



SPONDE

RIVISTA DI LINGUE, LETTERATURE E CULTURE TRA LE DUE SPONDE DELL'ADRIATICO
ČASOPIS ZA JEZIKE, KNJIŽEVNOSTI I KULTURE IZMEĐU DVIJU OBALA JADRANA
A JOURNAL OF LANGUAGES, LITERATURES AND CULTURES BETWEEN THE TWO ADRIATIC COASTS
ISSN: 2939-3647

4/1 | 2025

DI LINGUA IN LINGUA. TRADUZIONE E OSPITALITÀ

DONATELLA DI CESARE

Università "La Sapienza" di Roma
donatella.dicesare@uniroma1.it

UDK: 81'25
Original research paper
Primljen / Ricevuto / Received: 2. 3. 2025.
Prihvaćen / Accettato per la pubblicazione
/ Accepted for publication: 10. 5. 2025.

Il saggio esplora l'evoluzione della riflessione filosofica sulla traduzione, da questione pratica a problema esistenziale, linguistico e politico. Partendo dal riconoscimento dell'alterità come elemento costitutivo del linguaggio, si ripercorre la storia della traduzione come esperienza del limite tra proprio ed estraneo, attraverso figure fondamentali come Schleiermacher, Heidegger, Rosenzweig, Benjamin e Derrida. In particolare, la traduzione della Torà da parte di Buber e Rosenzweig è presentata come un atto di resistenza contro l'appropriazione linguistica, proponendo un modello di traduzione che rispetti l'irriducibile estraneità dell'originale. Per Benjamin, la traduzione non è solo passaggio interlinguistico ma movimento fondamentale del linguaggio stesso, in grado di liberare il senso nascosto nei testi e di generare una "lingua pura" che anticipa una redenzione linguistica e storica. In opposizione all'uniformazione globale e al dominio del "globanglese", il testo propone una politica del tradurre fondata sul dialogo tra le lingue, come atto sovversivo, etico e messianico. Il traduttore diventa così figura centrale di un progetto di liberazione, custode di un patrimonio plurale ma nello stesso tempo anche dell'unitarietà.

PAROLE CHIAVE:

tradurre, filosofia, unificazione e pluralità, le identità, alterità

1.

In filosofia è almeno da Aristotele che viene messa in luce la dimensione politica del linguaggio. D'altronde, se si deve essere almeno in due, affinché si dia linguaggio, se dunque è richiesto sempre l'altro e, con l'altro, la comunità, appare chiaro che è un nesso reciproco quello che lega il linguaggio alla *pólis* o, meglio, alle forme politiche assunte dalla convivenza umana. La storia del linguaggio accompagna la storia dell'organizzazione politica e della spartizione del mondo. Le lingue ne sono una testimonianza.

Gli odierni Stati-nazione, che sono andati costituendosi a partire dall'età moderna, hanno tratto la loro identità anche dalla lingua nazionale. Ma i confini statali non coincidono con quelli linguistici – a riprova della costitutiva alterità del linguaggio che ha inevitabili ripercussioni politiche. In uno stesso luogo sono presenti più lingue e le comunità linguistiche si intersecano. Fino a qualche anno fa il fenomeno era circoscritto a quegli idiomi minoritari che, rimasti tra i confini politici, non avevano avuto un riconoscimento nazionale (ad es. in Europa il basco, il catalano, le lingue caucasiche, ecc.). Ma nell'attuale realtà politica la copresenza di lingue e idiomi diversi è un fenomeno esteso e radicalizzato, sia per via dei grandi flussi di migrazioni, sia a causa dell'accelerata globalizzazione. Il grande problema che si pone, però, non è tanto quello dell'incontro tra lingue e parlanti diversi, quanto piuttosto quello di una brutale unificazione in vista di una lingua planetaria, strumento politico di un centralismo del potere e di un futuro Stato mondiale. Questa è la sfida a cui una politica del tradurre è chiamata a rispondere.

2.

L'unificazione non è di per sé un processo condannabile. Tutt'altro. A meno che non si imponga eliminando le differenze. In tal caso si tratterebbe di un'impresa totalitaria, simile a quella narrata nel mito della Torre di Babele.

Se si leggono in ebraico i versetti di *Bereshit*, attraversando gli strati di un'esegesi sclerotizzata, che ha voluto vedere nel crollo della Torre una punizione, emerge con chiarezza che Dio interviene solo per confondere (*balal*), "affinché l'uno non comprenda più il labbro dell'altro" (Bibbia ebraica 1998: 20)¹. *Safah 'échat u-de-*

¹ Gen 11, 7. Vedi *Bibbia ebraica*, a cura di D. Disegni, Firenze, Giuntina 1998, p. 20. La traduzione qui, e altrove, è lievemente modificata.



varim 'achadim: un unico labbro e le stesse parole. Stava in quella lingua unica la condizione e insieme il fine ultimo del centralismo totalitario sotteso all'impresa babelica: un'unica metropoli, segnalata da una torre che avrebbe toccato il cielo e avrebbe assicurato ai costruttori un nome per l'eternità. Il loro nome: una sfida lanciata contro il Nome di Dio. Nell'ermeneutica ebraica il cantiere di Babele viene descritto quasi come un universo concentrazionario dove la caduta dell'umanità è abissale quanto l'altezza della Torre (Di Cesare 2011). Dio interviene per evitare quell'opera violenta; impedisce la concentrazione totalitaria indicando il cammino inevitabile della dispersione. Non punisce; bensì ripara. Si potrebbe anzi dire con Derrida che Dio "decostruisce" mandando in frantumi il pilastro di quell'unica lingua (Derrida 1995: 374).

L'umanità, precipitata dalla Torre, si disperde nella diversità delle lingue e dei modi individuali di parlare, frammenti dell'edificio sgretolato. Incompiutezza e incompiutezza segnano da allora la storia umana che pure, nonostante le fratture, i solchi e le scissioni, cercherà l'unità per un altro cammino, ben più lungo e complesso.

3.

Se si abbandona per un istante questa prospettiva teologico-politica – che resta tuttavia indispensabile per delineare una politica del tradurre – l'incipit della storia umana è costituito dall'estrema dispersione. È come se, da quell'estremo, la storia si dispiegasse congiungendo e fosse dunque il racconto di una riunificazione. Il linguaggio è allora il filo conduttore.

Per secoli, però, le lingue, nella loro eclatante diversità, si ergono a ostacolo. Non sono d'altronde l'esito di una catastrofe, l'eco di un dramma destinato a ripetersi? Sorge di qui l'idea che la confusione delle lingue sia la punizione inflitta all'umanità. Si tenta allora di aggirare il problema. Anche a costo di astrarre dal linguaggio. Non c'è dubbio che la tradizione occidentale è rimasta estranea al linguaggio, perché intendeva prima ancora restare estranea alla diversità delle lingue, un fenomeno legato ad un'esperienza troppo dolorosa, quella dell'incomprensione, per non divenire un grande rimosso.

Questo spiega perché le lingue si siano fronteggiate ai confini, lì dove sembra netta la linea del comprendere o del non-comprendere. È stato ed è questo un modo per trattenere l'inquietudine suscitata dall'altro e dalla lingua altrui. *Noi* ci comprendiamo; sono *gli altri* a non comprendere. L'incontro con l'altro, con l'e-



straneo, con lo straniero, avviene anzitutto nel segno del linguaggio e lascia traccia nella lingua. L'altro è quello che non capisce, perché parla altrimenti, parla un'altra lingua che, non potendo essere riconosciuta come tale, è tacciata di essere una non-lingua. L'etnocentrismo trova conforto in una prassi che nega la lingua altrui. Così per i greci gli altri sono i *bárbaroi*, cioè i balbuzienti. E per i russi la lingua tedesca è – come si dice tuttora – *nemetzkij*, cioè muta. Gli altri, dunque, non sanno neppure parlare. E la lingua propria è l'unica lingua, è anzi il linguaggio *tout court* (Di Cesare 2003: 149).

Ci vorrà molto tempo prima che gli incontri ripetuti e frequenti con l'altro impongano di riconoscerne il modo di parlare. Alla luce della lingua straniera la propria non può più conservare lo statuto di lingua per eccellenza. Piuttosto è una fra le tante. La diversità delle lingue appare allora uno scoglio non più aggirabile. Ma dato che porta con sé un dramma abissale, viene ridotta e attutita. In che cosa divergono le lingue? Solo nei suoni. Per il resto designano invece oggetti e concetti uguali per tutti. Diffusa a lungo nel senso comune, questa concezione è ben radicata nella filosofia dove la diversità delle lingue è avvertita come una pietra dello scandalo che la ragione pura, smaterializzata e totalizzante, deve eliminare e superare. A parte rare eccezioni – tra le quali ovviamente Humboldt – non si può dire ancora oggi che la diversità delle lingue sia un tema preso in seria considerazione dai filosofi (Humboldt 2005). La svolta linguistica non ha prodotto in tal senso molti effetti. Sia Heidegger sia, in fondo, lo stesso Wittgenstein, restano fermi ad una riflessione sul linguaggio, o passano ad una descrizione fenomenologica del parlare, senza inoltrarsi nell'ambito in cui il linguaggio si realizza storicamente, per il dominio delle lingue.

4.

Nella diaspora delle lingue la traduzione è il filo che lega parlanti vicini e lontani di idiomi diversi. Oltre ad essere la prassi immemorabile, attraverso cui si cerca di gettare un ponte sull'abisso dell'incomprensione, rappresenta di fatto il riconoscimento della lingua altrui. Almeno nell'esigenza di tradurla. Così la traduzione attesta la frantumazione del linguaggio. Per passare sotto silenzio l'una, si passa sotto silenzio l'altra. Non stupisce allora che la riflessione sul tradurre sia indissolubilmente legata alla riflessione sulla diversità delle lingue e ne condivide le sorti restando a lungo esclusa dall'ambito teorico, soprattutto da quello filosofico. Se le lingue sono diverse solo per i suoni, la traduzione non è che una sostituzione. Non



deborde dunque, nella sua complessità, dagli argini dei “testi sacri”. E anche dove viene diffondendosi, fino a diventare – come nel Settecento – genere letterario, appare un problema di ordine pratico, non certo una questione filosofica.

Solo quando il tradurre viene delineandosi come un passaggio in un mondo altro, o meglio, in un’altra visione o articolazione del mondo, la questione del tradurre si pone in tutta la sua profonda drammaticità. Non si esagera però dicendo che, a parte la parentesi dell’umanesimo e dell’ermeneutica romantica, solo di recente, nell’ultimo secolo, la traduzione ha assunto rilievo nel dibattito filosofico. Alcuni hanno parlato a questo proposito di “*tournant philosophique*” (Ladmiral 1994).

5.

Vale la pena allora riassumerne rapidamente la storia che ha per protagonisti il *proprio* e l'*estraneo*. L’esperienza della traduzione è l’esperienza dell’estraneità dell’altro che segna il limite proprio, ed è in tal senso anche l’esperienza del proprio limite. Rispetto alla traccia dell’estraneo, che resta nella propria lingua, si ripetono i tentativi di proscrivere l’estraneo. Questo primo percorso si potrebbe chiamare *l’estraniamento dell’estraneo*. Lo scopo è quello di preservare la propria lingua, la proprietà della lingua. Ma nella diaspora postbabelica sono inevitabili incursioni e scorribande di lingue straniere, ai confini e oltre. D’un tratto la lingua propria non può più essere vista come *la lingua* per eccellenza. È questo un primo salvifico effetto della traduzione: la lingua propria appare una tra le altre. All’estraniamento dell’estraneo subentra allora una nuova strategia: *l’appropriazione dell’estraneo*. Si cerca di assimilare e incorporare l’estraneo nel corpo della propria lingua. È un altro modo per cancellarne la traccia, per salvaguardare la proprietà della propria lingua materna.

Quando la traduzione comincia ad essere percepita come ponte tra lingue diverse, come apertura alla lingua altra, *l’estraniamento del proprio* viene considerata come possibilità di elevare il genio della propria lingua a quello della lingua straniera, e dunque di renderla più colta, di sprovvincializzarla. È quel che auspicano i romantici, che Schleiermacher (1998) e Humboldt (1996) proppongono.

Ed è ciò che Heidegger teme. La tappa che Heidegger segna è quella dell’*appropriazione del proprio*. Tradurre è passare di là, nella lingua straniera e tornare di qua, nella propria. Un’altra parola per *Übersetzen* è *Heimischwerden*, “trovare dimora”. Si trova dimora e si fa ritorno a casa transitando per l’estraneo. La traduzione – dice Heidegger (1984: 81) – è “il confronto con la lingua straniera per appropriarsi della propria”. E il proprio “è ciò che è patrio [*Vaterländisch*] del tedesco.



A sua volta ciò che è patrio è di casa nella terra madre” (Heidegger 1984:60). Qui la lingua madre richiede di tornare monologicamente a sé e alla propria origine.

6.

Lungo i sentieri di un abitare, che si rivela sempre più un migrare, Heidegger indica nel parlare l'esito di un “tradurre originario”. Di più: il tradurre emerge dalla sua profondità, viene alla luce come il movimento fondamentale del linguaggio. Attraversa ogni lingua che deve allora esibire l'alterità che la costituisce. Giunto sin qui Heidegger, però, si arresta. E nella spaesatezza del mondo minacciato dalla tecnica, con un movimento che dall'originale porta all'originario, non può fare a meno di cercare l'estremo riparo nella fonte segreta della *Mundart*, quel modo di atteggiare la bocca che contraddistingue il dialetto, dove la patria stessa affonda le radici (Heidegger 1990).

Se si lascia da parte la poetica di Paul Celan, è forse solo Jacques Derrida che nel saggio del 1996 *Il monolinguisimo dell'altro* tenta di pensare l'alterità della lingua nella nuova situazione del mondo globalizzato dove l'esilio diviene planetario (Derrida 2004). Nessuno è più a casa, né nella propria nazione, né nella propria comunità linguistica, e tanto meno nella lingua madre. La spaesatezza non risparmia neppure la lingua dove non ci sono proprietari, ma solo migranti, profughi, apolidi. Ogni parlante è in esilio nella lingua. L'esilio ebraico, nella misura in cui non è solo territoriale, ma anche linguistico, prefigura la nuova condizione umana.

7.

Ebraismo e traduzione è un tema complesso che ruota, com'è facile intuire, intorno alla Torà, il testo più tradotto, ma anche più cancellato. A cominciare dalla prima versione in greco, compiuta tra il II e il III secolo a.e.v. da settanta maestri ebrei che, come raccontò Filone, “profetizzarono” nella speranza che la Legge avrebbe costituito per tutti la guida di una retta condotta di vita². Ma l'entusiasmo lasciò ben presto posto al rammarico quando fu chiaro che la Torà era divenuta la Bibbia della Chiesa che ne interpretava le profezie in senso cristologico. Così in un'opera risalente all'VIII secolo, *Massekhet Soferim* (I, 6-10) si legge: “cinque anziani

² FILONE, *Mosè*, trad. it. di P. Graffigna, Rusconi, Milano 1999, II, 25-44, pp. 163-169.



scrissero la Torà in greco e quel giorno fu triste per Israele, come il giorno in cui fu fabbricato il vitello d'oro". La teologia della sostituzione è anzitutto una teologia della traduzione intesa sistematicamente come "cancellazione", per riprendere un termine di Henri Meschonnic (2005: 109).

La novità che Franz Rosenzweig ha introdotto nei primi decenni del Novecento sta non solo nell'aver indicato un nuovo compito del traduttore – un tema ripreso in effetti da Benjamin con cui su questo vi erano profonde affinità – ma anche nell'aver sollevato nel mondo dell'ebraismo tedesco, fortemente assimilato, il tema di una traduzione che è stata appropriazione, al punto da cancellare perfino la memoria dell'originale, per prenderne il posto. La Bibbia di Lutero, un capolavoro della lingua tedesca, ha occultato l'ebraico, recidendo la radice ebraica del cristianesimo. Per Rosenzweig quel rifacimento, nella sua bellezza, diviene il paradigma di una sopraffazione. Non si tratta di difendere il testo della Torà dalla traduzione. Non è forse anzi quello il testo con cui sono andate dialogando le diverse lingue, radicandosi e sradicandosi in quel corpo, nel loro sviluppo storico o – come scrive Benjamin (1962: 45) – nella loro "sacra crescita"? Piuttosto si tratta di denunciare un tradurre *Übersetzen* che ha preteso di essere mero *Ersetzen*, sostituire.

La versione tedesca di Buber e Rosenzweig, ancora oggi molto discussa, non mirava a soppiantare la Bibbia di Lutero. Intendeva piuttosto cancellare la cancellazione, disseppellendo l'ebraico. Più che un portare di qua, era un portare di là, un cammino a ritroso che, per un verso avrebbe dovuto suscitare la nostalgia per l'ebraico, per l'altro avrebbe dovuto dischiudere nuove prospettive sul tradurre. E non si esagera dicendo che questo, malgrado tutto, è avvenuto. Perché proprio nella teologia della traduzione, delineata da Rosenzweig e Benjamin, va scorto quel punto di svolta che fa del tradurre una questione filosofica.

Ma in che modo la traduzione tedesca della Torà, che è in effetti un ritorno all'ebraico, può costituire un nuovo modello di tradurre? La questione riguarda anzitutto il ruolo della traduzione, che non può spacciarsi né per mediazione né tanto meno per rifacimento, se deve rispettare l'originale nella sua estraneità e nella sua irriducibile estraneità. Tradurre vuol dire allora portare il lettore verso l'originale, in attesa che ne studi la lingua e che sia dunque in grado di leggerlo. Era una direzione già indicata da Schleiermacher da cui Rosenzweig riprende anche un altro suggerimento: lasciare che la traduzione, affinché sia tale, abbia un colorito di estraneità. È questo il modo per rinviare alla irriducibile inappropriabilità dell'originale. Ma Rosenzweig (1991:147) radicalizza: il traduttore deve farsi "portavoce della voce straniera che rende percepibile oltre l'abisso dello spazio e del tempo". Quel che la versione della Torà fa valere è una esigenza inedita di



fedeltà, fino alla lettera. Il che non vuol dire esattezza, equivalenza, conformità, bensì dedizione e rispetto per la scrittura, a cominciare dalle lettere. Perché sono d'altronde le lettere dell'*alef beth* che reggono il mondo.

Traduzione non vuol dire appropriazione dell'estraneo, per secoli incorporato e assimilato. "Il compito del traduttore" – scrive Rosenzweig – "è totalmente frainteso se viene visto nel rendere tedesco [*verdeutschen*] ciò che è straniero". Piuttosto occorre "rendere straniero ciò che è tedesco" (Rosenzweig 1991: 147). La traduzione mira a trasformare la lingua propria, a fenderla nella sua proprietà, a estraniarla, a mandarla in esilio. Che il tedesco possa dunque "cambiar volto" grazie all'ebraico? Sull'orlo della catastrofe Rosenzweig ne è ancora convinto.

8.

Agli ultimi mesi del 1923, trascorsi in gran parte a Heidelberg, risalgono le riflessioni di Benjamin sulla traduzione. È il periodo in cui incontra brevemente Rosenzweig a Francoforte. La loro impostazione è analoga, sebbene non manchino attriti. Tuttavia è certo che Rosenzweig abbia attinto alle pagine di Benjamin.

Quel che li lega è il modo di intendere il tradurre che si approfondisce e si amplia sino a diventare il movimento stesso del linguaggio. Entrambi si richiamano apertamente a Hamann (1950: 199) che aveva scritto: "parlare è tradurre". Perciò il tradurre non può più essere confinato al passaggio tra una lingua e l'altra. Non è solo interlinguistico, ma anche intralinguistico. Che cosa vuol dire? E perché sta qui un punto teorico decisivo?

La traduzione non è solo alla trasposizione da una lingua all'altra, dalla lingua straniera alla lingua materna. A ben guardare traduciamo già nella lingua materna. Perché non soltanto il comprendere, ma anche il parlare sono modalità del tradurre. Parlare è tradursi nella lingua materna. Chi parla, traduce sé nella lingua dell'altro. Riarticola i suoni articolati, riarticolando così anche il pensiero. Questo vuol dire anzitutto che il tradurre è un movimento ineludibile del linguaggio. "Tutti devono tradurre" – scrive Rosenzweig – "e ognuno lo fa"³. Ma vuol dire anche che il sé si costituisce nell'articolazione della lingua materna che, lungi dall'essere propria, è sempre già prima dell'altro. L'estraneità, che prima si era arrestata ai confini, entra di diritto all'interno della lingua, dove i parlanti scoprono di essere ben più estranei di quanto non credessero. Come già aveva intuito Humboldt (2005),

³ Vedi Di Cesare (2003: 47)



fra il dentro e il fuori della lingua è solo “un più e un meno”. È qui, peraltro, che la questione ermeneutica si fa più acuta. Solo dunque quando il tradurre attraversa la lingua materna, quando si riconosce che il *tra*, il *dia-* dell’alterità la fende, la traduzione acquista un valore diverso, assume i contorni di un dialogo.

Ed è proprio questo la traduzione per Benjamin: un *dialogo tra le lingue*. Come tale non si limita ad una estraniamento del proprio. Se così fosse, resterebbe concentrata sul proprio, senza interrogarsi sull’estraneo. Così proprio ed estraneo seguirebbero a fronteggiarsi lungo i confini delle lingue. La traduzione dovrebbe invece lavorare aprendo varchi e passaggi, forzando le frontiere, esercitando un’azione sovversiva che prelude già a una liberazione. È in questo senso che per Benjamin diventa incontro fra le lingue che ha ripercussioni su entrambe.

9.

Qual è dunque la nuova prospettiva che Benjamin dischiude? E in che modo, muovendo di qui, è possibile sviluppare una politica del tradurre per il mondo globalizzato?

Per Benjamin la traduzione non è solo il passaggio da una lingua all’altra. Se si riducesse a questo, anche la migliore traduzione finirebbe per essere strumentale. Neppure può essere considerata solo come un gesto etico di ospitalità dell’altro, sebbene Benjamin (1962), evocando l’immagine della tangente che tocca la circonferenza, non esiti a indicare nella traduzione quasi una carezza, un gesto d’amore estremo e cauto. Piuttosto il compito del traduttore si iscrive in una teologia politica che intravede già la minaccia di un potere esercitato da una uniformazione planetaria. Il dialogo tra le lingue è la chance per contrastarlo.

Fra il testo da tradurre e la traduzione sussiste un legame vitale. Tradurre vuol dire portare il testo oltre il margine della sua vita, farlo sopravvivere. Ma sopravvivenza è anche trasformazione. Se il testo sopravvive nella traduzione, è perché, grazie alla sua traducibilità, può modificarsi. Come il passato della storia, anche il passato della lingua non è fisso e statico. Altrimenti non sarebbe redimibile. È così che le parole di un testo, anche lontano nel tempo, possono risvegliarsi a una “maturazione postuma” (*Nachreife*) (Benjamin 1962: 43). La traduzione fa saltare gli argini del testo, spingendolo a dire quello che non aveva ancora detto. Questo significa che l’originale sopravvive nella traduzione crescendo e sviluppandosi.

Se è così, si può ancora parlare di “originale”? Evidentemente no, se con ciò si intende qualcosa di iniziale, primigenio, autentico, quasi si trattasse di un arche-



tipo e, dunque, di una *arché*. Non è così. L'originale comincia mancando. Perché richiede di dispiegarsi nella traduzione, rivelando a sua volta di essere l'esito di una traduzione. Parlare, d'altronde, è tradurre; ogni parola non è mai originaria, ma è sempre tradotta. L'esilio è in ogni testo che dunque porta con sé la traccia dell'estraneità. Dopo Babele la diaspora delle lingue fa sì che ciascuna si presenti come una traduzione. Scrive Benjamin (1962: 65): “tante traduzioni, tante lingue”.

Questo spiega il paradosso per cui in un certo senso tutto è intraducibile e, in un altro senso, nulla è intraducibile. È la differenza incommensurabile tra lingua e lingua che assegna il compito al traduttore. Benjamin (1962: 44) si riferisce al “modo di intendere” e di significare, allo spessore semantico delle lingue. Tuttavia non guarda solo orizzontalmente alla diversità delle lingue. Ne scorge anche la affinità che non è ridicibile solo alla “parentela” storica, ma rinvia alla loro convergenza sovrastorica. Pur estranee, le lingue sono affini in ciò che vogliono dire. Per raggiungere questa meta seguono vie diverse, rivelandosi reciprocamente complementari. Ogni lingua integra l'altra dicendo quello che l'altra lingua non ha detto, avrebbe voluto dire, non dice ancora, a cui accenna soltanto. La traduzione, resa possibile dall'affinità, interviene per stringere il legame tra le lingue, per favorirne la cospirazione. Non che possa istituire questo rapporto segreto; ma può *representarlo*. Lasciando che le lingue cospirino, la traduzione esibisce la loro affinità. Sta qui forse il suo compito più alto: nell'anticipare la affinità nascosta tra le lingue che Benjamin (1962) chiama “lingua pura”, *reine Sprache*.

Già il passaggio orizzontale da una lingua all'altra non è senza effetti. Entrambe ne risultano trasformate. La lingua straniera si rinnova con un dispiegamento ulteriore. La lingua materna viene scossa dall'estraneo che ne infrange i limiti portando alla luce le sue potenzialità ancora inoperanti. La trasformazione si dà perché ciascuna lingua contiene le possibilità dell'altra – solo non ancora realizzate. Il compito del tradurre non si arresta, però, a questa orizzontalità. A mutare non sono soltanto le potenzialità semantiche o sintattiche di ciascuna lingua. Piuttosto nel dialogo, grazie a cui vengono trasposte a un ambito più elevato, le lingue mutano la loro autocomprensione, scoprono di essere differenti, come lo sono i frammenti di una Torre, e mentre esperiscono la reciproca estraneità, non possono non scorgere quella affinità a cui sono rinviate. Ciascuna si dispone perciò a tradurre e a farsi tradurre in nome di quella loro più ampia unità.

La lingua pura scaturisce dal dialogo tra le lingue, da quell'infinito che possono dirsi solo cospirando e che nessuna sarebbe in grado di articolare da sola. È anche “lingua vera”, perché dirà tutto il dicibile in tutti i modi in cui si può dirlo. La lingua pura è per le lingue lo stadio ultimo, che irrompe alla fine messianica della



loro storia, perché salva e compie in sé tutte le lingue. La sua profondità è quella della storia. Di più: la storia si raccoglie nella lingua pura, dove è condensata la traduzione integrale di tutti i testi prodotti dall'umanità. Così la lingua pura serba la molteplicità di voci che attraversano in lungo e in largo le lingue, trattiene i secoli racchiusi nelle loro grammatiche, i racconti compendati nelle loro parole. È dunque la storia del linguaggio, anzi il linguaggio che contiene la sua storia e la esibisce nella sua integrale attualità. Ma è una storia alternativa, più ampia e elevata di quella ufficiale, perché nella sua festosa polifonia procede all'unisono con la liberazione dell'umanità. Nella sua tendenza verso l'indicibile, nello sforzo di ridire ciò che è stato detto o che è stato interdetto, tenta di leggere quello che non è mai stato scritto, restituendo la parola ai vinti della storia. Il modello ermeneutico è il testo sacro nella sua traduzione interlineare che negli spazi bianchi fra le righe contiene la parola da redimere, quella che redimerà.

10.

Quale ruolo può svolgere la “lingua pura” di Benjamin nel mondo globalizzato? Quale politica suggerisce? Certo sembra indicare il cammino opposto a quello della uniformazione planetaria.

Unificare non vuol dire uniformare. Eppure il processo di accelerata interconnessione avviene oggi nel segno di una sola lingua per cui si dovrebbe parlare di globalizzazione. Ben installato nel fulcro del linguaggio tecnico-scientifico il globale sembra rispondere al sogno dell'illimitato che contraddistingue la nostra epoca. Cadono così anche i limiti costituiti dalle diverse lingue storiche, vissute come un ostacolo doloroso, mentre rispunta il fantasma della Torre di Babele. L'uniformazione monologica, che imponendo una lingua impone l'egemonia dell'omogeneo, è una cattiva unificazione perché tende a eliminare le differenze. Così non è un caso che uno dei fenomeni eclatanti di questi anni sia l'estinzione di tante lingue. Il che potrebbe lasciare indifferenti; tanto più che ogni lingua pone in effetti limiti alla comprensione. Ma non si può dimenticare tutta la ricchezza che le lingue rappresentano. Anche la perdita di una lingua parlata da pochi individui nella foresta dell'Amazzonia è la perdita di una visione del mondo che ne arricchisce la conoscenza complessiva, e dunque è una perdita del patrimonio umano.

Ma la connessione del globo in una meccanica unità può avvenire grazie allo svuotamento della parola, ridotta nel suo spessore semantico, abbassata a semplice mezzo di scambio. Il profluvio di termini tecnici, scorie abbandonate nelle lingue



storiche, è solo il sintomo più vistoso del problema. La minaccia non è la contaminazione del linguaggio quotidiano, bensì l'ammutilare del parlare che non sia strumentale, il venir meno dello spazio dialogico nelle lingue. La quotidianità del linguaggio non è più compensata dal linguaggio in festa.

Il dominio totale di un mondo trasparente è affidato al globanglese che ha il compito di eliminare ogni traccia di indeterminatezza, incomprendibilità e, alla fin fine, di alterità. La marcia inarrestabile del *newspeak* è l'uniformazione nel segno del vuoto, è la costruzione di una unità monologica che non lascia spazio alle differenze. In tal senso quel che accade oggi al linguaggio non è indifferente. Se però l'imposizione di una lingua è sempre anche l'imposizione di un mondo – il che vale anche per il mondo trasparente del *newspeak* – la lingua unica resta una chimera, perché l'alterità attraversa la lingua che perciò non cessa di differenziarsi.

Come ha sottolineato Derrida (2004: 91), la lingua non è mai possesso e proprietà di chi la parla. Il rapporto con la lingua è anzi una “irriducibile *exappropriazione*”. Il luogo più intimo che mi venga concesso, la mia lingua, mi è già stato espropriato. La lingua che parlo non è mai la mia; è sempre la lingua dell'altro. A partire dall'altro della madre. Ma la lingua è dell'altro non nel senso della proprietà, bensì nel senso della provenienza. Perché, dunque, proviene dall'altro. La fondamentale eteronomia della lingua, che è la legge della traduzione, la legge come traduzione, spiega perché anche l'altro, che nella lingua mi ospita, apparentemente padrone, possessore, sovrano, non abbia la proprietà della lingua. Solo con la violenza di una usurpazione potrebbe imporla come propria. Ma la lingua si sottrae a ogni appropriazione e resta inappropriabile. Di più: la lingua interdice la proprietà. Così l'imperialismo della monolingua – più insidioso ed efficace di molte altre imprese imperialistiche – viene tuttavia arrestato alla frontiera dei parlanti che, mentre la parlano, lasciano già la traccia della loro alterità. Presa in parola la lingua apre dunque a un'etica, a una politica, a un diritto non ancora scritti, prescrivendo un nuovo diritto di ipseità, di proprietà, di ospitalità.

Sebbene la lingua per così dire si rivalga, è una politica del tradurre che, proponendo un modello alternativo e, anzi, opposto di unificazione, potrebbe arginare la devastazione del *newspeak*. La lingua pura di Benjamin scaturisce già dalla premonizione di questo compito, indispensabile per contrastare un incombente potere planetario. Ma solo – è ovvio – se la traduzione è dialogo tra le lingue. Nel dialogo, in cui l'una trasforma l'altra, si delinea quel movimento di liberazione che per Benjamin caratterizza il tradurre. Perché tradurre è liberare ed è dunque redimere – in tedesco *Erlösen*. La traduzione è un *tikkun*, una riparazione e una ricomposizione.



Il compito del traduttore è messianico. Perché la dispersione dell'umanità è avvenuta dopo Babele con la frantumazione delle lingue e del parlare. A partire da qui l'ermeneutica ebraica ha sempre proiettato l'unità non verso l'origine, bensì verso il futuro. Il traduttore, che in questo si distingue dal poeta, traducendo se stesso traduce l'altro; la sua intenzione è "derivata, ultima, ideale" (Di Cesare 2013: 123). Nell'apertura della propria lingua consente l'ingresso delle altre.

La figura del traduttore appare la nuova figura sovversiva. A patto, però, che si faccia carico anche della poeticità della lingua. Il traduttore apre varchi, fa saltare i confini, crea scompiglio, anche fra i coabitanti e i concittadini. Spinge alla rivolta contro ogni patriottismo, facendo cospirare le lingue. Che la chance effettiva contro un potere monolingue non sia una nuova internazionale dei traduttori?



BIBLIOGRAFIA

- Bibbia ebraica*. 1998. A cura di D. Disegni, Firenze: Giuntina.
- BENJAMIN, Walter. 1962. *Il compito del traduttore*. In ID., *Angelus Novus*, trad. it. di R. Solmi. Torino: Einaudi.
- BENJAMIN, Walter. 1962. *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*. In ID., *Angelus Novus*. Torino: Einaudi, 53-70.
- DERRIDA, Jacques. 1995. *De Tours de Babel*. A cura di S. Nergaard, *Teorie contemporanee della traduzione*, trad. it. di A. Zinna. Milano: Bompiani, 367-418.
- DERRIDA, Jacques. 2004. *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi dell'origine*. Trad. it. di G. Berto. Cortina: Milano.
- DI CESARE, Donatella. 2013. *Per una politica del tradurre*. A cura di G. Chiurazzi, *The Frontiers of the Other. Ethics and Politics of Translation*. Berlin-Münster-Wien-Zürich-London: LIT Verlag, 111-124.
- DI CESARE, Donatella. 2011. *Grammatica dei tempi messianici*. Firenze: Giuntina.
- DI CESARE, Donatella. 2003. *Utopia del comprendere*. Genova: Il Melangolo.
- FILONE. 1999. *Mosè*. Trad. it. di P. Graffigna. Milano: Rusconi.
- HAMANN, Johan G. 1950. *Aesthetica in nuce*. In ID., *Sämtliche Werke*, 5 vol., Wien: Herder, vol. II, p. 199.
- HEIDEGGER, Martin. 1984. *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, in *Gesamtausgabe*, vol. 53, Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. 1990. *Linguaggio e terra natia*. A cura di R. Cristin, *Aut Aut*, trad. it. di *Sprache und Heim at*, 1961, 3-24.
- VON HUMBOLDT, Alexander. 2005. *La diversità delle lingue*. Trad. it. di D. Di Cesare. Roma-Bari: Laterza.
- VON HUMBOLDT, Wilhelm. 1996. *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*. Ed. M. Losonsky. Cambridge: Cambridge University Press.
- LADMIRAL, Jean René. 1994. *Traduire: théorèmes pour la traduction*. Paris: Gallimard.
- MESCHONNIC, Henri. 2005. *Le traduzioni della Bibbia, variazioni su un pensiero unico*. In ID., *Un colpo di Bibbia nella filosofia*, trad. it. di R. Campi. Milano: Medusa, 109-123.
- ROSENZWEIG, Franz. 1991. *Postfazione agli inni e poemi di Yehudah HaLevy*. In ID., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, trad. it. di G. Bonola, Città Nuova, Roma, 145-163.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. 1998. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Edited and translated by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.



Di lingua in lingua. Traduzione e ospitalità

RIASSUNTO

Nel presente contributo si indaga la dimensione filosofica della traduzione, che non viene più considerata come un mero trasferimento tecnico di significato tra lingue, bensì viene riconosciuta come un atto fondamentale del linguaggio, del pensiero e dell'incontro con l'Altro. Attraverso le riflessioni di filosofi come Heidegger, Schleiermacher, Rosenzweig, Benjamin e Derrida, si mostra come la traduzione riveli i limiti della propria lingua e, al tempo stesso, ne affermi l'apertura verso ciò che è estraneo e straniero. Il processo traduttivo viene interpretato come un'esperienza profondamente esistenziale e politica: mentre Heidegger vede nella traduzione un ritorno al proprio attraverso l'incontro con lo straniero, Benjamin e Rosenzweig riconoscono nella traduzione una missione messianica – un atto di redenzione del linguaggio attraverso la sua espansione, la cura delle differenze e l'orientamento verso una “lingua pura”, che non è una lingua al di sopra delle lingue, ma il risultato di un dialogo tra esse. Derrida radicalizza ulteriormente questa prospettiva sostenendo che nessuna lingua appartiene realmente al parlante, ma è sempre anche la lingua dell'altro. Nell'epoca della globalizzazione e della diffusione di un unico “globanglico”, che minaccia di sostituire la diversità linguistica con l'uniformità, la traduzione si configura come un atto di resistenza, come gesto politico di salvaguardia delle differenze, della memoria e dei mondi alternativi. La traduzione è chiamata non ad omogeneizzare, ma a rendere possibile la vita delle lingue attraverso un arricchimento reciproco. In questo senso, il traduttore diventa una figura sovversiva, portatore di speranza in un mondo segnato da perdite linguistiche e omologazione.

PAROLE CHIAVE:

traduzione, filosofia, unità e pluralità, identità, alterità



From Language to Language: Translation and Hospitality

SUMMARY

This text offers a philosophical exploration of translation, presenting it not as a merely practical or linguistic task, but as a deeply existential, political, and metaphysical experience. The reflection begins by acknowledging that, historically, translation was often seen as a technical issue, with little philosophical weight. It was only through the contributions of thinkers like Schleiermacher, Humboldt, Heidegger, Rosenzweig, Benjamin, and Derrida that translation emerges as a central philosophical question. At the heart of the analysis is the dialectic between the “own” and the “foreign.” Translation is framed as an experience of the foreign, which in turn reveals the limits of what is considered one’s own language or culture. This encounter with otherness can take two fundamental directions: either an attempt to domesticate the foreign by assimilating it, or a more radical and ethical path - embracing estrangement, allowing the foreign to transform one’s own language. The text traces this tension through historical and theoretical developments. The Romantics, such as Schleiermacher and Humboldt, advocate for a form of translation that preserves the foreignness of the original, as a way to elevate and refine the native language. Heidegger, on the other hand, emphasizes the return to the “own” through the foreign, seeing translation as a way of “finding a home” (*Heimischwerden*). For him, language is tied to the homeland, and translation is a spiritual journey that reclaims linguistic identity through confrontation with the Other. However, the analysis becomes more complex and politically charged in the 20th century, particularly with Jewish thinkers like Franz Rosenzweig and Walter Benjamin. Rosenzweig, responding to the erasure of Hebrew through centuries of Christian translations (especially Luther’s German Bible), calls for a form of translation that does not substitute or overwrite, but instead respects the radical otherness of the original. He proposes a method that highlights the strangeness of the source text in the target language, thus resisting assimilation. This concept deeply influences Benjamin, who sees

KEYWORDS:

Translating, Philosophy, Unification and plurality, Identities, Otherness



translation as a theological and messianic act: it is not about fidelity to a fixed original, but about revealing the potential of a text to live on and grow in another language. Benjamin's famous idea of the "pure language" (*reine Sprache*) is central to this view. For him, translation is the site where languages come into contact not just to communicate, but to conspire together in expressing what no single language can say alone. Each language bears fragments of a greater linguistic totality, and translation allows these fragments to resonate with one another. This messianic vision looks forward not to a return to an original unity (as in the myth of Babel), but to a future convergence of languages in mutual transformation. Derrida, extending these insights, argues that language is never truly "owned." It is always already the language of the other. Thus, any act of speaking or writing is also an act of translation - both interlinguistic and intralinguistic. The self is formed in and through this translation, which means that every speaker is, in a sense, in exile within their own language. This radical expropriation challenges nationalist or monolingual ideologies, revealing the inappropriability of language. In the final sections, the author brings these reflections to bear on the contemporary globalized world. The rise of "globish" or "globanglish" - a simplified, technocratic version of English - threatens to flatten linguistic diversity in favor of efficiency and uniformity. This monolingual trend is seen as a symptom of a deeper crisis: the reduction of language to a tool for exchange, the disappearance of dialogical and poetic uses of language, and ultimately the loss of meaningful difference. Against this backdrop, the act of translation regains its subversive power. It becomes a political and ethical gesture - one that resists the homogenization of global discourse and reclaims the richness of linguistic plurality. Translation is not just about converting words; it is about preserving worlds, opening borders, and keeping alive the potential for alternative futures. It serves as a form of repair and redemption, echoing Jewish theological notions of restoring what has been broken. In this vision, the translator is not a neutral intermediary



but a transformative agent. Translation is understood as a form of liberation - a way to challenge imposed meanings, reclaim suppressed voices, and anticipate a multilingual and more just humanity. Ultimately, translation is not only a philosophical concern but a critical practice for resisting linguistic imperialism and fostering global solidarity through the dialogue of languages.

