplicare l'equivoco, l'incomprensione, per favorire la disseminazione del senso o la compossibilità di più sensi. Lo documentano il gusto e la preferenza per le frasi idiomatiche, che spesso costringono il traduttore a rinunciare alla traduzione e a ricorrere all'innesto, con ulteriori effetti di proliferazione disseminante. I testi di Derrida sono concepiti, insomma, per sfuggire il più possibile alla traduzione, per resistere a una interpretazione *adeguata*, a una comprensione che si pretenda totalizzante, per mostrare che non vi è mai restituzione del senso, che i conti non tornano mai, che ogni tentativo di soluzione non fa che rilanciare esponenzialmente il debito. Il titolo stesso del saggio su Benjamin - al quale ci riferiremo e in cui Derrida si dedica in maniera tematica ed esplicita alla questione della traduzione -, *Des tours de Babel*, è un sintagma *intraducibile*. Le parole in successione: *des tours* si possono tradurre tanto con *dei giri* (intorno alla Torre) quanto con *delle torri* (di Babele), per non citare gli altri sensi possibili: *delle performances*, *dei ritorni*. Inoltre, nella pronuncia *détours* si aggiunge il significato di *deviazioni* o, in senso figurato, di *sotterfugi*. Tutte interpretazioni legittime. Una vera trappola per traduttori, dunque, a significare che prima della babelica confusione *tra* le lingue, vi è una pre-babelica confusione *nelle* lingue, in *ogni* singola lingua: a cominciare dalla confusione tra nome proprio e nome comune che affetta la parola *Babele*, poiché essa, oltre a essere un nome proprio, vuol dire anche, al tempo stesso, *confusione*.

Quelli che chiamiamo i testi di Derrida intendono dunque rimarcare, in tutti i modi, che il compito del traduttore è impossibile. Ciò, ed è questo che si tratterà di comprendere, non per inibire la traduzione, ma, al contrario, per affermarne la improrogabile, insanabile, necessità: la traduzione è *necessaria* proprio in quanto è *impossibile*. Non si tratta di una provocazione (o forse sì, è anche una provocazione). Possiamo dire così, in maniera forse più urbana: la traduzione è possibile, anzi necessaria, proprio perché la traduzione *assoluta* è impossibile. Questa impossibilità è allora una *chance*, non una condanna, una semplice negazione. Essa è la condizione di possibilità stessa della traduzione, ciò che mantiene aperto il desiderio, la domanda, l'urgenza, la necessità, la possibilità della traduzione. L'impossibilità della traduzione (vera, propria, definitiva, universale) è la possibilità della traduzione, della esperienza del traduttore. *Questa im-possibilità non è quindi il semplice contrario del possibile. Essa si oppone, ma altrettanto si consacra alla possibilità* [3].

Ammettendo che ciò sia sufficiente a richiamare la strana logica che lega il possibile all'impossibile (che Derrida formalizza e mette alla prova a tutti i livelli dell'esperienza), se ne può evincere il diverso e più profondo rapporto che occorre riconoscere fra traducibilità e intraducibilità. Rifiutandosi a quella semplificazione che vorrebbe suggerire al riguardo la scelta, l'esclusione, l'aut-aut, bisogna dire, nella prospettiva appena delineata, che vi è traduzione solo là dove e finché vi è intraducibilità. Traducibilità e intraducibilità non sono dunque semplicemente opposte, non si lasciano neutralizzare nello schema di una pura exteriorità. Contrariamente a quanto si sarebbe tentati di affermare, bisogna dire che si può (si deve, è necessario) tradurre, vi è da-tradurre, soltanto perché vi è intraducibilità. Questa non è allora ciò che vieta la traduzione, bensì ciò che la comanda, la esige, vale a dire ciò che richiede la traduzione stessa che interdice, che ad un tempo la prescrive e la limita, impedendone la consumazione totale, totalizzante, mantenendola quindi aperta al suo a-venire: non si può smettere di tradurre. Se vi è (ancora) da tradurre, dunque, è perché la traduzione è impossibile. Poiché la traduzione non può darsi una

volta per sempre e una volta per tutte, necessita di essere praticata senza sosta: l'intraducibile è l'avvenire e la risorsa di ogni traduzione.

## 2. Traducibile-intraducibile

*Un testo - scrive Derrida - vive solo se sopra-vive, e non sopra-vive che a patto di essere ad un tempo traducibile e intraducibile (sempre ad un tempo, e: ama, nello stesso tempo). Totalmente traducibile, sparisce come testo, come scrittura, come corpo della lingua. Totalmente intraducibile, anche all'interno di ciò che si crede essere una lingua, muore subito dopo. [4]*

Frase importante, sulla quale vale la pena lavorare. Rimarchiamone la logica. Un testo è un testo, sopra-vive e funziona come tale, solo se è traducibile e intraducibile al tempo stesso: *né* totalmente traducibile, *né* totalmente intraducibile. Ora, dopo aver richiamato la singolare logica dell'*et-et* o del *nec-nec*, dobbiamo *vedere* la cosa.

Se una lingua, un testo fossero totalmente traducibili, essi sparirebbero come lingua, come testo. Che vuol dire? Che si cancellerebbe il loro corpo. Assisteremmo cioè alla totale separazione del senso dal corpo, a vantaggio del primo, che brillerebbe nella sua presunta purezza, e a discapito del secondo, che precipiterebbe nella totale insignificanza. Si darebbe una presenza a sé del senso perfettamente autonoma e trasparente, che non ha alcun bisogno di lingua o di testo, che si produce al di qua o al di là di ogni incarnazione. Ma questo, a ben vedere, non è che un altro nome della inesistenza del senso, giacché, per quanto il corpo possa essere minimizzato, relativizzato o anche ignorato, magari appellandosi al dialogo muto dell'anima con se stessa, non esiste un senso puro, senza corpo, che possa porsi da sé, facendo a meno dello spessore carnale di un segno, di un gesto o di un movimento corporeo. Anche il silenzio interiore è brulicante di parole, diceva Merleau-Ponty. E in questa direzione giustamente aggiungeva che il linguaggio fa esistere il senso e non si

limita a comunicarlo [5]. L'assoluta traducibilità equivarrebbe dunque ad affermare, contro ogni evidenza dell'esperienza, che il senso può esistere e circolare senza incarnarsi, che si può pensare senza segni, consegnando così la lingua e il testo alla assoluta *insignificanza* del mero strumento. Al contrario, la resistenza di una lingua alla sua traduzione totale è l'indice della sua stessa capacità di significazione, del suo essere-lingua: il senso e la sua comprensione passano sempre attraverso lo spessore di una carne, ne dipendono.

Simmetricamente, un testo totalmente intraducibile cesserebbe di essere un testo. L'intraducibile puro, assoluto, non apparterebbe più nemmeno all'ordine del gesto, della lingua, del testo. Che cosa sarebbe infatti un testo che si sottraesse assolutamente alla traducibilità? Di nuovo, per ragioni esattamente opposte e complementari, esso sarebbe del tutto insignificante, nel senso ora di indecifrabile, illeggibile, già nello stesso contesto di parlanti in cui sorge, giacché comprendere è sempre necessariamente scambiare, comparare, trasferire, sostituire, vale a dire tradurre (che potrebbe mai voler dire comprendere quando venisse a mancare la possibilità di sostituire un segno con un altro, una parola con un'altra, una frase con un'altra, e conseguentemente venisse meno la possibilità di intendere il rimando al senso?). Ci troveremmo di fronte al corpo opaco di una lingua puramente idiomática, i cui segni non rimanderebbero più ad altro che a se stessi, cioè non rimanderebbero affatto e non sarebbero segni. Vorrebbe dire avere a che fare con una non-lingua, una lingua (che non potrebbe più chiamarsi tale) intraducibile perché perfettamente incomprensibile. L'idiomaticità pura coinciderebbe con la neutralizzazione del funzionamento segnico, della possibilità dello scambio, della relazione, della sostituzione, all'interno di un sistema.

In una lingua o in un testo totalmente intraducibili si produrrebbe la situazione esattamente speculare a quella detta sopra: la totale coincidenza del corpo e del senso. Ma ciò comporterebbe la morte della lingua, del testo, e il collasso del senso. Un segno linguistico parlato o scritto è tale, infatti, in quanto porta con sé *lo stesso significato* per tutti i differenti individui di una comunità ed è riproducibile da tutti nella sua

*identità*. Questa iterabilità, di cui Derrida ha a più riprese mostrato la necessità, appartiene alla costituzione stessa del segno linguistico e al funzionamento del linguaggio. Essa comporta di principio la possibilità di distinguere il senso dalla lettera, anzi, più radicalmente, partecipa alla emergenza stessa, concomitante e correlativa, del senso e della lettera. Una volta accaduta questa relazione, nel momento in cui cioè appare una lingua, è essenzialmente aperta la possibilità della traduzione, del *transfert*. L'istituzione del segno linguistico, in quanto implica l'identità intersoggettiva del senso, comporta infatti necessariamente una certa - relativa, ma irriducibile - autonomizzazione di quest'ultimo e dunque la possibilità del suo trasporto, del transito, del trasferimento, della traduzione. Vi è pertanto lingua, testo, segno linguistico, solo là dove vi è una certa separabilità del senso e del corpo, come altro lato del loro intreccio o della loro originaria coincidenza. Perché si diano parole, linguaggio, testo, occorre che si diano ad un tempo separabilità e inseparabilità del significato e del segno, bisogna che l'una e l'altra non siano assolute. È questo che rende un linguaggio traducibile per essenza (al tempo stesso traducibile e intraducibile, come si è detto), al di là di ogni ovvia differenza tra un discorso e l'altro, tra un testo e l'altro, tra la filosofia e la letteratura, tra la prosa e la poesia, per esempio. Un testo assolutamente intraducibile sarebbe assolutamente *in-significante*.

### 3. L'originale e la traduzione

Addentriamoci ora in alcuni passaggi di *Des tours de Babel*, dedicati alla esperienza della traduzione. Nel rapporto tra il senso e la lettera risiede per Benjamin il motivo che impegna a tenere sempre rigorosamente separato un originale dalla sua traduzione. Nell'originale vi sarebbe un *nocciolo essenziale*, qualcosa di intangibile, di intraducibile, che è *ciò che affascina e orienta il lavoro del traduttore* [6]: esso è relativo al rapporto tra il fondo e la forma, il senso e la lettera. Per illustrarlo Benjamin ricorre all'immagine del

frutto e della scorza.

*Questo nocciolo essenziale si potrebbe definire come ciò che - in una traduzione - non è a sua volta traducibile. Si tolga cioè, da una traduzione, tutto ciò che in essa è comunicazione, e lo si traduca, e resterà tuttavia, intatto e intangibile, ciò a cui mirava il lavoro del vero traduttore. E ciò non si lascia trasferire a sua volta come il verbo poetico dell'originale, poiché il rapporto del contenuto alla lingua è affatto diverso nell'originale e nella traduzione. Se essi formano nel primo una certa unità come il frutto e la scorza, la lingua della traduzione avvolge il suo contenuto come un mantello regale in ampie pieghe. [7]*

Il nocciolo, che resiste alla traduzione e che al tempo stesso la suscita e la orienta, è un certo rapporto tra il contenuto e la lingua, che è assai differente nel testo originale e nella traduzione. Nel primo, l'unità tra di essi è tanto serrata, stretta, quanto quella tra il frutto e la sua buccia. Nella seconda, l'unità tra il contenuto e la lingua è come il rapporto che si realizza tra il manto regale e la persona del re. Si tratta perciò di una relazione non *naturale*, ma *artificiale*, più estrinseca, che rimanda a quella naturale propria dell'originale. È per questo che non vi può essere, secondo Benjamin, traduzione della traduzione, e ogni traduzione deve sempre procedere dall'originale. Questa differenza tra il naturale e il tecnico, tra l'aderenza della buccia al frutto e quella del mantello al corpo, stabilisce e sorveglia la frontiera tra un originale e la sua traduzione, che Benjamin intende a tutti i costi salvaguardare.

In Benjamin tutto ciò, osserva Derrida, *non è senza rapporto con la verità* [8]. Questo sistema di distinzioni ha a che fare con una verità che non sarebbe più da intendere come corrispondenza rappresentativa tra l'originale e la traduzione, né come adeguazione tra l'originale e qualche oggetto o significato fuori di esso. La verità sarebbe qui, piuttosto, per Benjamin, *il linguaggio puro nel quale il senso e la lettera non si dissociano più*, l'utopia o il sogno messianico di una *vera lingua* o di una *lingua vera*. Ma, continua significativamente Derrida, *se un*

*tale luogo, l'aver-luogo di un tale evento, restasse introvabile, non si potrebbe più, fosse anche di diritto, distinguere tra un originale e una traduzione.* [9]

Le strade di Benjamin e di Derrida divaricano. Per il primo si tratta di mantenere quella distinzione, assicurando così un fondamento alla possibilità di un diritto delle opere e di un diritto d'autore. Per il secondo, invece, si tratta di mostrare l'impossibilità *di una frontiera rigorosa tra l'originale e la versione*, ossia l'impossibilità *della identità a sé o dell'integrità dell'originale*. Il contenuto e la lingua infatti non possono essere assolutamente inseparabili, *si deve poterli distinguere di diritto* [10], per le ragioni dette sopra: ove non vi fosse questa separabilità non vi sarebbe nemmeno linguaggio né dunque si porrebbe la questione di un originale e della sua traduzione. Ma se il linguaggio *puro*, la *vera lingua* o la *lingua vera*, in cui il senso e la lettera non si dissociano più, non ha luogo, allora non si può più tracciare alcun confine rigoroso tra l'originale e la traduzione.

Non che non si possa o non si debba continuare a parlare di una traduzione come qualcosa di diverso dall'originale, ma bisogna mettere in linea di conto che questa distinzione ha una tenuta relativa e che a un certo livello essa non è più pertinente: in quanto è un testo, un discorso che si produce in un linguaggio, che non può essere unico e non può essere puro, altrimenti non sarebbe nemmeno un linguaggio, l'originale è già esso stesso una traduzione, è cioè preso nel gioco della lingua, nella catena dei debiti e delle sostituzioni, dei trasferimenti e delle eredità, nella dipendenza dalla significazione. Il testo che noi chiamiamo originale è già sempre e costitutivamente una traduzione di altri testi, una crocevia di importi e di prestiti, di memoria e di valori virtuali, e il *creatore dell'originale* è egli stesso fin dall'inizio *indebitato, tassato, obbligato da un altro testo*, a priori *traduttore* [11]. Questa è la situazione di ogni testo, di ogni discorso che si tiene in una lingua, prima ancora che si ponga il problema della sua traduzione in una lingua straniera, altra, ammesso che si possa con sicurezza delimitare ciò che è proprio di una lingua e che la renderebbe *una*. Il presunto originale è sempre una traduzione di traduzioni e l'autore di

esso è strutturalmente un traduttore. Non solo, quindi, un testo è per essenza traducibile (il che, abbiamo visto, non significa mai totalmente traducibile), ma è esso stesso *traduzione*, anche quando si propone a giusto titolo come *originale*.

#### 4. Sopra-vivere

Non vi è che traduzione. L'originale è già traduzione e - ulteriore passaggio - *esige* la traduzione (ciò vale sempre, anche quando ci troviamo all'interno di una stessa lingua). Tale domanda o richiesta non è occasionale: essa *viene dalla legge interiore dell'originale* [12], appartiene alla sua struttura. L'originale reclama la traduzione come la vita desidera la sopravvivenza. *Un testo vive solo se sopra-vive*, diceva Derrida, e la traduzione ha a che fare con questa sopravvivenza, è precisamente la dimensione sopravvivenza di un testo. Anche qui si tratta di intendere la portata della questione. Un testo può restare vivo solo *in traduzione* [13], nella traduzione che richiede e che suscita fin dal suo sorgere: senza di essa letteralmente morirebbe. Non si tratta qui esclusivamente della traduzione di un originale in un'altra lingua, ma della strutturale domanda di un testo di essere letto, decifrato, compreso e perciò essenzialmente tradotto, pena il diventare lettera morta. L'originale è dunque *il primo debitore* (in quanto già in posizione di traduzione, di indebitamento, rispetto ad altri testi) ed è *il primo questuante*, in quanto comincia con il mendicare, sollecitare la traduzione, dipende interamente da essa per la sua sopravvivenza. Ma dire che l'originale sopravvive solo in traduzione significa al tempo stesso che esso *si dà modificandosi*, che è sempre *in corso di trasformazione, vive e sopravvive in mutazione* [14], oppure non vive affatto. Lo dice bene Benjamin:

*Poiché nella sua sopravvivenza, che non potrebbe chiamarsi così se non fosse mutamento e rinnovamento del vivente, l'originale*

*si trasforma. C'è una maturità postuma anche delle parole che si sono fissate.* [15]

Nessun testo può rimanere fermo, immobile, anche quando resta perfettamente lo stesso: proprio in quanto è un testo e significa, esso cresce e si trasforma, diviene incessantemente se stesso, come un organismo, vale a dire è nel cammino inarrestabile della sua maturità e maturazione. Non vi è per esso altro modo di conservarsi, di sopravvivere, che quello di affidarsi al *transfert*: traduzione, tradizione, storia, vita. L'originale si dà solo in traduzione, anche quando permane identico nel contesto della lingua in cui è stato composto, anche quando non vi è quella distanza temporale che rende necessaria una parafrasi (altro esempio di traduzione), giacché il suo senso può manifestarsi solo nell'accadere attuale e continuo di una lettura, di un ascolto, di una comprensione: comprendere, interpretare è già tradurre, la lettura è traduzione (*intra*linguistica, per dirla con Jakobson [16]). Ripetiamolo in altri termini: l'originale non è una *cosa*, ma un evento, esso accade qui, nella lettura, nella decifrazione, nella interpretazione che reclama per sopravvivere, come i polmoni reclamano l'aria. Non accedere alla traduzione significherebbe, per un testo, morire: essa coincide infatti con la sua sopravvivenza.

Ma lo stesso discorso deve essere fatto sul piano di ciò che Jakobson chiama traduzione *interlinguistica*: la richiesta della traduzione nella lingua dell'altro appartiene alla struttura dell'originale. Tornando a Benjamin, il problema della *traducibilità* comporta due interrogativi: in primo luogo, *se l'opera troverà mai, nella totalità dei suoi lettori, un traduttore adeguato*; in secondo luogo, *se l'opera, nella sua essenza, consenta una traduzione, e quindi - in conformità al significato di questa forma - la esiga* [17]. Se la risposta non può essere nel primo caso che problematica, poiché il traduttore adeguato potrebbe non comparire, nel secondo caso essa è apodittica, poiché viene dalla natura stessa dell'originale.

*Quest'ultimo - sottolinea Derrida, facendo eco a Benjamin - esige la traduzione anche se non vi è nessun traduttore in grado*

*di rispondere a questa ingiunzione, che è allo stesso tempo richiesta e desiderio nella struttura stessa dell'originale. Questa struttura è il rapporto della vita rispetto alla sopravvivenza. [18]*

## 5. Il poetico e il sacro

Che ne è in tutto questo discorso del poetico e del sacro, della loro traduzione? Derrida insiste più volte in *Des tours de Babel* sul fatto che il testo di Benjamin si svolga interamente in una prospettiva religioso-messianica e che il testo sacro rappresenti il modello del traducibile.

*Tutto il saggio - scrive - si dispiega tra il poetico e il sacro, per risalire dal primo al secondo, il quale indica l'ideale di ogni traduzione, il traducibile puro: la versione interlineare del testo sacro sarebbe il modello o l'ideale (Urbild) di ogni traduzione possibile in genere. [19]*

Il riferimento è qui, naturalmente, alla Bibbia. Derrida lavora, su questo punto, in particolare simbiosi con il testo di Benjamin.

*Il sacro e l'esser-da-tradurre non si lasciano pensare uno senza l'altro. Essi si producono l'un l'altro al bordo del medesimo limite. [20]*

La scrittura sacra, nell'ottica di Benjamin, vale a dire la scrittura biblica, sarebbe il modello e il limite di ogni scrittura e, in ogni caso, di ogni *Dichtung*, di ogni scrittura poetica, nel suo essenziale essere-da-tradurre.

*Il testo sacro segna il limite, il modello puro, anche se è inaccessibile, della traducibilità pura, l'ideale a partire dal quale si potrà pensare, valutare, misurare la traduzione essenziale, vale a dire poetica. [21]*

Perché il testo sacro costituisce il modello della traducibilità pura? Come mai esso si annuncia come il da-tradurre per eccellenza?

Ciò che accade nel testo sacro (la Bibbia) è l'evento di un senso che non è nulla fuori da una letteralità. In esso, cioè, l'inseparabilità del senso e della lettera di cui abbiamo parlato raggiunge il suo culmine e l'evento del senso si confonde intimamente con l'atto di linguaggio. Ora, proprio questo testo (e nella sua scia il testo poetico), in quanto è quello in cui *il senso e la letteralità non si discernono più per formare il corpo di un evento unico, insostituibile, intrasferibile* [22], si presenta come il traducibile per eccellenza, o meglio, il *traduttibile*, come scrive Derrida modificando il termine.

*Il testo sacro assegna il suo compito al traduttore, ed è sacro in quanto esso si annuncia come traduttibile, semplicemente traduttibile, da-tradurre; il che non vuol sempre dire immediatamente traducibile, nel senso comune che fu scartato dall'inizio.* [23]

Il traduttibile infatti non si dà come l'immediatamente traducibile, ma come l'intraducibile. Qui è il punto. L'intraducibile è propriamente il da-tradurre (il *traduttibile*). Il testo sacro, in forza delle caratteristiche che lo identificano e lo rendono esemplare, si presenta come il modello della traducibilità proprio perché, in quanto intraducibile, rende il bisogno e il compito della traduzione più imperiosi che mai.

Dove l'inseparabilità del senso e della lettera tocca il suo vertice, la traduzione non è impedita, anzi, è massimamente richiesta, con urgenza. Il testo sacro è esemplare anche in questo: nell'esigere la traduzione. Essa è reclamata da subito, anche al lettore della stessa lingua. E ciò non fa che portare a galla l'istanza di ogni testo, di ogni parola, di ogni gesto. Il testo sacro *comanda subito la traduzione che sembra rifiutare. Esso è traduttibile (überstzbar) e intraducibile* [24]. L'in- dell'intraducibile non va inteso perciò come un *non*, ma come una possibilità-impossibile, un'apertura insaziabile, insaturabile, che rende possibile la traduzione che al tempo stesso rende impossibile, cioè

come una differenza che apre e limita. Se l'intraducibilità non significa intraducibilità assoluta, allora essa è la condizione di (im)possibilità della traduzione. E il testo sacro ne è il luogo esemplare. Esso ci dice che siamo *consegnati* alla traduzione. In ogni esperienza vi è *transfert*, differenza, traduzione. La fine della traduzione, la saturazione di quella apertura, sarebbe la fine del senso e la fine della storia.

Tutto ciò ci rimanda al racconto della *Genesi*, del gesto di Dio che decostruisce la torre, rompe la stirpe, disperde la filiazione genealogica e provoca la moltiplicazione delle lingue.

*Questa storia racconta, tra altre cose, l'origine della confusione delle lingue, la molteplicità degli idiomi, il compito necessario e impossibile della traduzione, la sua necessità come impossibilità. [25]*

Di fronte a tale molteplicità si delineano due posizioni. Da una parte l'ideale benjaminiano della traduzione come ricerca della *pura lingua*. Ciò cui tenderebbe ogni autentica traduzione sarebbe la fine della molteplicità delle lingue e la loro integrazione *nella sola lingua vera*: il *telos* della traduzione sarebbe, dunque, in altri termini, la *fine messianica* della storia delle lingue. Dall'altra, e all'opposto, vi è il delinarsi di quello che possiamo chiamare un *pensiero della traduzione*, cioè il riconoscimento della operazione di scambio, di sostituzione, di trasferimento (di valori linguistici, culturali, economici) come originaria e insuperabile: ogni unità (della parola, della lingua, del testo) si costituisce e si mostra sempre all'interno del *transfert* (che è qui un altro nome della *différance*). La traduzione si annuncerà allora come l'esperienza richiesta da una lingua essenzialmente impura, da una molteplicità non dominabile: proprio l'impossibilità della *pura lingua*, sia essa pre-babelica o messianica, dà luogo alla simultanea traducibilità e intraducibilità di ogni lingua e di ogni testo. Tradurre è dunque in un certo senso fare esperienza della *lingua pura*, che non è però la lingua della riconciliazione, che riassume tutte le altre, ma il movimento della *différance*, del supplemento, del *transfert*, a cui

partecipano tutte le lingue e in cui consiste la loro profonda affinità. Di questo movimento si può fare esperienza solo operativamente, traducendo, e non ostensivamente. Tradurre, accettare il compito del traduttore, sarà allora rendere omaggio a quell'intraducibile movimento di produzione del senso che sta al cuore di ogni traduzione.

## Note

- [1] J. Derrida, *Des tours de Babel*, in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, trad. it. di A. Zinna, in S. Nergaard (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Bompiani, Milano 2002, p. 416.
- [2] Ci permettiamo di rinviare al riguardo a C. Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano 2001.
- [3] J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, Prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997, p. 14.
- [4] J. Derrida, *Sopra-vivere*, trad. it. di G. Cacciavillani, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 43-44.
- [5] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 253.
- [6] J. Derrida, *Des tours ...*, p. 401.
- [7] W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1982, pp. 45-46.
- [8] J. Derrida, *Des tours ...*, p. 407.
- [9] *Ibidem*.
- [10] *Ivi*, p. 403.
- [11] *Ivi*, p. 411.
- [12] *Ivi*, p. 389.
- [13] *Ivi*, p. 391.

[14] Ivi, p. 390.

[15] W. Benjamin, *op. cit.*, p. 43.

[16] Derrida prende in questa sede le distanze dalla tripartizione proposta da Jakobson nel saggio *On translation* (1959) in: traduzione *intra*linguistica, che interpreta dei segni linguistici per mezzo di altri segni linguistici della stessa lingua; traduzione *inter*linguistica, che interpreta dei segni linguistici per mezzo di un'altra lingua; traduzione *inter*semiotica, che interpreta dei segni linguistici per mezzo di segni non linguistici. Questa tripartizione suppone *evidentemente che si sappia in ultima analisi come determinare rigorosamente l'unità e l'identità di una lingua, la forma decidibile dei suoi limiti, che si sappia che cosa sia una lingua, il rapporto da una lingua all'altra e soprattutto che si conosca l'identità o la differenza in fatto di lingue* (J. Derrida, *Des tours ...*, pp. 377-78).

[17] Ivi, p. 40.

[18] J. Derrida, *Des tours ...*, p. 389.

[19] Ivi, p. 387.

[20] Ivi, p. 401.

[21] Ivi, p. 415.

[22] Ivi, p. 416.

[23] *Ibidem*.

[24] Ivi, p. 418.

[25] Ivi, p. 375.