

MASSIMILIANO DE VILLA

«SPAZI CONTINUI DI TRASFORMAZIONE».  
IL PENSIERO SULLA TRADUZIONE NEI PAESI  
DI LINGUA TEDESCA DA LUTERO A BENJAMIN

**Abstract.** Within the conceptual framework of creativity, the article addresses the vast and complex topic of literary translation, and traces a brief philosophical and cultural-historical line of development from Luther to Walter Benjamin and Franz Rosenzweig. Starting with Luther's *Sendbrief vom Dolmetschen* (*Open Letter on Translating*), the concept of translation in German-speaking countries has always moved between the two opposing poles of fidelity to the original and adaptation to the characteristics of the target language. From the Romantic Age onwards, with the most radical expression in the early writings of Walter Benjamin, the idea of creativity connected with translation has often been combined with the need to manipulate the target language in order to match the characteristics of the source language as closely as possible, thus intersecting the concepts of metamorphosis, transformation, regeneration and, in the Hebrew-German context, of messianic redemption.

**Keywords.** Literary translation, Relationship between source and target language, German Romantic philosophy, Walter Benjamin, Franz Rosenzweig.

Nella traduzione letteraria, la decisione, la scelta, la creatività, sono momenti centrali. È ormai acquisito, nella teoria e nella prassi traduttiva, che, per rispettare l'originalità stilistica del testo da cui muove, chi traduce debba creare nuovi modi dell'espressione, inventare configurazioni nuove, ampliando, se possibile, il patrimonio della lingua di esito. Una volta che il traduttore abbia applicato all'originale la sua

## I castelli di Yale

quota di rielaborazione creativa, cercando forme proprie per trasmettere lo spirito, il testo tradotto sembrerà scritto in una lingua nuova e sarà, a sua volta, oggetto di imitazioni. Per l'autore tradotto, si creano così, nella lingua di esito, un registro, un timbro – in una parola, un suono – che entrano nel patrimonio letterario di destinazione e che sono, in fondo, la voce del traduttore. Con il presente scritto si intende percorrere, per linee veloci, un itinerario che, rispetto ai paesi di lingua tedesca, attraversi gli snodi principali della riflessione sulla traduzione. L'ottica scelta è volutamente storico-culturale e filosofica anziché strettamente traduttologica, per nulla intesa a descrivere tecniche, metodi e impieghi della traduzione e maggiormente volta a precisarne, nella brevità di un percorso a stazioni, le implicazioni filosofico-linguistiche, in un arco temporale in cui, allo scopo di delineare un tragitto, si scelgono alcune tappe e altrettante se ne tralasciano.

### *Lutero e la traduzione*

Nei paesi di lingua tedesca, la questione della traduzione con le molte problematiche che sottende – il rapporto tra lingua di partenza e lingua di esito, la dialettica tra restituzione fedele e adattamento, l'oscillazione tra letteralismo e libertà di resa – ha occupato gli spazi della riflessione linguistica, letteraria, filosofica ed estetologica. Il *Sendbrief vom Dolmetschen* (*Lettera sul tradurre*)<sup>1</sup> di Lutero è forse il primo testo a porre, con risalto, il tema del rapporto tra lingua-sorgente e lingua d'arrivo. Pur nei suoi sottintesi politico-culturali e politici *tout court*, il testo luterano traccia una linea tra il letteralismo dei dotti cattolici, definiti nella *Lettera Buchstablisten* (letteralisti), che costruivano le loro traduzioni sulla più stretta fedeltà alla *Vulgata*, e la propria Bibbia,

<sup>1</sup> M. LUTHER, *Sendbrief vom Dolmetschen*, hrsg. v. F. Herrmann, O. Brenner, in *D. Martin Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe, hrsg. v. J.K.F. Knaake, Weimar, Böhlau, 1883-1929. Abt. 1: *Schriften*, Bd. 30.2: *Schriften 1529/30*, pp. 627-646, trad. it. di V. Vinay, *Epistola sull'arte del tradurre*, in M. LUTERO, *Lieder e prose*, a c. di E. Bonfatti, Milano, Mondadori, 1992, pp. 248-281. Sul *Sendbrief* e sull'approccio di Lutero alla traduzione, si vedano, tra i molti titoli, I. ELTER, *La «meinung des texts» e la «art unser deutschen sprache»*. *Due aspetti fondamentali nella traduzione di Martin Lutero*, «Prospero», IV, 1997, pp. 81-93 e M. DE VILLA, *Il Sendbrief vom Dolmetschen e la retorica della traduzione*, in *Reformation des Glaubens, Reformation der Künste / Riforma della fede, riforma delle arti*, a c. di M. De Villa, B. Sasse, Roma, Edizioni Studi Germanici, 2021, pp. 99-131.

orientata nella resa in tedesco, almeno secondo i propositi, alla lingua colloquiale e quotidiana. Entro la complessa riflessione sul testo biblico che attraversa il Quattrocento e il Cinquecento, il rinascimento biblicista aveva infatti visto predominare una tendenza al letteralismo. Seguendo questo orientamento e prendendo Girolamo come guida, Erasmo, e con lui la maggior parte degli umanisti, dei grammatici e dei filologi, cercavano nella Scrittura il senso letterale e storico, dando rilievo assoluto al metodo filologico, all'interpretazione dei testi originali secondo il *sensus litteralis*, alla ricostruzione delle fonti, agli apparati di note critiche e glosse. Contro questo indirizzo, Lutero abbandona la teoria dei quattro sensi della Scrittura e si ascrive alla corrente spiritualista, di orientamento più teologico-religioso; in accordo al passo paolino secondo cui «la lettera uccide, lo Spirito dà vita» (2 *Corinzi* 3,6) e nel solco della tradizione agostiniana, indirizza la sua ermeneutica biblica e la sua pratica traduttiva non alla lettera ma al senso, prediligendo – queste almeno le affermazioni che risaltano nel *Sendbrief* – un registro vicino all'oralità e una lingua funzionale alla comprensione, scevra di arcaismi e costrutti aulici<sup>2</sup>. Al letteralismo dei dotti cattolici, formati e allenati sulla *Vulgata* di Girolamo, Lutero oppone, nelle pagine del suo scritto, una traduzione che muove incontro alla sintassi della lingua di esito e alla sensibilità del lettore tedesco, nonostante la precedenza accordata alla *lingua vulgaris*, alla «art unser deutschen Sprache»<sup>3</sup> non significhi una predilezione del *sermo humilis* ma, al contrario, implichi spesso la mimesi sintattica delle lingue di partenza<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> È tuttavia ormai chiaro che le affermazioni di Lutero nel *Sendbrief* siano come minimo da attenuare, essendo forte la componente politico-culturale e retorico-mediale dello scritto. La lingua che Lutero impiega nella traduzione biblica – il cosiddetto *Bibeldeutsch* – non rivela infatti un registro schiettamente orale-familiare ma è, di proposito, lingua elevata e sovraregionale, con intenti di unificazione in un paesaggio linguistico frammentario ma già avviato a coagularsi intorno alla varietà sassone. Nel tedesco di Lutero, l'attenzione, nella strutturazione della frase, è volta inoltre alla destinazione del testo, ossia al suo impiego nella lettura pubblica, durante il servizio liturgico.

<sup>3</sup> LUTHER, *Sendbrief vom Dolmetschen*, cit., p. 637; «la natura della nostra lingua», LUTERO, *Epistola sull'arte del tradurre*, cit., p. 261.

<sup>4</sup> Ciò vale soprattutto per la retorica biblica (binarietà e parallelismo, prevalenza della paratassi, sintassi simmetrica e concentrica). Va tuttavia ugualmente sfumato l'assunto secondo cui le traduzioni vetero e neotestamentarie di Lutero sarebbero sempre partite dagli originali ebraici e greci. Si sa da tempo che Lutero

## I castelli di Yale

Dopo Lutero, la riflessione sulla traduzione, in termini retorici, linguistici e filosofici, continua a muoversi tra le due rive della fedeltà alla lingua-fonte (*Ausgangssprache*, *Quellsprache*), da un lato, e dell'adattamento alla lingua di destinazione (o lingua-bersaglio, *Zielsprache*) dall'altro. Con la tarda età moderna, la traduzione diviene, nel mondo di lingua e cultura tedesca, un veicolo di diffusione del sapere, con una funzione accostabile a quella del latino durante il Medioevo, vera e propria «*clavis universalis* del commercio intellettuale»<sup>5</sup>.

### *Aufklärung* e traduzione

Sulla scia dell'Illuminismo francese e della sua idea – mutuata dai classici<sup>6</sup> e accordata alla tendenza utilitaristico-razionalista dell'età dei Lumi – del traduttore come un *fidus interpres* o *fidus servus* che rende il testo in lingua originale parola per parola (*verbum pro verbo*), spesso con andamento interlineare, l'illuminismo tedesco (*Aufklärung*, «rischiaramento») affronta e modula ulteriormente il problema della traduzione, all'interno di un'articolata teoresi sul linguaggio. A partire da Leibniz che pone, logicamente e ontologicamente, la coincidenza immediata tra l'oggetto e il termine che lo esprime (e, naturalmente, tra l'oggetto e l'idea che lo rappresenta), tentando la creazione di un'unica lingua, universale e onnicomprensiva, per la via della scomposizione analitica dei vari linguaggi umani e della loro successiva *combinatio analogica*, in un pensiero che tiene conto anche delle teorie combinatorie magico-matematiche del Rinascimento e del primo barocco europeo elaborate, per esempio, da Marsilio Ficino, Athanasius Kircher o Agrippa von Nettesheim. L'esistenza di una verità assoluta, extratemporale e indipendente dal linguaggio, revocherebbe, così Leibniz, la necessità della traduzione. Accanto a questo – nei *Nouveaux Essays sur l'Entendement Humain* (Nuovi saggi sull'intelletto umano,

ricorre ai testi originali solo quando il latino è dubbio, tenendosi in tutti gli altri casi alla lezione della *Vulgata*.

<sup>5</sup> P. BERNARDINI, *Aufklärung e traduzione. Prolegomeni allo studio del problema*, «Rivista di Storia della Filosofia», XI, 2, 1995, pp. 313-340: 315.

<sup>6</sup> Si ricordano, a questo proposito, la *Ars poetica* di Orazio e il *De optimo genere oratorum* di Cicerone. Si vedano B. KYTZLER, *Fidus Interpres: The Theory and Practice of Translation in Classical Antiquity*, «Antychton», XXIII, 1989, pp. 42-50; B. GARCEAU, *The Fidus Interpres and the Fact of Slavery. Rethinking Classical and Patristic Models of Translation*, «Translation Studies», XI, 3, 2008, pp. 349-364.

1765), scritti in risposta allo *Essay Concerning Human Understanding* (*Saggio sull'intelletto umano*, 1689) di Locke – Leibniz riflette sul concetto, che più avanti sarà centrale in ulteriori elaborazioni filosofiche, di lingua radicale e primitiva, recuperando in questo senso l'idea di «lingua adamitica», proposta da Jacob Böhme e rilanciata in pieno Novecento da Walter Benjamin<sup>7</sup>.

Leibniz non chiude, e lascia volutamente irrisolto il problema del linguaggio e della traduzione, che conosce ulteriori diramazioni, sempre nella temperie illuminista, per esempio nel *Neues Organon* (*Nuovo strumento*, 1762) dello svizzero Johann Heinrich Lambert. Richiamando nel titolo il *Novum organum* baconiano, Lambert si pone a prosecuzione della riflessione leibniziana sulla lingua universale, cercandone correlativi e tracce in modelli algebrici e, di seguito, musicali, geografici, chimici, astronomici. Di qui, il discorso di Lambert lambisce il nodo della traduzione e, pur riconoscendone l'arbitrarietà all'incrocio tra dimensione ermeneutica e semeiotica, lo pone in connessione con l'invenzione di una lingua universale e unica, dentro una *reductio ad unum* che corrisponde, in fondo, nient'altro che a una traduzione esponenziale.

Anche il grande critico e riformatore dell'arte poetica tedesca secondo le regole del classicismo francese Johann Christoph Gottsched riserva, nelle sue considerazioni, un posto alla traduzione, benché non centrale. Traduttore professionista, Gottsched rivolge l'attenzione, in linea con il pensiero dell'illuminismo, alla lingua d'arrivo in cui l'originale, perlopiù classico ma anche moderno, viene restituito, dunque alla comprensibilità, al perfezionamento e all'ornamento del tedesco. Su posizioni contrarie a Gottsched in materia estetico-letteraria ma da lui non troppo distante in fatto di traduzione, anche Lessing, soprattutto nella *Hamburgische Dramaturgie* (*Drammaturgia d'Amburgo*, 1767-1769) ma anche a glossa della propria attività di traduttore, scarta dai binari della fedeltà assoluta all'originale professata dal traduttore-servo e depone a favore del senso e della comprensibilità nella lingua di esito.

Un primo, timido capovolgimento dei termini si intravede nel trattato *Das Bild des geschickten Übersetzers* (*L'immagine dell'abile traduttore*, 1734) di Georg Venzky, che vede le stampe sui famosi «Beyträge zur critischen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit» («Contributi alla storia critica della lingua, della poesia e

<sup>7</sup> Si veda *infra*.

dell'eloquenza tedesche»), diretti dallo stesso Gottsched, e che, nella filiera concettuale dell'illuminismo, è forse il punto più esplicito e più avanzato del pensiero sulla traduzione<sup>8</sup>. Debitore di concetti e teoria al *Sendbrief* di Lutero e ad altri scritti di retorica nati nell'alveo della Riforma, il teologo e insegnante di ginnasio Venzky sposa la causa del testo di partenza, chiedendo alla traduzione di seguire passo a passo – possibilmente parola per parola e, se non si può, almeno frasi per frasi – l'originale. Venzky è così tra i primi ad imboccare la strada del letteralismo, distinguendo – sull'esempio della traduzione e dell'ermeneutica del testo sacro ma con l'occhio rivolto a ogni tipo di testualità – tra autentica traduzione e esercizio parafrastico o circonlocutorio e portando a conseguenza lo scrupolo filologico-umanistico, oltre a un cartesianesimo di fondo che innerva il suo pensiero.

### *Ai margini dell'illuminismo*

Un cambio di paradigma, quanto meno una diversa calibratura dei termini, è visibile nella riflessione di Johann Jakob Breitinger, cui si deve, in comune sforzo con il sodale Johann Jakob Bodmer, una prima rivalutazione del meraviglioso, trascurato dall'illuminismo e, sempre in controtendenza rispetto alle geometrie della ragione, un'imitazione della natura che sgorga dalla capacità immaginativa, l'elaborazione di una logica della fantasia e un'introduzione sistematica all'uso della metafora. Anche la traduzione comincia a migrare, in un tragitto che sarà poi compiuto dalla gnoseologia e dall'estetica primo-romantiche, verso il dominio della creatività, in coerente estensione dell'idea di fedeltà all'originale. Breitinger varia la nota immagine cervantina della traduzione come rovescio dei tappeti di Fiandra parlandone come di un ritratto-contraffazione (*Conterfey*), tanto più lodevole quanto più vicina all'originale. Attenta, anzi, a evitare qualsiasi deviazione dal testo di partenza e ogni violenza alla lingua che per prima lo ha veicolato. Che il traduttore si ponga in un'ideale sintonia, di sensibilità e di gusto, con l'autore e che accosti la lingua di arrivo, fin dove la sua struttura lo sopporta, alla lingua di partenza e al suo carattere originario è quanto Breitinger sostiene nella quarta sezione della sua *Critische*

<sup>8</sup> Per una più ampia trattazione della teoria e della pratica traduttiva nel Settecento tedesco, si rimanda all'ottimo saggio di P. Bernardini, *supra* nota 5.

*Dichtkunst* (*Poetica critica*, 1740), con il titolo eloquente *Von der Kunst der Übersetzung* (*Dell'arte di tradurre*).

Ancora più distante dal *trend* razionalistico, e di casa in una zona di confine dove l'Illuminismo trasgredisce nelle epoche successive, Johann Gottfried Herder introduce, in posizione d'avanguardia, una nuova consapevolezza storica, gettando le basi per una nuova storia universale della cultura. Lo storicismo di Herder, basato sulla metaforica organica del tronco e dei rami, coinvolge anche l'evoluzione linguistica e, in questo senso, la traduzione, raramente lambita dalla riflessione herderiana, si inquadra in una prospettiva doppia. Se da un lato comincia a trapelare, con Herder, la questione dell'intraducibilità, legata all'alterità costitutiva e irriducibile di ciascuna lingua e ai suoi interni stadi evolutivi, d'altro canto è proprio il relativismo storico inerente a ogni stadio linguistico a postulare la necessità, per ogni lingua in evoluzione, del confronto e del supporto delle altre lingue, ai fini di una crescita armoniosa e di uno sviluppo organico.

È dunque proprio il traduttore – sarà evidente, per esempio, nel trattato di ampio respiro *Über den Ursprung der Sprache* (*Sull'origine del linguaggio*, 1772) – l'istanza che incrementa, favorisce e attraverso il proprio lavoro rende perspicua la differenziazione linguistica. Ciò che dell'originale si perde irrimediabilmente nel processo di traduzione è compensato dall'innovazione che nello stesso processo è insita e che dipende dal genio creativo da cui nessun traduttore può essere diviso. Stante la trasformazione, costante e inarrestabile, inerente alle diverse lingue, quindi anche alla lingua originale da cui, volta a volta, la traduzione prende le mosse, Herder giunge a una formulazione icastica, che farà storia. Al netto della continua evoluzione linguistica, la traduzione è un monumento (*Denkmal*) all'originale e, non più dispositivo che utilitaristicamente restituisce il senso, meno che mai la forma delle lingue di partenza, fa invece memoria dell'originale, lasciando campo libero a una nostalgia del significato, a una soggettività, a un'immediatezza che giungeranno a piena maturazione nell'età romantica.

Attraverso il filtro herderiano trova piena cittadinanza, nella riflessione linguistico-filosofica, anche il pensiero di Johann Georg Hamann, il «mago del Nord» la cui voce è una delle espressioni più riconoscibili nel *new wave* controilluministico del secondo Settecento. Di Hamann passano alle generazioni più giovani, facendo fortuna, il tratto irrazionalistico e antisistematico del pensiero, lo stile oracolare, associativo e spesso persino profetico, l'associazione intuitiva dei concetti.

Rispetto al linguaggio, Hamann fa considerazioni rapsodiche ma affilate uscendo da una certa *impasse* razionalistica ed evolutiva, cui lo stesso Herder non era stato estraneo, per la via dell'originario e del divino. A monte di ogni differenziazione storica, il linguaggio ha sempre origine divina e, su questa scia, anche la traduzione trova il suo avallo nel sovrumano: lo stesso parlare è tradurre – così Hamann nel famoso scritto *Aesthetica in nuce*, interno ai *Kreuzzüge des Philologen* (*Crociate del filologo*, 1762) – da un linguaggio di angeli a un linguaggio di uomini. In questo modo, Hamann precorre futuri sviluppi, anche novecenteschi<sup>9</sup>. Riprendendo a sua volta l'immagine cervantina dell'arazzo rovesciato, Hamann aggiunge due altre suggestioni per significare la traduzione: la metafora dell'artigiano e soprattutto quella dell'eclissi di sole guardata attraverso un recipiente colmo d'acqua. La traduzione assurge qui a atto intellettuale primario, sempre proiettato su sfondo teologico-biblico, dove l'artigiano-traduttore è, in ultima istanza, Dio stesso e il tradurre riproduce, su scala inferiore, l'opera della creazione<sup>10</sup>.

### *La proliferazione semantica e il compito infinito dell'ermeneutica romantica*

Nell'estetica e nella teoria dell'arte primo-romantiche, la traduzione occupa un posto di assoluto rilievo. Mentre i classici della letteratura europea, da Shakespeare a Dante a Calderón a Petrarca, arrivano tradotti al pubblico tedesco grazie all'intuito fine e sicuro di August Wilhelm Schlegel, la traduzione subisce un'estensione concettuale,

<sup>9</sup> Walter Benjamin, per esempio, riprende, specie nel saggio giovanile *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, concetti hamanniani. Si veda *infra*.

<sup>10</sup> All'interno dell'amplessimo spettro della *Goethezeit*, si tralasciano qui, per necessità di sintesi, molti contributi, tra cui quello dello stesso Goethe, con la suddivisione nei tre tipi di traduzione contenuta nelle *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans* (Note e trattati sul Divan occidentale-orientale, 1819). Il terzo tipo, il più elevato, è quello in cui si aspira a rendere la traduzione identica all'originale: la traduzione non vuole contrapporsi all'originale ma collocarsi al suo posto, restituendone le particolarità del ritmo, del metro e della prosa. Una traduzione come questa, così Goethe, incontra inizialmente grande resistenza poiché il traduttore, per preservare il testo di partenza, deve sovente rinunciare alle particolarità della propria lingua, dando vita a qualcosa di totalmente nuovo a cui il gusto del pubblico deve per gradi adattarsi di modo che l'estraneo diventi consueto, l'ignoto noto.

acquisendo ampiezza filosofica<sup>11</sup>. Sono gli stessi atti comunicativi, non importa se orali o scritti, a essere considerati, *in primis* dallo stesso August Wilhelm Schlegel, atti di traduzione. Di più, in raccordo con le posizioni già espresse sullo scorcio dell'Illuminismo da Hamann e Herder, la traduzione deve essere poetica, salvando il più possibile non solo il significato ma anche la forma del testo originale. Per Friedrich Schlegel, tra i fondatori e forse il maggior teorico del primo Romanticismo tedesco, la traduzione è integralmente parte dell'enciclopedico, irraggiungibile progetto, formulato nel celebre frammento 116 della rivista «Athenäum», di una «progressive Universalpoesie» («poesia universale e progressiva»). Di questo progetto la traduzione conferma, attraverso l'infinita e asintotica approssimazione all'originale che le è connaturata, il carattere di eterno divenire e necessaria incompiutezza. Con la filologia, essa divide, per i teorici del Romanticismo, l'esattezza e la scientificità, portando in dote un plusvalore artistico. La traduzione è coinvolta nell'utopia romantica, partecipe di quella "realtà aumentata" e potenziata che pone sempre, in un movimento insieme idealisticamente trascendentale e autoriflessivo, a proprio oggetto l'inseguimento di mete a prima vista tangibili ma da ultimo sempre sfuggenti, diventando, in fondo, un discorso che ricade su di sé. Un desiderio del desiderio, una poesia della poesia, una traduzione della traduzione. In una parola, una semiosi illimitata. Su questo doppio piano, essendo il linguaggio già di per sé una traduzione poetica e creativa della realtà e la poesia una rappresentazione metaforica del mondo, la traduzione letteraria diventa a sua volta – secondo la lezione della *Kunstlehre* (*Dottrina dell'arte*, 1801-1802) di August Wilhelm Schlegel, in accezione autoriflessiva e metalinguistica – «poesia della poesia»<sup>12</sup>. Analogamente, con le parole di Novalis nella famosa raccolta di aforismi intitolata *Blüthenstaub* (*Polline*, 1798), il traduttore letterario è «poeta del poeta»<sup>13</sup>. Su questa linea, secondo la

<sup>11</sup> Sulla traduzione nel Romanticismo tedesco, si veda P.E. KOFLER, *La sostituzione negata: metafora e traduzione nel romanticismo tedesco*, in *Il viaggio della traduzione*, Atti del convegno, Firenze 13-16 giugno 2006, a c. di M.G. Profeti, Firenze, Firenze University Press, 2006, pp. 3-13, e A. Nicoletti, *Übersetzung als Auslegung in Goethes West-östlichem Divan im Kontext frühromantischer Übersetzungstheorie und Hermeneutik*, Tübingen – Basel, A. Francke Verlag, 2002.

<sup>12</sup> A.W. SCHLEGEL, *Kritische Schriften und Briefe*, Bd. 2, hrsg. v. E. Lohner, Stuttgart, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, 1963, p. 226.

<sup>13</sup> NOVALIS, *Polline, Athenaeum [1798-1800]*, a c. di G. Cusatelli, E. Agazzi, D. Mazza, Milano, Bompiani, 2009, pp. 49-72 [frammento 68].

brillante interpretazione di Peter Kofler<sup>14</sup>, la traduzione in epoca romantica smette di essere retta dalla logica della sostituzione delle parole di partenza con parole equivalenti nella lingua d'arrivo ma è intesa, in chiave metaforica, come continuo atto ermeneutico che schiude su prospettive di polivalenza e proliferazione semantica.

Il carattere di slittamento (*Verschiebung*) proprio della metafora, lo spostamento di un termine da un dominio all'altro con la risemantizzazione che induce, investono dunque la teoresi romantica. Parallelamente la traduzione, intesa in chiave di metafora, determina lo spostamento di un testo da un'episteme culturale a un'altra e produce un effetto paragonabile allo straniamento metaforico, alterando la struttura e ampliando le possibilità espressive nella lingua di esito. Come la metafora, per essere viva e operante, deve mostrare la propria origine, così la traduzione romantica deve essere retrospettiva, orientata all'avantesto, a recuperare quei tratti dell'originale che possono provocare effetti di straniamento – persino di oscurità, ma di un'oscurità produttiva – nella lingua ricevente: «E se la metafora, in quanto predicazione insostituibile, produce un plusvalore semantico, un sapere nuovo o addirittura una realtà prima inesistente, anche alla traduzione deve essere attribuita una funzione cognitiva, epistemologica, perfino demiurgica»<sup>15</sup>.

Al progetto solare di una traducibilità totale, che aveva retto il pensiero dell'illuminismo, si sostituisce, in epoca romantica un principio di costitutiva oscurità, di frammentazione e di sostanziale intraducibilità che però apre la strada a nuove possibilità di significazione, richiamando alla memoria la forma dell'originale, rispecchiata nel testo tradotto. Da qui l'idea, centrale nell'ermeneutica romantica, che il tradurre, ancora di più l'intendere, non siano mai garantiti dall'inizio, ma fondati nel compito infinito del continuare a comprendere, del comprendere sempre diversamente. All'origine di ogni atto ermeneutico vi sono dunque, come punto originario, la non comprensione e l'estraneità; la conoscenza muove dal fraintendimento, dalla possibile oscurità di un testo che va assunto e rispettato nel suo porsi. Che va lasciato oscuro, se quella è l'intenzione di chi quel testo produce. Anteposti all'analisi scientifico-oggettivante-grammaticale sono il metodo soggettivo-comparativo-divinatorio, l'attenzione volta al soggetto

<sup>14</sup> KOFLER, *La sostituzione negata: metafora e traduzione nel romanticismo tedesco*, cit., p. 5.

<sup>15</sup> Ivi, p. 4.

creatore, l'analisi che va alla sorgente, all'insieme dei vissuti – pensieri, sentimenti, intenzioni – da cui scaturisce la scrittura, l'empatia e l'immedesimazione (*Einfühlung*) nel testo. In breve, il sapere dell'identità proviene e dipende dal riconoscimento della differenza. Ogni interprete deve necessariamente passare attraverso la costituzione altra, estranea e straniera del testo per creare nuovo senso e nuovo discorso. Questo il tragitto dell'ermeneutica romantica, dalla sua canonizzazione in Schleiermacher fino alla sua filiazione ultima in Dilthey, sullo scorcio dell'Ottocento<sup>16</sup>.

### *Schleiermacher e i diversi modi del tradurre*

Nel famoso discorso, preparato in tre giorni e presentato il 24 giugno 1813 presso la classe filosofica della Königliche Akademie der Wissenschaften di Berlino, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens (Sui diversi metodi del tradurre)*<sup>17</sup>, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, a sua volta traduttore di Platone, propone due tipi di approccio a un testo in lingua straniera, due approcci posti su direzioni contrarie: «O il traduttore lascia lo scrittore il più possibile in pace e muove il lettore incontro a lui o lascia il lettore il più possibile in pace e muove lo scrittore incontro a lui»<sup>18</sup>. Chi sceglie il secondo metodo, sposta l'autore verso un lettore che, senza troppo sforzo, potrà godere di un testo

<sup>16</sup> Impossibile non rimandare, in questa sede, allo splendido studio di Antoine BERMAN *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984, trad. it. di G. Giometti, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Macerata, Quodlibet, 2017. Per Berman, che in queste pagine elabora una vera e propria teoria moderna della traduzione *sub specie philosophica*, la prospettiva sulla traduzione è quella che, meglio di altre, sonda la tradizione culturale tedesca perché implica, da sempre, il rapporto, tanto profondo quanto tormentato nella cultura tedesca, con ciò che è "estraneo", straniero e, in generale, con l'alterità.

<sup>17</sup> Il discorso è poi ripetuto il 3 di luglio in seduta plenaria della Akademie der Wissenschaften.

<sup>18</sup> F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, in *Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften Berlin aus den Jahren 1812/13*, poi in *Sämmtliche Werke*, 3. Abtheilung: *Zur Philosophie*, Bd. 2, Berlin, G. Reimer, 1838, p. 218. Si vedano a questo proposito, *Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation*, ed. by L. Cercel, A. Șerban, Berlin – Boston, de Gruyter, 2015. Dove non diversamente specificato, le traduzioni sono di chi scrive.

limpido, un testo senza asperità ma fundamentalmente diverso dall'originale; chi sceglie il primo, al contrario, muove dalla propria lingua e dal proprio tempo incontro a un'altra lingua e a un altro tempo, accollandosi il rischio dell'estraniamento, dell'incomprensibilità, rischio fecondo se è vero il principio euristico secondo cui, per Schleiermacher, ogni attività ermeneutica muove dal fraintendimento.

All'inizio del discorso, l'autore opera un'altra distinzione categoriale, fertilissima per le successive teorizzazioni. La linea è tracciata tra i concetti di «Dolmetschen» e «Uebersetzen», differenti per Schleiermacher su un piano tematico e linguistico: il primo è un tradurre fattuale, inteso a uno scopo concreto, rispondente a meccanismi di «carattere aritmetico o geometrico»<sup>19</sup>, o più genericamente quantitativo. Un tradurre che non ha bisogno di far vibrare le corde del testo originale, ma che serve solamente a restituire, in modo quasi meccanico, «per legge e abitudine»<sup>20</sup>, un contenuto informativo tramite una serie fissa, spesso preimpostata, di vocaboli. In questi testi, soprattutto di carattere commerciale, l'autore, per così dire, retrocede, è semplice «organo»<sup>21</sup>, veicolo di un'informazione empirica, funzione di un «oggetto»<sup>22</sup> che, invece, occupa il centro della descrizione. All'opposto, in un testo diverso, di carattere artistico-letterario<sup>23</sup>, è l'autore ad agire come filtro dell'informazione, a porre sull'oggetto il proprio segno, la propria «maniera caratteristica»<sup>24</sup> e, in un caso come questo, chi traduce deve dare a questa impronta il massimo risalto: «l'Uebersetzer<sup>25</sup> deve applicare al proprio lavoro altre forze e abilità, deve avere con il

<sup>19</sup> SCHLEIERMACHER, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, cit., p. 211.

<sup>20</sup> Ivi, p. 212.

<sup>21</sup> «Organ» è termine impiegato dallo stesso Schleiermacher per definire l'autore di un testo di carattere commerciale, *ibidem*.

<sup>22</sup> «Gegenstand» è, di nuovo, termine utilizzato da Schleiermacher, *ibidem*.

<sup>23</sup> Schleiermacher annovera in questa categoria anche il testo scientifico.

<sup>24</sup> SCHLEIERMACHER, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, cit., p. 210.

<sup>25</sup> Si preferisce lasciare intradotti i due termini per non darne una connotazione imprecisa, lontana dal senso voluto da Schleiermacher che in essi vede differenti modi del tradurre, non attività legate all'oralità e alla scrittura. Nel tedesco corrente, il verbo «dolmetschen» è infatti legato all'interpretariato, mentre «übersetzen» designa la traduzione, letteraria e no.

suo scrittore e con la sua lingua una familiarità diversa da quella del Dolmetscher»<sup>26</sup>.

### *Franz Rosenzweig e la costruzione ciclopica*

L'idea protoromantica e romantica della traduzione, che conserva l'estraneità del prototesto e fa emergere, attraverso la tensione e persino la forzatura del mezzo linguistico, nuove possibilità nel testo di esito, con effetti di ampliamento ed estensione della lingua, filtra spesso senza mediazioni in alcuni luoghi nodali del pensiero novecentesco che la recupera in modulazioni nuove, senza mai tuttavia offuscarne la provenienza. Nell'impossibilità di campionare ogni filiazione, si portano qui alcuni esempi, a partire da Franz Rosenzweig, tra i più importanti pensatori dell'ebraismo tedesco in epoca post-assimilatoria, che della traduzione farà una tra le espressioni maggiori nella sua attività intellettuale.

Dopo gli esordi nei primi anni Venti, rivolti alla traduzione dall'ebraico in tedesco di devozioni domestiche e improntati a un metodo più classico, intorno al 1925 si impone un'idea diversa, coincidente con il lavoro al canzoniere di Yehudah ha-Lewi, che Rosenzweig tradurrà dall'ebraico medievale sefardita al tedesco e pubblicherà, in una prima versione, nel 1924<sup>27</sup>. Questo lavoro rivela un mutato atteggiamento verso la traduzione, attinto a modelli d'età romantica, formulato nelle sue linee teoriche e applicato con conseguenza nella prassi. Testo-guida in questo nuovo orizzonte ermeneutico è la postfazione del 1924 agli inni e alle poesie di ha-Lewi<sup>28</sup>.

In queste pagine, a illustrazione e giustificazione di un metodo deciso e risoluto, spesso azzardato, Rosenzweig opera una separazione netta tra due modi di affrontare il testo altrui, il semplice «rifare» e il vero «tradurre». Tra il *Nachdichten* e lo *Übersetzen* corre un solco che determina anche un diverso risultato: l'adattamento, la rielaborazione

<sup>26</sup> SCHLEIERMACHER, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, cit., p. 210.

<sup>27</sup> F. ROSENZWEIG, *Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi, deutsch. Mit einem Nachwort und mit Anmerkungen*, Konstanz, Oskar Wöhrle, 1924. La versione di tre anni successiva del *corpus* lirico di Ha-Levi comprenderà trentadue componimenti in più, *Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi*, Berlin, Lambert Schneider, 1927.

<sup>28</sup> *Supra*, nota 27.

## I castelli di Yale

del testo di partenza da un lato, dall'altro l'incontro, la comunicazione autentica tra due lingue, il travaso di una nell'altra. Già l'inizio della postfazione pone il lettore di fronte al concetto rosenzweighiano di traduzione:

Jehuda Halevi fu un grande poeta ebreo in lingua ebraica. La piccola scelta che presentiamo cerca di darne un'idea al lettore tedesco. Dunque non era mio obiettivo portare il lettore a credere che Jehuda Halevi abbia poetato in lingua tedesca, e nemmeno che abbia composto inni ecclesiastici cristiani, né che sia un poeta di oggi [...]. Al contrario, queste mie traduzioni non vogliono essere altro che traduzioni. Esse vogliono che neppure per un istante il lettore resti immemore che non sta leggendo poesie mie, bensì poemi di Jehuda Halevi e che Jehuda Halevi non è un poeta tedesco e non è nostro contemporaneo. In una parola: la presente traduzione non è un rifacimento poetico [...]. A fondamento stava la mia intenzione di tradurre alla lettera, e, per quasi cinque sestetti dei versi che qui si presentano, è possibile che mi sia riuscito<sup>29</sup>.

L'autore – la sua lingua, il suo tratto idiosincratco, la sua epoca distante da quella a cui giunge tradotto – devono risaltare sopra ogni possibile diluizione nel presente. Sopra ogni attenuazione per ragioni di più facile accessibilità, di fruizione più ampia. Massimo rispetto, dunque, e massima considerazione per la fisionomia del testo di partenza. Anche a costo di sacrificare comprensibilità e trasparenza nella lingua d'arrivo. Di rendere scabro e difficilmente percorribile il testo tradotto. Estraneo addirittura, anche a un orecchio tedesco. Ponendosi in modo così volitivo e radicale di fronte al tradurre, Rosenzweig richiama, precisamente, i concetti espressi da Schleiermacher a Berlino. Nel doppio orientamento esposto da Schleiermacher all'Accademia reale prussiana<sup>30</sup>, è contenuta, intera, la biforcazione tra rifacimento (*Nachdichtung*) e traduzione (*Übersetzung*) che Rosenzweig espone, più di cento anni dopo, a corredo dei testi di ha-Lewi. Anche per Rosenzweig, lo scrittore deve essere lasciato in pace, mentre è il lettore a dover essere portato alla fonte per le vie di una traduzione

<sup>29</sup> F. ROSENZWEIG, *Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi*, in F. ROSENZWEIG, *Die Schrift – Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, Königstein /Ts., Jüdischer Verlag, 1984, trad. it. di G. Bonola, *Postfazione agli inni e poemi di Jehudah Halevy*, in *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Roma, Città Nuova, 1991, p. 145.

<sup>30</sup> *Supra*, nota 18.

sommamente fedele e il più possibile letterale. È infatti la lingua di esito, il tedesco in questo caso, a dover essere condotto incontro all'ebraico medievale di Yehudah ha-Lewi e Rosenzweig, coerentemente a questo assunto, rifiuta ogni «tedeschizzazione di ciò che è straniero»<sup>31</sup> e pone a presupposto di qualsiasi atto traduttivo un lavoro deciso alla radice del tedesco. «Riprodurre il tono straniero nella sua estraneità, quindi non germanizzare ciò che è straniero, ma rendere straniero ciò che è tedesco»<sup>32</sup>: A guidare il traduttore non è, quindi, la ricerca continua di espressioni che, in linea con la norma grammaticale e sintattica, possano dare giusta corrispondenza al verso ebraico, ma piuttosto un'appropriazione fotografica, mimetica, dell'ebraico stesso, riversato, in ogni suo tratto, dentro il contenitore della lingua tedesca. Che per adattarsi a una forma linguistica estranea, per riceverla in sé, deve tendere, torcere le proprie strutture fino a esserne quasi sfigurata. È questo tratto metamorfico che distingue il vero *Übersetzen* da un qualsiasi altro esercizio traspositivo, sia esso rifacimento, parafrasi o libera traduzione.

Alla traduzione, Rosenzweig nega ogni strumentalità comunicativa; in questo senso, anche l'opposizione schleiermacheriana tra traduzione tecnico-veicolare e traduzione artistico-letteraria passa, quasi inalterata, nella postfazione di Rosenzweig, che distingue con chiarezza il tradurre per fini pratici da un tradurre più alto, in cui si veda la persona, in cui emerga il tratto inconfondibile di chi scrive:

Il compito del tradurre è [...] totalmente frainteso, se viene visto nel rendere tedesco ciò che è straniero. Una germanizzazione in questo senso la richiedo se, essendo commerciante, ricevo un'ordinazione dalla Turchia e la invio all'ufficio traduzioni della ditta. Già per la lettera di un amico turco la traduzione dell'ufficio non mi sarebbe più sufficiente. Perché? Perché, poniamo, non sarebbe abbastanza accurata? [...] Tedesca quanto basta lo diventerà. Ma non... turca quanto basta. Non udrò più l'uomo, il suo tono, la sua opinione, il pulsare del suo cuore<sup>33</sup>.

Per questo, per evitare di spersonalizzare il testo, il vero traduttore – attento a coglierne le sfumature più riposte, a riprodurre la voce dell'autore – deve andare, con la propria lingua, verso l'altra, senza preclusioni. Mettendo in conto ogni tipo di azzardo, ogni tipo di

<sup>31</sup> Rosenzweig, *Postfazione agli inni e poemi di Yehudah Halevy*, cit., p. 145.

<sup>32</sup> Ivi, p. 147.

<sup>33</sup> Ivi, p. 147.

torsione, anche il cambio totale della fisionomia linguistica. Cedendo, se occorre, ogni tratto di comprensibilità: «Il traduttore si fa portavoce della voce straniera, che egli rende percepibile oltre l'abisso dello spazio o del tempo. Se la voce straniera ha qualcosa da dire, allora la lingua, dopo, deve di necessità apparire diversa da prima. Questo risultato è il criterio per riconoscere se il lavoro del traduttore è stato eseguito a dovere»<sup>34</sup>.

Non si esaurisce con Schleiermacher, tuttavia, l'eredità ottocentesca che Rosenzweig raccoglie e rielabora. È al cuore della filosofia del linguaggio tra Sette e Ottocento, d'epoca tardoilluministica, protoromantica e romantica, che attinge l'intero *Sprachdenken* rosenzweighiano. E i riferimenti sono, di volta in volta, Wilhelm von Humboldt, Herder, Hamann, Schelling, Jakob Grimm. Si tratta di quel pensiero che, attingendo a un retroterra ebraico – la *nominatio rerum* adamitica, il metodo midrashico e il pensiero cabbalistico – pone alla base del linguaggio una consustanzialità fondamentale tra nomi e cose. Il nome, nella sua origine divina, lungi dal rappresentare una designazione convenzionale, cattura l'essenza della cosa, ne rivela la sostanzialità. Alle spalle del nome si apre la strada che conduce alla realtà ultima e fondamentale. Questa prospettiva sul linguaggio ruota dunque intorno a un cardine ontologico e si definisce come squarcio sull'essenza. A questo fondamento si aggancia l'idea di una lingua unica, una lingua universale, paradisiaca, prebabelica, forse la lingua di Dio, da cui si dipartono tutte le lingue diverse che però, a ritroso, possono nuovamente essere ricondotte a unità. A monte di tutte le differenze, le varie lingue convergono in una sola radice e qui, intorno a quest'origine, si rivela la struttura comune. Non c'è dunque tratto di qualsiasi lingua che non sia presente, latente o manifesto, in tutte le altre. Quest'idea di comunanza essenziale, che, proveniente dal *De Vulgari Eloquentia* dantesco, filtra nel pensiero di Wilhelm von Humboldt e viene recuperata, in affioramenti novecenteschi, da Rosenzweig, Benjamin e Heidegger<sup>35</sup>, mette in contatto tutte le lingue e

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Proprio sulla traduzione, pochi decenni dopo Benjamin e Rosenzweig, lo stesso Heidegger formulerà pensieri comuni, soprattutto sulla traduzione intesa come *über-setzen*, «portare dall'altra parte», innestare lo spirito della lingua di partenza in quella di arrivo. Come Rosenzweig aveva criticato la traduzione della tragedia greca di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, nella sua tendenza, a suo dire, semplificante e attualizzante, così Heidegger criticherà la traduzione dei filosofi presocratici di Hermann Diels.

apre su una prospettiva, fortemente messianica, di comprensione universale, di redenzione attraverso il linguaggio.

A questo nucleo comune deve approssimarsi ogni traduttore, permettendo il passaggio continuo da una lingua all'altra, nella consapevolezza che il suo tentativo non potrà che rimanere, appunto, un'approssimazione. Un'operazione, però, che giungerà tanto più vicina a questo nucleo quanto più chi traduce si farà portatore di un'idea di "traduzione totale", concomitante a quella formulata da Rosenzweig nella postfazione a Yehudah ha-Lewi.

La traduzione del canzoniere di Yehudah ha-Levi, e il suo tentativo di restituire in tedesco «la costruzione ciclopica dell'ebraico»<sup>36</sup> è il preludio alla traduzione integrale della Bibbia ebraica in tedesco, meglio nota come *Verdeutschung der Schrift*, che Franz Rosenzweig avvierà nel 1925 con Martin Buber e che sarà portata a conclusione, dal solo Buber, quasi quarant'anni più tardi. Lo stesso bagaglio concettuale verrà dunque recuperato, interamente, all'avvio della traduzione biblica e ne determinerà il corso, rivelando il medesimo retroterra.

È un'identica idea di lingua a fare da presupposto a questa traduzione della Bibbia, che mira a una riappropriazione totale dell'aspetto ebraico del testo. Difficile trovare una traduzione della Scrittura che, al pari della versione di Buber e Rosenzweig, riveli una fedeltà così illimitata all'originale ebraico. I due traduttori dimostrano infatti una straordinaria capacità di cogliere le più minute sfumature della morfologia, della sintassi e del lessico biblici, per poi riversarle nel tedesco. Per corrispondere a questa domanda di originarietà, la lingua tedesca deve essere manipolata, resa quasi altra da sé, forzata allo scontro con i propri vincoli. Il colore originario della parola ebraica va cercato e, fin dove è possibile, riprodotto nel tedesco<sup>37</sup>. Creatività e novità della traduzione vanno dunque, per Rosenzweig, in direzione contraria rispetto alla comprensibilità, attivando, però, zone di ulteriorità, di potenzialità – dunque di rinnovamento e di trasformazione – nella lingua a cui la traduzione è destinata.

<sup>36</sup> ROSENZWEIG, *Postfazione agli inni e poemi di Yehudah Halevy*, cit., p. 149.

<sup>37</sup> Sulla traduzione della Bibbia di Franz Rosenzweig e Martin Buber, si veda M. DE VILLA, *Una Bibbia tedesca*, Venezia, Editrice Cafoscarina, 2012.

Walter Benjamin da Sulla lingua in generale al Compito del traduttore

In Walter Benjamin, la confluenza tra pensiero romantico sul linguaggio e pensiero mistico-cabbalistico è più evidente che altrove. Interesato alla traduzione fin dal 1916 – anno in cui redige l'impervio saggio *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo)<sup>38</sup>, dove la questione del passaggio da lingua a lingua è toccata fuggevolmente – al tema dedicherà, interamente, lo scritto del 1921, noto con il titolo *Die Aufgabe des Übersetzers* (Il compito del traduttore), delineandovi un modello teorico estremo<sup>39</sup>.

Nel saggio giovanile del 1916, Benjamin aveva descritto la lingua pura e autentica – la lingua nominale, comunicata da Dio ad Adamo – come priva di ogni veicolarietà, mediazione e intenzionalità. Con la sua idea di lingua originaria (*Ursprache*) – concetto a mezza via tra il romantico e il cabbalistico, in cui parola e cosa sono consustanziali – Benjamin aveva, già a quest'altezza, tagliato i ponti con la discorsività logico-razionale, con la strumentalità della lingua e, in modo ancora più radicale, con la significazione. Già nel 1916, dunque, la scrittura di Benjamin mostra i germi di un discorso che, tra i nuclei principali, include la revoca della sequenza razionale, la slegatura dal nesso logico, il declino della sintassi. E già nel 1916, in linea consequenziale, Benjamin si sofferma sul concetto di traduzione: la *nominatio rerum* adamitica trasportata, per Benjamin, un'entità muta verso la sua configurazione

<sup>38</sup> Il saggio è di pubblicazione tarda, nell'edizione in due volumi di scritti benjaminiani a c. di Theodor e Gretel Adorno, W. BENJAMIN, *Schriften*, 2 voll., vol. II, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1955, pp. 401-419, poi W. BENJAMIN, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, *Aufsätze, Essays, Vorträge*, hrsg. v. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, pp. 140-157, trad. it. di R. Solmi, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in W. BENJAMIN, *Opere complete*, vol. 1, *Scritti 1906-1922*, a c. di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2008, pp. 281-295. Il paragrafo che segue riprende, adattandolo al contesto, il contenuto di un mio testo recente, M. DE VILLA, *Dalla lingua di Adamo alla lingua pura: la riflessione del primo Benjamin sul parlare umano e sulla traduzione*, in *Lingue naturali, lingue inventate*, Atti della Giornata di studi, Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, 29 novembre 2019, a c. di S. Baggio, P. Taravacci, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2020, pp. 71-96.

<sup>39</sup> W. BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, vol. IV.1, *Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*, hrsg. v. T. Rexroth, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972, pp. 9-21, trad. it. di R. Solmi, *Il compito del traduttore*, in W. BENJAMIN, *Opere complete*, I. *Scritti 1906-1922*, cit., pp. 9-21.

sonora. È, letteralmente, una traduzione. Una traduzione del muto nel sonoro, di ciò che è senza nome nel nominato<sup>40</sup>. Per atto di traduzione, dunque, l'uomo riceve da Dio la lingua muta e innominale delle cose e la trasla in suono, in lingua nominale: «La lingua delle cose può passare nella lingua della conoscenza e del nome solo in traduzione»<sup>41</sup>. Insieme alla polverizzazione delle lingue, la caduta della torre di Babele darà poi luogo a una pluralità di traduzioni, tante quante le lingue: «Tante traduzioni, tante lingue, non appena l'uomo sia caduto dallo stato paradisiaco che conosceva una lingua sola»<sup>42</sup>. Il passaggio dalla lingua muta alla lingua edenica e nominale è dunque una trasformazione e un mutamento delle forme. In una parola, una metamorfosi. E infatti, per Benjamin, la traduzione schiude «spazi continui di trasformazione»<sup>43</sup>.

Intorno a questa capacità trasformativo-metamorfica che la traduzione, se intesa correttamente, può dispiegare, Benjamin svolgerà tutto il discorso cinque anni dopo, nel *Compito del traduttore*, che esplora il concetto fino agli estremi confini in una prospettiva che non è più solo intralinguistica ma interlinguistica, e dove il valore metamorfico della traduzione, il suo inserirsi in una dinamica messianica con funzione di anticipo e approssimazione redentiva, è chiaramente a fuoco. Nel 1923, alla versione tedesca dei *Tableaux parisiens* di Baudelaire, Benjamin fa precedere un'introduzione cui dà titolo *Die Aufgabe des Übersetzers* (Il Compito del traduttore), composta già due anni prima<sup>44</sup>.

Sulla scorta degli scritti di Wilhelm von Humboldt di cui si propone un'antologia mai peraltro realizzata, anche Benjamin, si è detto, sviluppa la nozione – cabbalistica sul versante ebraico, protoromantica e romantica su quello tedesco<sup>45</sup> – della *Ursprache*, la lingua originaria,

<sup>40</sup> In *Sulla Lingua*, Benjamin invita a considerare la traduzione non solo come dinamica interlinguistica, ma anche come processo intralinguistico, come struttura profonda e fondativa della lingua: «È necessario fondare il concetto di traduzione nello strato più profondo della teoria linguistica, poiché esso è di portata troppo ampia e grave per poter essere trattato in qualunque rispetto a posteriori (come a volte si pensa)», BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, cit., p. 290.

<sup>41</sup> Ivi, p. 291.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Supra*, nota 39.

<sup>45</sup> Il concetto cabbalistico di lingua primordiale (*Ursprache*), specie in rapporto all'ebraico come «lingua pura» (*reine Sprache*), sarà poi ripreso durante il XIX

sovraindividuale e metastorica, di cui la traduzione, se intesa nel giusto modo, può provare a recuperare un riflesso.

Nel saggio di Benjamin sulla traduzione, il termine *Ursprache* non compare: qui l'autore parla diffusamente di *reine Sprache*, «lingua pura», ma il riferimento è sempre alla lingua nominale e adamitica dove parole e cose sono coesenziali, della quale aveva già detto cinque anni prima. Nel *Compito del traduttore*, Benjamin sostiene infatti che «tutta l'affinità sovrastorica delle lingue si fonda sull'intenzione che è alla base di ogni lingua presa come un tutto – un'intenzione tuttavia che nessuna lingua singola può raggiungere in sé ma che è realizzata dalla totalità delle loro intenzioni reciprocamente complementari: la lingua pura»<sup>46</sup>.

La traduzione – affiancando le lingue pur nella consapevolezza della loro fondamentale e radicale estraneità – è per Benjamin un tentativo di accostamento alla lingua pura e primigenia. Un tentativo di armonia e di riparazione della frattura linguistica, dove lo scorcio messianico è in piena luce. Un tentativo che solo una traduzione letterale, non libera, può avviare, e dove il tratto più evidente è il travaso, per quanto possibile, dei tratti morfologici, sintattici, lessicali della lingua straniera nel testo di arrivo, con l'avvio, un'altra volta, di procedimenti metamorfici nella lingua di esito.

secolo, in convergenza e confluenza con la filosofia e l'estetica del primo romanticismo tedesco e dell'idealismo, soprattutto da Franz Xaver von Baader e da Franz Joseph Molitor i cui interessi saranno diretti alla teosofia, al misticismo cristiano e alla *qabbalah* ebraica nel tentativo di congiungere, con legame diretto, il cristianesimo e la *qabbalah* sulla traccia di una forma più alta di conoscenza, di una superiore armonia derivante dalla sintesi. Insieme alle discussioni e allo scambio intellettuale con l'amico Gershom Scholem, l'*opus magnum* di Molitor – la *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* (Münster, Theissing, 1827–1834-1839-1855) in quattro volumi e mai completato – è la fonte da cui Benjamin trae le sue nozioni sulla tradizione, la teologia e il misticismo ebraico, e il bacino da cui attinge il concetto di *reine Sprache*. Si vedano a riguardo *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, ed. by K.E. Grözinger, J. Dan, Berlin – New York, De Gruyter, 1995; A. KILCHER, *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit*, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 1998; *Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope*, hrsg. v. E. Goodman-Thau, G. Mattenklott, Ch. Schulte, Tübingen, Max Niemeyer, 1999; B. MERTENS, *Das Denken der Lehre: Walter Benjamin, Franz Molitor and the Jewish Tradition*, tesi di dottorato discussa presso la University of Nottingham, 2001.

<sup>46</sup> BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 504.

Per adattarsi a una forma linguistica estranea, per riceverla in sé, questa dovrà infatti necessariamente torcere le proprie strutture e tendersi sino a esserne quasi disfigurata. Oltre la comunicazione, ormai è chiaro, rimane in ogni lingua «qualcosa di ultimo e decisivo»<sup>47</sup>. C'è dunque, al fondo di ogni lingua, qualcosa di non trasmissibile a parole. È questa l'essenza ultima, il nucleo della lingua pura. Un nucleo nascosto e frammentario, costretto nelle maglie delle singole lingue, che solo la traduzione, muovendosi tra di esse, può sprigionare: «Riottenere – nel movimento linguistico – foggiate la pura lingua, è il grande ed unico potere della traduzione [...] Redimere nella propria quella pura lingua che è racchiusa in un'altra; o prigioniera nell'opera, liberarla nella traduzione – è questo il compito del traduttore»<sup>48</sup>.

La missione del tradurre e il compito del traduttore sono dunque intesi a far maturare nella lingua in cui si traduce la quota e il gradiente di incomprensibilità, di inespressività o di assenza di significato che sono il contrassegno della lingua pura e che sono contenuti nella lingua di partenza – lingua altra ed estranea per definizione, da riversare il più possibile nella lingua di esito. L'autentica traduzione, sostiene Benjamin, è dunque trasparente, ma non nel senso della linearità, della comprensibilità e della chiarezza delle strutture. È anzi più opacizzante che cristallina e la sua trasparenza è piuttosto il tentativo di non coprire l'originale, di non fargli ombra, lasciando cadere sulla lingua di esito la luce della pura lingua, o perlomeno qualche suo raggio obliquo o, con lessico cabalistico, qualche scintilla.

Intesa in questo senso, la traduzione sarà dunque estrema, il più possibile letterale, non dovrà procedere per compromessi, adattamenti, adeguamenti in nome di una più facile comprensibilità. Sulla medesima linea, Benjamin propone un letteralismo che misura l'efficacia della traduzione sulla sua capacità, in nome della lingua pura, di frantumare la lingua di esito, spezzando vincoli e allargando confini, così da creare un'alterazione e una dissonanza necessarie proprio

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Ivi, p. 509. L'analogia idea di traduzione, da realizzarsi attraverso la resa assoluta e il più possibile letterale dell'originale, tanto da cambiare i connotati della lingua di esito, esposta, tre anni dopo la composizione del *Compito*, da Franz Rosenzweig nella postfazione alla traduzione del *corpus* poetico di Yehudah ha-Levi (*supra*, note 27-36) fa immaginare che Rosenzweig conoscesse il saggio benjaminiano, anche per il ricorrere plurimo, nel *Nachwort* ad ha-Levi, del medesimo sintagma-cardine «il compito del traduttore» (*Die Aufgabe des Übersetzers*), *supra*, nota 33.

perché intese a «far maturare nella traduzione il seme della pura lingua»<sup>49</sup> e, per questa via, a portare a compimento l'armonia, «la grande aspirazione all'integrazione linguistica»<sup>50</sup>.

La traduzione non può certo rivelare questo rapporto segreto di originaria comunione interlinguistica, ma può rappresentarlo realizzandolo «in forma embrionale o intensiva»<sup>51</sup>. L'embrionale comunanza linguistica, il convergere del molteplice nell'unica lingua primordiale, sono racchiusi da Benjamin nell'avverbio *keimhaft*, («in germe», «in boccio»), dove è nitida la componente messianica<sup>52</sup>. Il germoglio – insieme principale metafora della discendenza e della generazione, figura della massima concentrazione, dell'assoluta densità e della massima potenzialità di futuro – è da sempre, fin dalle profezie dell'avvento del Messia dalla linea davidica, l'immagine forse più potente della dinamica messianica<sup>53</sup>. Nella sintassi redentiva, l'aggettivo indica dunque il momento germinale, l'elemento in formazione, il preludio a un compimento ultimo, l'armonia *in statu nascendi*. Poco oltre, Benjamin impiegherà anche il termine *Keim* («germe», «germoglio», «embrione») <sup>54</sup>, per indicare l'accenno di armonia che la traduzione può abbozzare quando tenta di rappresentare, senza poterlo produrre *ex novo*, il rapporto intimo e segreto tra le lingue. Nella traduzione, per Benjamin, è dunque in chiara evidenza il tentativo di riparazione della frattura linguistica, la ricomposizione della lacerazione post-babelica, e il ripristino dell'accordo edenico.

Così intesa, la traduzione si realizza in modo intensivo, allusivo e anticipatorio<sup>55</sup>: il concetto di anticipo redentivo nell'oggi (*Vorweg-*

<sup>49</sup> Ivi, p. 507.

<sup>50</sup> Ivi, p. 508.

<sup>51</sup> Ivi, p. 502.

<sup>52</sup> Lo stesso Rosenzweig, a riprova della conoscenza del testo benjaminiano o comunque del sovrapporsi delle direttrici concettuali, aveva usato il medesimo avverbio nella postfazione ad ha-Lewi, a illustrazione dell'embrionale, sostanziale convergenza di tutte le lingue: «C'è soltanto Una lingua. Non c'è peculiarità linguistica di una lingua [...] che non si lasci attestare in ogni altra lingua almeno *in nuce* (*keimhaft*). Su questa essenziale unità di tutte le lingue, e sul comandamento, che su di essa riposa, della comprensione tra tutti gli uomini si fondano tanto la possibilità che il compito del tradurre, il suo “può”, “è concesso” e “deve”, ROSENZWEIG, *Postfazione agli inni e poemi di Yehudah Halevy*, cit., p. 148.

<sup>53</sup> *Isaia* 11,1: «Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici».

<sup>54</sup> BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 503.

<sup>55</sup> «Realizzazione intensiva, e cioè allusiva e anticipatoria», *ibidem*.

*nahme*) è, a sua volta, figura ricorrente del discorso messianico<sup>56</sup> e il legame intensivo, stabilito tra lingua e lingua dalla traduzione, può rimarginare la differenza linguistica e ripercorrere, a ritroso, il cammino verso l'unità originaria e perduta. Rasentando la lingua pura – «che più nulla intende e più nulla esprime», che è «parola priva di espressione»<sup>57</sup> – concetti che Benjamin aveva già impiegato nel 1916 per definire la lingua adamitica – la traduzione ideale, dunque sommamente letterale, estingue la linearità del contenuto ed elimina ogni intenzione comunicativa. La traduzione, dunque, ha tanto più valore e dignità quanto meno mira alla comunicazione. Anzi, se intesa come strumento redentivo e via alla comprensione universale, come anticipazione del tempo messianico, essa deve essere, quasi per paradosso, contraria alla comunicazione, deve liberarsi dal «senso greve ed estraneo»<sup>58</sup>. C'è dunque, nella traduzione ideale, un grado zero di comunicazione e un grado altissimo di armonia e di ricostituzione messianica per la via dell'anticipo redentivo. Privata del senso – è questo il risvolto estremo – la lingua procede inevitabilmente verso il suo annullamento, ma in questo modo può, forse, riunire i frantumi dispersi sotto la torre di Babele<sup>59</sup> e dirigersi ancora verso la compatta inespressività

<sup>56</sup> Rosenzweig, ad esempio, ne fa ampio uso nei suoi scritti, specie nella *Stella della redenzione*.

<sup>57</sup> «In questa pura lingua, che più nulla intende e più nulla esprime, ma come parola priva di espressione e creativa è l'inteso in tutte le lingue, ogni comunicazione, ogni significato e ogni intenzione pervengono a una sfera in cui sono destinati a estinguersi», BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 509.

<sup>58</sup> Ivi, p. 503.

<sup>59</sup> Nel saggio sul *Compito del traduttore*, Benjamin fa spesso uso dell'immagine, classicamente cabalistica, dei «cocchi di vaso» o dei «frantumi». Dopo aver accennato, in *Sulla lingua in generale*, alla costruzione della torre di Babele, alla sua distruzione e alla conseguente *confusio linguarum*, l'argomento benjaminiano, nel *Compito del traduttore*, si muove in contiguità con il dramma cosmico della rottura dei vasi, con chiari riferimenti alle figure cabalistiche dello *tzimtzum* (contrazione), dell'infrangersi dei vasi (*shevirat ha-kelim*) e della conseguente restaurazione messianica (*tiqqun ha-'olam*). Per una trattazione di queste figure, tipiche soprattutto della *qabbalah* di Yizchak Luria, si vedano G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 390-397 e 445-452; M. IDEL, *Mistici messianici*, trad. it. di F. Lelli, Milano, Adelphi, 2004; M. IDEL, *Qabbalah. Nuove prospettive*, nuova edizione riveduta e aggiornata, trad. it. di F. Lelli, Milano, Adelphi, 2010. Attraverso l'approccio mimetico e il rispecchiamento della lingua-sorgente nella lingua di esito, la traduzione autentica tende a cancellare la diversità interlinguistica lasciando intravedere una

e inintenzionalità<sup>60</sup> della lingua adamitica, riconducendo messianicamente, per atto di congiunzione proprio della traduzione, il molteplice linguistico all'uno.

In questa unione delle lingue, nel trascorrere dell'una nell'altra, non c'è dunque l'idea dell'ordine, della sintassi, della linearità trasparente. Piuttosto, a prevalere è di nuovo l'immagine di un disordine fertile e produttivo. Proprio per il tramite della connessione tra le lingue sulla traccia della perduta, primordiale unità, la traduzione che precorre e avvicina la redenzione passa necessariamente per uno spegnimento del nesso logico-causale e, come sempre nella dinamica redentiva, innesca processi germinativi e trasformativi nella lingua di arrivo.

Fino alla «fine messianica»<sup>61</sup> dell'evoluzione linguistica, la redenzione del significato attraverso l'armonia dei significanti rimarrà nascosta, ma nel presente potrà essere anticipata nella traduzione che, nel movimento interlinguistico, crea un riflesso della *reine Sprache* e che, di questa lingua pura, è la più stretta approssimazione. La vera traduzione è dunque un atto sintetico e metamorfico, la creazione di qualcosa di totalmente nuovo e, sulle prime, estraneo. Un rinnovamento per trasformazione che sovverte le categorie preparando o messianicamente anticipando nuove categorie di significato, dove lo

traccia della lingua prebabelica e contribuendo, metonimicamente, alla *restitutio ad integrum*, la ricomposizione della frattura primordiale.

<sup>60</sup> L'inespressivo e l'inintenzionale sono due categorie ricorrenti nel pensiero del primo Benjamin, con evidente curvatura messianica. Per quanto riguarda l'inespressivo, merita menzione il frammento giovanile del 1919 *Analogie und Verwandtschaft* (Analogia e affinità), in W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, vol. VI, *Fragmente vermischten Inhalts – Autobiographische Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, pp. 43-45, trad. it. di F. Boarini, *Analogia e affinità* in W. BENJAMIN, *Opere complete*, VIII. *Frammenti e Paralipomena*, a c. di H. Riediger, E. Ganni, Torino, Einaudi, 2014, pp. 39-41 – composto negli anni che separano i due saggi sulla lingua del 1916 e del 1921 – dove compare la categoria di *ausdruckslos* (inespressivo), che sarà centrale nel saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe, appena più tardo (W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, in W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, vol. I.1, *Abhandlungen*, hrsg. v. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, pp. 123-201, trad. it di R. Solmi, *Le affinità elettive di Goethe*, in W. BENJAMIN, *Opere complete*, I. *Scritti 1906-1922*, cit., pp. 523-589). Intorno all'inintenzionale (*intentionslos*) ci sono diverse annotazioni tra gli anni Dieci e Venti. Il rifiuto dell'*intentio*, del fine comunicativo, è consustanziale al primo pensiero linguistico di Benjamin, anche oltre i due saggi del 1916 e del 1921 fino al *Dramma barocco*.

<sup>61</sup> BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 505.

sfaldamento delle configurazioni preesistenti, l'improvviso irrompere del diverso e dell'incondizionato, il rovesciamento o l'inversione categoriale, la coesistenza dei contrari<sup>62</sup>, il momento palinogenetico – così come l'isotopia del ceppo e del germoglio – sono da sempre tratti della dinamica messianica.

Con Benjamin è dunque descritta, come necessità costitutiva ed esito teorico della traduzione, una lingua inusuale che, attraverso l'autentica congiunzione interlinguistica, sovverte l'ordine e la sintassi, giungendo ad affermarsi ai margini del silenzio e a spegnere la parola. In questo senso, la traduzione più fedele è quella che sconvolge il senso, lambisce la lingua pura e affretta la redenzione, conducendo però, «difilato all'inintelligibilità»<sup>63</sup> e al proprio annullamento. La traduzione rappresenterebbe dunque, per estensione semantica, l'inversione messianica della lingua<sup>64</sup>, il rovescio improvviso e inaspettato delle categorie sintattiche e semantiche. La redenzione presuppone un'estinzione del significato, e questa è tanto una necessità quanto un rischio. Nell'idea linguistica benjaminiana, in cui Adorno vedrà un «momento anticomunicativo» che «non conosce riguardi»<sup>65</sup>, la

<sup>62</sup> *Isaia* 11, 6-8: «Il lupo dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un fanciullo li guiderà. / La mucca e l'orsa pascoleranno insieme; si sdraieranno insieme i loro piccoli. Il leone si ciberà di paglia come il bue. / Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide; il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi».

<sup>63</sup> BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 508.

<sup>64</sup> L'inversione messianica (*messianische Umkehr/Inversion*), con il suo impiego tecnico-retorico del dispositivo del paradosso, è una delle categorie maggiormente impiegate da Benjamin per figurare l'irrompere di tempi nuovi o la loro preparazione, anche oltre questi primi scritti fin dentro alle *Tesi sul concetto di storia*. Sul concetto di inversione messianica in Benjamin e sull'intelaiatura paolina a monte di quest'idea, oltre che sulla disattivazione della funzione comunicativo-informativa del linguaggio (*katárgēsis*) si vedano i fondamentali studi di Giorgio Agamben (*Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000; *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007). Sull'inversione messianica in Benjamin, si veda inoltre L. ROSE, *Legge, linguaggio, crisi. Benjamin e Schollem lettori di Kafka*, «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», VIII, 2, 2014, pp. 278-291. Si vedano inoltre E. DUBBELS, *Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900-1933*, Berlin –New York, de Gruyter, 2011, pp. 133-141, e S. KHATIB, «Teleologie ohne Endzweck». *Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*, Marburg, Tectum Verlag, 2013.

<sup>65</sup> Th.W. ADORNO, *Über Walter Benjamin. Aufsätze, Artikel, Briefe*, hrsg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990, p. 46.

congiunzione insita nella traduzione è potenziata al massimo, fino a disgiungere i nessi logici e ad arrivare a un passo dal silenzio, addirittura a sconfinare oltre.

La lingua che Benjamin prospetta come esito della traduzione può essere dunque un dono salvifico ma insieme insidioso dal momento che, per anticipare la redenzione, essa deve diventare aspra, quasi intransitabile, non dicibile e non comprensibile. Esempio di questa via che conduce al non-senso sono, per Benjamin, le traduzioni del tardo Hölderlin, specie quelle da Sofocle, «esempi mostruosi di questa fedeltà alla lettera»<sup>66</sup>, dove il senso si inabissa all'affiorare del letteralismo. Ma nella rinuncia al senso c'è un risvolto ulteriore: «Le traduzioni da Sofocle», prosegue Benjamin, «furono l'ultima opera di Hölderlin. In esse il senso precipita di abisso in abisso, fino a rischiare di perdersi in profondità linguistiche senza fondo»<sup>67</sup>.

Come pura letterarietà e sconfinamento, priva di comunicazione e priva di senso, la traduzione procede inevitabilmente verso la non comprensione. Verso l'arresto, verso il proprio annullamento. Percorrendo questi spazi, essa corre «il pericolo terribile e originario di ogni traduzione: che le porte di una lingua così estesa e dominata si chiudano e chiudano il traduttore nel silenzio»<sup>68</sup>.

La lingua in Benjamin sarebbe dunque la felice e luminosa utopia redentiva di una liberazione dal gravame del senso, di un'emancipazione dalla comunicazione strumentale o, per ripetere la famosa definizione contenuta in *Sulla lingua in generale*, dalla «concezione borghese della lingua»<sup>69</sup>. Non fosse, questa, una condizione fragilissima, sempre a rischio di alterazioni e incrinature: il ritrarsi della parola, il rientrare del linguaggio in sé, la retroversione e la contrazione della lingua fino al suo totale estinguersi mostrano, oltre la luce di una nuova dicibilità, un risvolto nascosto e terribile.

La stessa *qabbalah*, mentre apre su prospettive messianiche di comprensione universale, sull'utopia di una lingua di nuovo trasparente, contempla altre possibilità, più oscure. Un ribellarsi delle parole all'uomo che George Steiner, chiudendo *After Babel*, accenna di scorcio e che pare essere il rovescio, la piega impreveduta, della ricerca di una lingua inversa, che lambisce il silenzio:

<sup>66</sup> BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 508.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, cit., p. 284.

La Cabala, dove il problema di Babele e della natura del linguaggio è esaminato con tanta insistenza, sa di un giorno di redenzione quando la traduzione non sarà più necessaria. Tutte le lingue umane saranno rientrate nell'immediatezza trasparente di quella parola primeva perduta, comune ad Adamo e a Dio [...] Ma la Cabala conosce anche una possibilità più esoterica. Registra l'ipotesi, senza dubbio eretica, secondo la quale verrà un giorno in cui la traduzione non sarà soltanto inutile, ma inconcepibile. Le parole si ribelleranno all'uomo. Si scrolleranno di dosso la servitù del significato. Diventeranno «solo se stesse, e come pietre fredde nella nostra bocca». In entrambi i casi, uomini e donne saranno liberati per sempre dal fardello e dallo splendore del crollo di Babele. Ma quale, ci si domanda, sarà il silenzio più grande<sup>70</sup>?

© 2021 The Author. Open Access published under the terms of the [CC-BY-4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

<sup>70</sup> G. STEINER, *After Babel, Aspects of Language and Translation*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1975, trad. it. di R. Bianchi, C. Béguin, *Dopo Babele. Il linguaggio e la traduzione*, Firenze, Sansoni, 1984, p. 466.