

Homo, animal tradens et traditum.

Sul rapporto tra filosofia e antropologia del linguaggio

Chiara Dolce (Università di Cagliari)

chiaradolce.ferraris@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 31/3/2020 – Accettato il 20/4/2020 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: *Homo, animal tradens et traditum.* On the relationship between philosophy and anthropology of language

Abstract: Man is the only speaking animal, where language is both universal and particular. All men speak, that is, they are capable of objectifying facts in judgments: in this sense, language is the tradition of this logical capacity. But, because of the many languages scattered around the world, not all men can speak to each other: language is a translation, more or less faithful, of other people's judgments. As a speaker, man is an animal that gives, delivers, hands down judgments; but at the same time it receives them. In fact, it passes down judgments precisely because it receives them. In this perspective, prejudice acquires all its value. Translation, as a bridge between fact and idea, the first and the next, the known and the unknown, is a constitutive requirement of life. If it were to fail in human experience, or to take the upper hand over the reality of the facts, the "original language" or the "last man's language" would not be found, but the same man would disappear.

Keywords: language, judgment, protolanguage, idioms, prejudice.

Sommario: 1. Introduzione; 2. *Soli homini datum est loqui*; 3. *Ydiomatibus negotium exercitatur humanum*; 4. *Turris confusionis interpretatur*; 5. Conclusione; 6. Bibliografia

Tutta la terra aveva una sola lingua
e le stesse parole.

Genesi, 11,1

1. *Introduzione*

Quando si pensa al termine "traduzione", e al suo concetto più intimo: *traducere*, "far passare al di là" qualcosa o qualcuno, forse nell'immediato emerge il

ricordo di una qualche fatica, si fa memoria di una pratica non spontanea, non naturale come una conversazione spensierata, ma di un esercizio di pazienza, sia esso verbalmente meccanico o meticolosamente predisposto a tavolino. Nei casi più fantasiosi (e poetici), sovviene forse l'immagine di un barcaiolo che "fa passare al di là" di un fiume qualcuno, consentendogli la conoscenza della "sponda" ignota, naturalisticamente troppo lontana per divenire familiare da se stessa. Ai limiti opposti, la traduzione è l'artificioso, il fittiziamente costruito, fino alla vanità del retorico, inteso non come disciplina letteraria bensì come ostentazione oratoria o scritturale, costruita ad effetto su generici *tópoi*. Ad ogni modo il concetto, quale ne sia la sua coloritura, sempre presuppone una duplicità originaria (l'esistenza di due sponde reciprocamente estranee), tale da *esigere* ed *erigere* il "ponte" della traduzione per non ridurre l'uomo al silenzio della fiera. L'uomo traduce perché parla, si potrebbe dire. Ma, a onor del vero, egli parla perché traduce: se nulla avesse da tradurre (da *trans-ducere*) non parlerebbe. *Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l'uomo impose nomi* (Genesi 2, 19-20). Ovvero: *così l'uomo oggettivò logicamente le cose del mondo*. La traduzione, come primo significato, si può intendere come l'originaria duplicità della condizione umana, per cui la natura è destinata alla cultura, i fatti ai valori. In tal senso, la traduzione è il dramma della vita ridotta all'idea, della situazione logicamente orientata. Solo per la fiera la natura è un vivere privo di traduzione. In senso più specifico – e come secondo significato – va considerata la varietà degli idiomi di cui storia e geografia fanno sfoggio. Così, la traduzione è atto di prudenza (quale saggio provvedere) specificamente linguistica, traduzione del già tradotto, interpretazione di valori altrui, viaggio tra idiomi e giudizi. Un privilegio, questo, in grado di annullare tempo e spazio: nella dimensione della traduzione gli uomini sono tutti vicini e i morti tornano vivi. Ma la traduzione esige un pegno, implica una perdita: nel "far passare al di là", qualcosa si perde, resta al di qua.

E dunque, la traduzione rende testimonianza della complessa condizione dell'uomo: tutti gli uomini parlano; ma non sempre "si" parlano e, quando lo fanno, qualcosa del proprio messaggio resta inespresso, destinato a morire con chi muore, sottratto a quell'eternità a cui ogni uomo anela. Unico il parlare; infiniti e mutanti, morenti e risorgenti, comunque sempre ambigui i modi per farlo. Nella sua saggezza e a partire dal fatto che *homo non nature instinctu, sed ratione moveatur*, Dante aveva ben restituito, nel Libro Primo del *De Vulgari Eloquencia*, la doppia condizione della natura parlante. Se, infatti, è vero che *eorum que sunt omnium soli homini datum est loqui* (2,1) in quanto *cum solum sibi necessarium fuerit* (2,1), va parimenti riconosciuto che *quoniam permultis ac diversis ydiomatibus negotium exercitatur humanum* (6,1); e che *per eandem gentem sermo variatur, ut dictum est, successive per tempora, nec stare ullo modo potest* (9,10). La traduzione, in virtù di ciò, si impone come necessità. Esigenza, questa, dagli antichi natali, cioè dall'infausta *edificationem turris Babel, que 'turris confu-*

Homo, animal tradens et traditum

sionis' interpretatur (6, 5-7). Così, la primordiale lingua che per Adamo fu dono divino, *hebraicum ydioma illud quod primi loquentis labia fabricarunt* (6, 5-7), rimase privilegio dei soli Ebrei. I soli, insomma, preservati dagli affanni della traduzione. Quelli dai quali, diversamente, non fu preservato il resto dell'umanità "orgogliosa", condannata dall'ira di Dio alla "seconda" traduzione, quella delle lingue tra loro, destinata a sovrapporsi a quella originaria dell'uomo che chiama (traduce) le cose per nome.

In Dante, è cosa nota, la naturalità del parlare è espressa dal volgare, diretto discendente (seppur bastardo) di quella "lingua di grazia"; e audacemente scelto per il suo Convivio: qui il poeta manifesta, agli albori della sua divina e volgare Commedia, *lo naturale amore del la propria loquela*. Il poeta ritrova e proclama «il legame della lingua volgare con la realtà più concreta della vita umana»¹. Benché "corruttibile" e "instabile" (ormai irrecuperabilmente distante dalla purezza dell'ebraico materno), in Dante il volgare è nobile in quanto naturale, «appreso spontaneamente fin dall'infanzia»². Il volgare esprime quell'originaria traduzione dei fatti in valori della lingua adamitica che, secondo il poeta, il latino, nella sua fatica di tradurre "a sé" tutti gli idiomi del mondo, ha depotenziato. Questa «è invece una lingua artificiale»³, ma stabile e incorruttibile, in grado di giungere in soccorso «alla instabilità e varietà di queste loquela originarie»⁴ per "ritrovarle" in «una comunicazione universale»⁵. La sua nobiltà, stavolta, risiede nel riuscire a "contrastare", in modo seppur artificioso, il disastro di Babele, in una illusione verbale preadamitica. Certo, ricorda Dante, solo il volgare vanta una tradizione (un *tradere*), di cui il latino resta privo. Solo la lingua naturale ha una storia che inizia col Primo Uomo, fino a che «in seguito alla punizione che Dio inflisse agli uomini per aver edificato la torre di Babele, si formò una molteplicità di lingue»⁶ (si impose un *tradendum*). Ma –ed è questo il nodo problematico che qui si affronta – esistono poi davvero "lingue naturali" e "lingue artificiali"? Può l'uomo, cioè, parlare in modo solo naturale o culturale?

Si è visto come il problema della traduzione inteso nella sua complessità –ovvero non ridotto a tecnica di trascrizione tra idiomi ma assunto in prospettiva più ampiamente antropologica – richiede di volgersi alla condizione permanente e, insieme, transeunte della natura umana, «proprio in quanto l'uomo», spiega il filosofo Giovanni Turco, «è soggetto corporeo che ha la razionalità e la linguisticità come connotati essenziali e definitivi»⁷. Così considerato, il problema sottende «l'esigenza di una necessaria relazione nella comunità umana»⁸ per cui il proble-

¹ G. Ferroni, *La crisi del mondo comunale*, in *Storia e testi della letteratura italiana*, Mondadori, Milano 2006, p. 14.

² *Ivi*, p. 15.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ G. Turco, *Costituzione e tradizione*, ESI, Napoli 2014, p. 202.

⁸ *Ibidem*.

ma della traduzione diviene, in tale prospettiva, una questione di “tradizione”, e mette capo «alla rilevazione dell’uomo come “*animal tradens et traditum*”»⁹. La traduzione è allora relazione, con le cose e con gli altri; giudizio sul mondo e assunzione di giudizi altrui. Necessario, dunque, affrontare la doppia portata del problema e comprendere il rapporto tra “traduzione di fatti” e “traduzione di parole”, tra la traduzione come *tradere* («un trasmettere in quanto vero e buono») ¹⁰ e come *traditum* o *tradendum* («che può riguardare qualsiasi dominio dell’esistenza umana») ¹¹. Una volta affrontate le due “facce” della natura linguistica, filosofica e antropologica essenzialmente, assumendo altresì i limiti dell’atto di traduzione (colpevole o malato) si trarranno le opportune conclusioni. Quindi si dimostrerà che le due assunzioni della questione, sì obiettivamente distinguibili, non sono però separabili. Sempre, nell’esistenza, «il *tradere* trae la sua dignità dal *traditum*» ¹². Proprio perché animale giudicante (traducente il mondo in valore), l’uomo è costitutivamente pregiudicante (erede di giudizi sul mondo), ché i giudizi senza i pregiudizi sarebbero destinati a crollare, come un castello di carta.

2. *Soli homini datum est loqui*

Nell’Anfitrione di Molière, alla domanda di Mercurio: «Dimmi, qual è il tuo destino?», Sosia prontamente risponde: «Di essere uomo, e di parlare». Il destino di Sosia pare non chiamare in causa i valori che la lingua trasmette ma solo l’atto di trasmetterli. L’uomo è per destino *animal tradens*, passante, trasmettente, porgente, donante valori. Senza entrare nel merito del dono morale che ogni umana parola rinnova, qui conviene sostare sulla primigenia tradizione del parlare, in quanto, spiega Robert Spaemann, «diveniamo ciò che siamo esclusivamente attraverso il linguaggio» ¹³. E, in fondo, l’uomo lo sa: ritrovata presso civiltà prive di rapporti reciproci, la concezione del linguaggio come “dono di Dio” «testimonia il rispetto giustamente tributato dagli uomini di pensiero a questa inestimabile capacità umana» ¹⁴.

Il linguaggio, continua traduzione dei fatti in valori, consente di distanziarsi dai propri istinti (quelli nei quali la fiera è prigioniera senza patirne dramma) e di “riflettere” su di essi, interpretandoli secondo ragione: «Il senso dell’istinto si rivela solo là dove l’istinto stesso perde la sua immediata forza determinante ed è compreso come qualcosa di *traducibile* in un linguaggio» ¹⁵. Il *factum brutum* dell’animale, nell’uomo è già parola, è già *tradens*, cioè «possiede già

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 109.

¹¹ *Ivi*, p. 108.

¹² *Ivi*, p. 107.

¹³ R. Spaemann, *Cos’è il naturale. Natura, persona, agire morale*, Rosenberg&Sellier, Torino 2012, p. 97.

¹⁴ H.R. Robins, *Storia della linguistica*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 13.

¹⁵ R. Spaemann, *Cos’è il naturale*, cit., p. 63. Corsivo mio.

un carattere vettoriale. Esso spinge, rende incline (*inclinatio*)»¹⁶. Non a caso le prime esigenze della lingua umana sono parole sensibili, quelle del bambino che dice alla madre di avere fame o sonno o freddo. Qui l'uso della parola è viscerale, carnale, tradotto in ragione a bassissimo grado. «Le parole non significano altre parole, ma cose e stati di cose»¹⁷. Prova dell'origine "sensibile" della traduzione, sono quei termini "linguisticamente primari" rinvenibili in tutte le lingue. Ad esempio, «una sequela più o meno universale secondo la quale i termini che si riferiscono ai colori primari vengono ad aggiungersi in una lingua»¹⁸. Se, cioè, un idioma presentasse due sole parole per i colori, queste indicherebbero il bianco o il nero; se ne presentasse tre, il terzo sarebbe il rosso. Eccetera. Col passare del tempo, le parole "fattuali" cambiano aspetto: sono quelle con cui l'adulto conversa gioiosamente davanti ad una tavola imbandita, in cui, ormai, «il fine naturale dell'assunzione di cibo diventa quasi invisibile»¹⁹. È stato appunto tematizzato, cioè tradotto in un'esperienza più nobile. «Fra le caratteristiche antropologiche dell'uomo c'è anche quella di pronunciare parole che significano a loro volta parole»²⁰. Così facendo, l'uomo si perde negli altri. Se «ogni fiera vive nel centro del proprio mondo»²¹, il linguaggio consente all'uomo di raggiungere gli altri anche nel mero sfamarsi che, pur insopprimibile, si rinnova con promessa di pubblicazione. Il linguaggio è luogo in cui natura e *nòmos* si incontrano per smascherare l'inconsistenza dell'antico conflitto, «l'origine *naturale* del *nòmos* opposto alla natura»²². Così, dalla traduzione di doveri *prima facie*, la parola umana si fa capace di tradurre la meraviglia e innalzarsi alla verità, sommo e nobilissimo atto sovratemporale. «Che noi oggi siamo riuniti qui è sempre stato vero e rimarrà vero per sempre»²³. La verità, fine ultimo della meraviglia infantile (che ripete, instancabile, all'adulto: "Che cos'è?" e "Perché?") nel parlare maturo si fa filosofia, scienza, mistica, poesia, provocando ogni volta la solitudine del finito; assistendone la miseria, accogliendone la morte.

La coappartenenza di natura e *nomos* che la parola manifesta è oggetto di attenzione dell'antropologia filosofica contemporanea, nella quale «il comportamento complessivo dell'uomo viene caratterizzato mediante il concetto di "apertura al mondo", in opposizione al "trovarsi vincolato all'ambiente"»²⁴. Un'apertura che, in Max Scheler, è drammatica e illimitata. Se l'animale, precisa il fenomenologo bavarese, è talmente «corrispondente al proprio stato organico»²⁵

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 138.

¹⁸ C.R. Ember, M. Ember, *Antropologia culturale*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 103.

¹⁹ R. Spaemann, *Cos'è il naturale*, cit., p. 64.

²⁰ *Ivi*, p. 138.

²¹ *Ivi*, p. 67.

²² *Ivi*, p. 34.

²³ *Ivi*, p. 93.

²⁴ E. Coreth, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 62.

²⁵ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 13.

che non può oggettivarlo (dunque nominarlo), il comportamento dell'uomo è «motivato dalla pura essenza di un complesso di intuizioni elevate ad oggetto»²⁶. L'uomo, per natura "asceta della vita", è in grado di «pronunciare un energico "No" nei confronti della realtà sensibile»²⁷. Il "no", quel tutto umano de-realizzare o ideare il mondo, è la parola più umana di tutte. Con essa è dato «tentare di sospendere e annichilire il momento stesso della realtà»²⁸, al riparo da affetti, impressioni, contingenze. Anche in Plessner solo l'animale «è assorbito nel qui e ora. Ciò non gli diviene oggettivo»²⁹. Diversamente, l'uomo vive fuori dal suo "centro", è *ex-centricità*, potenziale *regressus ad infinitum* dell'autocoscienza «al di fuori di ogni legame con lo spazio e con il tempo»³⁰. Ed è il linguaggio «la vera dimostrazione esistenziale della posizione dell'uomo, che si trova al centro della propria forma di vita e quindi oltre essa»³¹. La parola si inserisce in questo *hiatus*, frattura della mediazione tra la vita e il valore; in tal senso, non è né meramente naturale né solo culturale. È, sì, processo naturale quello per cui nei significati assertivi «la struttura fondamentale dell'immediatezza mediata è purificata da tutto ciò che è materiale»³², ma non va scordato che «non c'è il linguaggio, bensì i linguaggi»³³. Ovvero, il parlare è sempre plasmato culturalmente, «nel linguaggio si afferma la legge dell'espressività, a cui sottostà ogni stimolo vitale della persona che pretende realizzazione»³⁴ tale che l'unità dell'intenzione insita nel parlare «si mantiene soltanto nel frazionamento dei vari idiomi»³⁵. Così, non è azzardato affermare il principio per cui «l'intera ricerca di un linguaggio originario sia condannata all'insuccesso»³⁶. E anche de Martino, *mutatis mutandis*, giunge alla medesima conclusione, quando critica i limiti di un'etnologia priva del "lume filosofico", tutta impegnata a «cercare, nel tempo, un primo delle forme singole e del complesso della cultura umana»³⁷. Il problema va impostato in altro modo: l'uomo è già animale culturale, la cultura (lingua, religione, ecc.) non è abito che "traveste" la natura. La cultura come civiltà (linguistica, religiosa, ecc.), certamente può avere una storia. Ma affinché vi sia civiltà, affinché «un linguaggio comunichi e dei valori circolino occorre *progredire* oltre la naturalità trascendente la vita»³⁸. In tal senso, precisa lo studioso, abilità umane come «lin-

²⁶ *Ivi*, p. 112.

²⁷ *Ivi*, p. 127.

²⁸ *Ivi*, p. 128.

²⁹ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Borin-ghieri, Torino 2006, p. 312.

³⁰ *Ivi*, p. 315.

³¹ *Ivi*, p. 362.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941, p. 77.

³⁸ *Ivi*, p. 673.

guaggio, comunicazione intersoggettiva, esprimibilità»³⁹, ebbene tutto ciò non si aggiunge all'umanità ma la fonda «e la mantiene e la svolge, costituendo la sua stessa "norma" che la rende "normale"»⁴⁰. Certo, la sola vitalità non è sufficiente a provocare, nell'uomo, l'emergenza morale. De Martino parla di una "pedagogia di distacchi" dalla vita al valore. Come già espresso in Plessner, "non c'è linguaggio" come mero fatto. «La stessa fondamentale norma della comunicazione interpersonale, il linguaggio, l'infante lo trova già foggato dagli adulti, lo apprende dagli adulti»⁴¹. È grazie all'educazione che l'uomo impara a tradurre il fatto in parola e a fare, della situazione, un "mondo". «E col linguaggio tutto il mondo adulto si versa in lui gradualmente, fino al momento in cui diventato adulto a sua volta parteciperà più o meno attivamente alla "storia della lingua"»⁴². Natura e cultura si co-appartengono, e la lingua è luogo privilegiato di questa coappartenenza, tanto che «è senza dubbio possibile fare la storia di una parola senza impacciarsi di problemi metafisici e teologici: ma non è possibile far questa storia senza conoscere la natura del linguaggio»⁴³. Ebbene, in cosa consiste la "natura del linguaggio"?

Arnold Gehlen studia la progressiva conquista infantile della capacità di traduzione dei fatti in parola. Per il filosofo di Lipsia, infatti, il linguaggio è la prima manifestazione del "principio dell'esonero", categoria essenziale della sua antropologia quale possibilità di «sciogliere dal mero presente i rapporti col mondo»⁴⁴. Sono cinque le radici del linguaggio, tutte ancora vitali e non già "azioni intellettive", ma «ognuna con una particolare prestazione e una forma inconfondibilmente umana»⁴⁵. Tali radici mettono in luce l'immane fatica con cui l'uomo diviene capace di traduzione logica del mondo. La prima è "la vita del suono", esperienza fonetico-uditiva puramente sensibile, quale «attesa dell'esito, del riudire, adempimento o delusione di quest'attesa»⁴⁶. La si intravede nel balbettio del neonato, quel «*duplice darsi* del suono»⁴⁷ passivo e attivo, per cui il piccolo uomo balbetta e il suono "ricade senza fatica" nel suo orecchio. La seconda radice è "l'apertura al mondo", «l'espressione sonora in risposta a impressioni visive»⁴⁸, dove la lallazione è già «vitalità simpatetica col mondo, scevra da bisogni, sovrabbondante per così dire: un "rivolgere la parola" a quanto si vede, nella pura gioia per esso»⁴⁹. La terza radice è il "richiamo", «l'irrequietudine motoria dei bisogni e delle necessità»⁵⁰ degli strilli infantili recla-

³⁹ E. de Martino, *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002, p. 668.

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ivi*, p. 651.

⁴² *Ibidem.*

⁴³ E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 135.

⁴⁴ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010, p. 101.

⁴⁵ *Ivi*, p. 294.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ivi*, p. 181

⁴⁸ *Ivi*, p. 294.

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

manti l'adulto. La quarta radice è il "gesto sonoro", il suono intenzionato in un'azione come «fase motoria preferenziale»⁵¹. Ne è esempio il gioco infantile, per cui «nel linguaggio resta per sempre conservato un aspetto di soddisfacimento raggiunto»⁵². Qui il bambino coinvolge altri e "gioca" con la traduzione; «denomina poniamo con l'espressione "pipip" tutto ciò che vola: mosche, api, uccelli sotto il mero riguardo del simbolo astratto»⁵³. La quinta radice è il "suono che riconosce": si tratta dei "prodromi" dell'apprendimento linguistico che mostrano «come la parola nasca nel circuito dell'azione e della comunicazione *pratica*, come cioè le connessioni dell'esperienza e delle prestazioni si contraggano nella parola»⁵⁴. Il bambino, ora, è capace di tradurre i fatti in parola ma, beninteso, si tratta ancora di "significati assolutamente vaghi", come quello per cui con "dada" intende i bubbolì o il giocare coi bubbolì o il giocare in generale. E dunque, «dov'è il tronco nel quale tutte le radici crescono?»⁵⁵. È la parola, risponde Gehlen, l'«atto particolarissimo che contiene l'intera struttura sensoria e motoria umana»⁵⁶, inseparabile dal pensiero in quanto, "per universale ammissione" (come egli scrive) è sua epifania, «è appunto la parola stessa»⁵⁷. Il pensiero «è l'intenzione della cosa che corre nella parola»⁵⁸, la quale «tende oltre se medesima»⁵⁹, si fa "ponte" tra coscienza e mondo. La parola traduce la cosa, cioè «la cosa è lì, immota e ferma, imperturbata, ed è posta in risalto solo dalla parola appunto, invitando nella sua oggettiva pienezza»⁶⁰. *Così l'uomo impone nomi*, sta scritto nella Genesi. Solo l'uomo nomina le cose, cioè può «render vivo il mondo. La drammaticità diventa oggettiva, *la parola si trasferisce in un che d'altro* e con esso comincia a fare i conti»⁶¹. La parola è tutta umana traduzione del fatto in *quiddità*, atto di dominio sulle cose, intime e ignorate allo stesso tempo; quindi loro disposizione in piena libertà, «in modo concentrato e nel compimento più alto»⁶².

3. *Ydiomatibus negotium exercitatur humanum*

Ne la fiaba *I tre capelli d'oro del diavolo* dei Grimm, un barcaiolo domanda al giovane che viaggia sulla sua barca: "Che cosa sai?" – "So tutto," risponde quello. "Allora dimmi, per favore" – prosegue il barcaiolo – "perché, devo sempre remare senza che nessuno mi dia il cambio". Sarà poi un diavolo a fornire la risposta: "Quando uno va per attraversare il fiume, deve mettergli in mano la

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 275.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, p. 288.

⁵⁵ *Ivi*, p. 296.

⁵⁶ *Ivi*, p. 297.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 304.

⁵⁹ *Ivi*, p. 305.

⁶⁰ *Ivi*, p. 304.

⁶¹ *Ivi*, p. 300.

⁶² *Ivi*, p. 296.

per tica; allora lui sarà libero, e l'altro dovrà fare il barcaiolo". Il barcaiolo è colui che incessantemente fatica, che in qualche modo si fa carico del dolore di ciò che è stato lasciato e del mistero di ciò che si troverà. Venendo al problema che qui si affronta, la traduzione del tradotto è lavoro incessante; tutti i parlanti ricevono e donano giudizi. In questa fatica ciascuno è chiamato a portare il peso della per tica. Del resto, l'uomo è «essere che lavora ma, anche, si stanca»⁶³. L'uomo è per natura *animal tradens*, passante, trasmettente come un barcaiolo. Ma per questo è anche *animal traditum*, trasmesso, trasportato, come il giovane sulla barca. Ma cosa si intende, qui, per traduzione del tradotto?

È l'atto di traduzione nel senso classico del termine, quello per cui un inglese e un francese tentano di comprendersi. O quello per cui si traduce, per iscritto, dal greco al latino. Ma anche quello per cui, a seconda dell'interlocutore, si adatta il proprio registro verbale a quello dell'altro. È lo sforzo culturale di trasmettere, condividere, interpretare i valori già "prodotti" dalla altrui traduzione dei fatti, propria della appena vista eccentricità personale. Un fatto tradotto è già un mondo trasmesso, ve ne sia o meno consapevolezza. E così, pure ammettendo con Dante che *hac forma locutionis locutus est Adam*, va riconosciuto che anche la lingua di grazia – la prima parlata sulla terra, come pure scrisse nelle *Origines* sant'Isidoro –, fu "abbandonata" ai rischi della traduzione. Ora, il problema della traduzione pone in essere tre distinti problemi, "modi di traghettare" il fiume linguistico: la traduzione come rapporto tra oralità e scrittura; come relazione tra lingue "straniere"; come passaggio tra idiomi o registri entro la propria lingua.

Circa il primo argomento, conviene proseguire con l'esempio dell'ebraico e del suo destino, valutando il peso della traduzione scritta nel suo peregrinare. Se, precisa il linguista Robert Henry Robins, almeno da principio, «il Corano, non si doveva tradurre»⁶⁴, non fu così per la Bibbia. Per il carattere missionario del Cristianesimo, «i contatti fra cristiani e non cristiani implicarono sin dal principio un lavoro linguistico di natura pratica»⁶⁵, contribuendo all'affinamento della scienza linguistica. È cosa nota che fu un santo di origine croata, Sofronio Eusebio Girolamo, il «responsabile della traduzione latina della Bibbia (la Vulgata)»⁶⁶ da manoscritti in greco e in ebraico, il quale perfino dedicò una delle sue lettere (*Epistulae* 57) al problema della traduzione. Ed ecco che in breve tempo, «la prerogativa di essere la lingua biblica aveva fatto meritare all'ebraico un posto a fianco del latino e del greco, come lingua degna di attenzione»⁶⁷, fino a che, col passare dei secoli, «greco, latino ed ebraico furono le tre lingue della cui conoscenza si inorgoglia l'*homo trilinguis* del Rinascimento». ⁶⁸ Ora, una lingua può diffondersi e perfino costituirsi ufficial-

⁶³ E. de Martino, *Scritti filosofici*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 166.

⁶⁴ H.R. Robins, *Storia della linguistica*, cit., p. 117.

⁶⁵ *Ivi*, p. 90.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, p. 116.

⁶⁸ *Ibidem*.

mente grazie alla traduzione su carta. Ne è esempio l'italiano, uno dei ceppi latini della *România*, terra dei popoli parlanti la lingua di Roma; in cui pure si parlava romeno, dalmatico, sardo, ladino, provenzale, francese, catalano, castigliano e portoghese. Ebbene, l'origine della lingua italiana chiama in causa la storia della letteratura, in quanto in Italia, «mancando un ceppo politico unificante, la ricerca di una lingua unitaria, e come tale in grado di imporsi, sarà strettamente legata all'elaborazione di modelli letterari»⁶⁹. Nel già citato *De vulgari eloquentia*, Dante si interrogava su quale potesse essere, tra i volgari, il più “*decentiorem atque illustre*”, “cardinale”, “aulico” e “curiale”. Ma nessun volgare aveva, per il poeta, queste caratteristiche. In tali casi, «il valore unitario del volgare può manifestarsi solo grazie all'opera degli scrittori, che costituiscono una curia ideale, “*licet corporaliter dispersa*”»⁷⁰.

Circa l'esistenza di lingue diverse, il problema non sempre coinvolge in modo diretto la vita dell'uomo. «Per la maggior parte della vita noi accettiamo l'uso e la comprensione della lingua materna senza rendercene conto, senza commenti, né discussioni»⁷¹. Ci si imbatte nella traduzione il più spesso in ambito scolastico. E qui essa è affare anzitutto tecnico, cioè emerge come problema essenzialmente fonologico, morfologico, sintattico. Ciò accade sia perché «sebbene l'apparato vocale umano sia teoricamente in grado di articolare un'enorme quantità di suoni differenti, ciascuna lingua ne utilizza solamente alcuni»⁷², sia perché, da lingua a lingua, varia la combinazione di alcuni suoni. Ad esempio, gli anglofoni con difficoltà combinano i suoni *z* e *d*, cosa che ai russi viene spontaneo. È chiaro, poi, che se nella propria lingua le parole si distinguono obiettivamente, al primo impatto con una lingua straniera «una frase potrebbe sembrare un flusso ininterrotto di suoni»⁷³. Inoltre in molte lingue, come l'italiano, il significato di una frase esige un preciso ordine delle parole: soggetto, verbo, e complemento. In altre, l'alterazione o l'aggiunta di un morfema in una parola può mutare il significato della frase. In altre ancora, una sola parola coincide con la frase, esaurendone la sintassi: come la parola “*acimluda*” che, in lingua wischram (parlata presso il fiume Columbia nel Pacifico Occidentale) sta per “Egli te lo darà”⁷⁴.

Una confidenza più matura con la traduzione, impone di trascendere i problemi fonologici e grammaticali. Si comprende, cioè, che «la conoscenza della lingua di un altro popolo è essenziale alla comprensione della sua cultura»⁷⁵. Le lingue sono “spartizioni” di ciò che è comune tra i membri di un popolo (il comunicare è un *com-munis*, un “mettere in comune”). Gli uomini spartiscono la percezione di un fatto tradotto in un simbolo incluso in un sistema appunto linguistico. «I parlanti di lingua inglese, per esempio, sono d'accordo nell'utilizzare

⁶⁹ G. Ferroni, *Dalle origini al 1300*, in *Storia e testi della letteratura italiana*, cit., p. 37.

⁷⁰ G. Ferroni, *La crisi del mondo comunale*, in *Storia e testi della letteratura italiana*, cit., p. 15.

⁷¹ H.R. Robins, *Storia della linguistica*, cit., p. 13.

⁷² C. R. Ember, *Antropologia culturale*, cit. p. 91.

⁷³ *Ivi*, p. 93.

⁷⁴ *Ivi*, p. 95.

⁷⁵ *Ivi*, p. 91.

la parola *green* per il colore dell'erba, sebbene non ci sia modo di confrontare con precisione quale sia la percezione di quel colore tra persone diverse»⁷⁶. Le lingue sono, per questo, diversamente estese, in base ai fatti tradotti e “messi in comune”, dove ogni vocabolario è suscettibile di modificazione e possiede un'estensione «necessaria alla popolazione che parla»⁷⁷. Quella degli Aborigeni australiani, ad esempio, è ricca di parole designanti fenomeni naturali, ma povera di vocaboli aziendali. La linguistica tuttora si interroga sulla straordinaria capacità umana di generare, nello spazio e nel tempo, vocabolari differenti e mutevoli. In generale, resta divisa approccio evolucionista (si pensi a Philip Lieberman o Jeffrey Laitman) per cui «il linguaggio così come noi lo conosciamo nacque solo con l'uomo moderno»⁷⁸ e approccio innatista (specie con Avram Noam Chomsky) per cui «nel cervello esiste un *dispositivo di acquisizione della lingua* che nell'uomo è innato».⁷⁹ La scienza è però concorde sul fatto il linguaggio non dipenda esclusivamente da cause biologiche; «se così fosse tutti gli esseri umani parlerebbero una stessa lingua generata dal cervello»⁸⁰. Al contrario, le lingue reciprocamente incomprensibili sono quasi cinquemila. La variazione linguistica è storica e geografica. Lingue simili tra loro (come italiano, francese e spagnolo) fanno parte di una “famiglia”, come quella indoeuropea, a sua volta risalente a una “lingua madre” di origine remotissima. Ora, il processo di differenziazione delle “lingue sorelle” dalla protolingua è certamente graduale e chiama in causa, in primo luogo, la barriera geografica tra persone (deserti, montagne, oceani). Accade quindi che i vari dialetti di un'unica lingua inizino «ad accumulare una serie di lievi cambiamenti nei tratti fonologici, morfologici e sintattici» fino a che, col persistere della separazione, quelli che prima erano solo dialetti finiscano col divenire lingue vere e proprie, per cui a un certo punto – e qui si impone la traduzione “del tradotto” – «risultano reciprocamente incomprensibili, come nel caso dell'inglese e del tedesco moderni»⁸¹. Ma i processi di differenziazione di una lingua sono anche storici e talvolta l'esito è opposto: non la raffinazione del dialetto a lingua, bensì la riduzione di una lingua a dialetto. Si pensi di nuovo all'italiano: il suo imporsi come lingua nazionale sarà «il frutto di un lungo processo che comporterà, come risolto inevitabile, la riduzione di gran parte delle realtà linguistiche al rango di dialetti»⁸². Infine, le lingue si differenziano per cause sociali, come nell'India settentrionale, in cui la comunicazione tra caste è inibita, tanto che gli “intoccabili” parlano un idioma diversa dal resto della popolazione, affatto condiviso.

Ultimo “affanno” della traduzione del tradotto è facoltà spontanea, promiscua e impercettibile, entro la propria “patria” linguistica. Conviene precisare

⁷⁶ *Ivi*, p. 83.

⁷⁷ *Ivi*, p. 88.

⁷⁸ *Ivi*, p. 87.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, p. 100.

⁸² G. Ferroni, *Dalle origini al 1300 in Storia e testi della letteratura italiana*, cit., p. 37.

che ogni lingua è un “sistema aperto”, cioè in essa «le articolazioni linguistiche vengono combinate in vari modi per produrre significati diversi»⁸³. Si consideri di nuovo l’inglese. «Per esempio, si possono unire *care* e *full* per produrre un certo significato (*carefull*, “attento, accurato”)⁸⁴. Così facendo, «è possibile formulare espressioni che non sono mai state pronunciate prima. Di fatto, noi continuiamo a creare nuove frasi e nuove proposizioni»⁸⁵. Il caso più evidente della natura “aperta” della traduzione è il *pidgin* generantesi laddove «gli imperi coloniali europei stabilirono imprese commerciali»⁸⁶. Si tratta di un miscuglio linguistico mancante di tasselli coesivi propri degli idiomi di “società integre”, come preposizioni o verbi ausiliari. Dal suo persistere emerge sovente il creolo, con l’incorporazione di buona parte del vocabolario della lingua dominante in una grammatica ibrida e perciò caratteristica: «Tutte le lingue creole esprimono il futuro e il passato con la stessa forma grammaticale»⁸⁷. In generale, guerre e dominazioni sono causa di “conquiste” lessicali. Ad esempio, «la conquista normanna introdusse in Inghilterra il francese»⁸⁸ con la conseguenza dell’acquisizione nell’inglese di parole latine e francesi. Nella Sardegna ispanica si parlava campidanese, logudorese, arborense, gallurese, sassarese, nuorese barbaricino insieme a castigliano, catalano, tabarchino. Ed oggi, sull’isola, persiste ancora un certo bilinguismo dove il passaggio dal sardo all’italiano (e viceversa) è vissuto come fatto normale. Altro caso di traduzione “in patria” fu la diglossia di latino e volgare nell’Italia medievale. La traduzione fungeva da «distinzione tra funzioni diverse: quella della comunicazione scritta (culturale o giuridica) e quella della comunicazione orale e quotidiana»⁸⁹. Insomma, la traduzione è un fatto naturale quando, nel quotidiano, «una lingua viene parlata a casa, l’altra a scuola, al mercato o in sedi pubbliche»⁹⁰. Vi è un ultimo tipo di traduzione “domestica”. Quello che marca la distanza tra persone o generazioni. Proprio perché “sistema aperto”, la lingua muta già in pochi decenni. Spesso giovani e anziani, pur abitando nel medesimo luogo, usano parole diverse per definire la stessa cosa: l’anziano chiama “simpatia” il primo innamoramento, il giovane “flirt”. O si interpellano, l’uno con l’altro, per opposte esigenze di traduzione: l’anziano può stentare a tradurre vocaboli del web e il giovane quelli del lavoro agricolo. Infine, uno sforzo di traduzione può instaurarsi per marcare differenze anagrafiche o sessuali. «Per esempio, una bambina si rivolge a un’amica della madre dicendo “Mrs Miller”, mentre questa la chiama “Sally”»⁹¹. O si pensi ai nativi americani koasati: «In

⁸³ C. R. Ember, *Antropologia culturale*, cit., p. 87.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ C. R. Ember, 95.

⁸⁶ *Ivi*, p. 88.

⁸⁷ *Ivi*, p. 89.

⁸⁸ *Ivi*, p. 101.

⁸⁹ G. Ferroni, *Dalle origini al 1300 in Storia e testi della letteratura italiana*, cit., p. 33.

⁹⁰ C. R. Ember, *Antropologia culturale*, cit., p. 111

⁹¹ *Ivi*, p. 109.

alcuni casi i maschi e le femmine usavano terminazioni verbali differenti»⁹². Così, gli uomini traducono i fatti del mondo e, a vario grado, il già tradotto di questi fatti. Resta da comprendere cosa accade qualora si smetta di tradurre.

4. *Turris confusionis interpretatur*

Nel *Faust* di Goethe si vede l'omonimo protagonista alle prese con gli affanni della traduzione della parola “*logos*” dal Vangelo di Giovanni, tradotta prima con “senso” (*Sinn*), poi con “forza” (*Kraft*), quindi –manifestando con entusiasmo il tradimento insito in ogni traduzione («Lo spirito mi assiste. Ecco: ho trovato!») – con la parola “azione” (*Tat*), che stravolge definitivamente il sostantivo greco ben poco pragmatico. Ogni traduzione implica la perdita di qualcosa, si era detto. Va tenuto conto del fatto che la perdita di qualcosa è parte del destino del finito. Certo, non sempre è innocua. A volte può costituire un vero e proprio tradimento, cioè uno stravolgimento dei giudizi altrui, strategicamente obliati, o colpevolmente rovesciati. Ora, dal momento che si è parlato di traduzione in due sensi, ovvero come oggettivazione formale dei fatti e come interpretazione del tradotto, conviene trattare dei rischi della traduzione in entrambi i sensi. E dunque, come crisi della parola, dallo smarrimento del *quid* fino a quella del *quomodo*; e come rifiuto dei giudizi altrui, con la sovrapposizione del proprio *quid* al *quid* altrui. Si comincia da questo senso, che poi è quello che più comunemente si intende quando ci si riferisce al “tradimento” della traduzione: l'interpretazione orientata delle parole altrui, che, dal semplice “equivoco” comprende anche il caso limite del divieto all'uso della propria lingua per l'imposizione di un'altra coercitivamente tradotta. In allegoria, si tratta di quel giovane che dice al barcaiolo: “So tutto”. Ma poi mostra di non sapere tutto, anzi di sapere pochissimo, costretto a chiedere le cose al diavolo dai tre capelli d'oro.

L'equivoco è forse la più frequente esperienza di crisi della traduzione di parole altrui. Specialmente il fraintendimento è frequente nelle conversazioni occasionali, i cosiddetti “convenevoli” a volte di dubbia interpretazione, specie per parlanti di differente etnia. «In alcune società, per esempio, ci si saluta dicendo: “Dove vai?”, o “Cosa stai cucinando”? Frasi simili potrebbero suonare scortesie a un nordamericano»⁹³. Gli indiani *athapaskan* di lingua inglese che vivono in Canada, per evitare fraintendimenti perfino «preferiscono evitare di parlare con un canadese bianco, salvo i casi in cui conoscano il punto di vista di questo interlocutore»⁹⁴. Vi è poi, del medesimo tenore, l'intraducibilità di espressioni che, fuori dalla forma dialettale, perdono forza e parte del loro senso. Le contadine che de Martino incontrava in Lucania, quelle “impietrite” o “raggelate” dal lutto si definivano *attassate*, termine intraducibile se non con

⁹² *Ivi*, p. 110.

⁹³ *Ivi*, p. 108.

⁹⁴ *Ivi*, p. 113.

significazioni «adombrate nelle rozze descrizioni»⁹⁵. Stessa cosa per il salentino *scazzicare*, usato per descrivere lo stato di crisi dei tarantolati, privo di vocabolo corrispondente in italiano⁹⁶. O per l'*affascino* della bassa magia cerimoniale del Sud, solo ambigualmente tradotto come «forza ostile che circola nell'aria, e che insidia inibendo»⁹⁷. Il più noto studio sul rapporto tra intenzione di chi parla ed «espressione di intenzione» è quello della filosofa Elizabeth Anscombe, che nel suo *Intention* mostra come non sempre le parole altrui ci consentano di tradurre le intenzioni delle azioni descritte. «Semplicemente lo voglio, è tutto»⁹⁸: resta il dubbio se intendere queste parole come «ragioni per agire»; o come «una obiezione all'esser disturbato dalle domande»⁹⁹; o come un «portare a termine qualche occupazione futile»¹⁰⁰. La traduzione dell'intenzione, qui, è in crisi.

Altra crisi della traduzione, meno quotidiana (se non si è traduttori per mestiere) ma più classica, riguarda la fedeltà nell'interpretazione di un testo scritto, dilemma antico quanto l'uomo. Gli affanni faustiani di traduzione, ancora oggi vedono l'ebraico al centro dell'attenzione degli esegeti biblici, dato il recente problema di come tradurre al meglio l'"indurre" del *Padre nostro* cristiano, dove la canonica interpretazione di san Girolamo da un calco dell'originale greco col significato di "spingere verso" (spingere: *ago/duco* – verso: *eis/in*), pare ormai delegittimata dal verbo "abbandonare". Del resto, già lo scriba Gesù Ben Sirach, traduttore del manoscritto del nonno, al prologo del Siracide metteva in guardia il lettore dai rischi di traduzione dell'ebraico in altre lingue:

Siete dunque invitati a farne la lettura con benevolenza e attenzione e a perdonare se, nonostante l'impegno posto nella traduzione, sembrerà che non siamo riusciti a render la forza di certe espressioni. Difatti le cose dette in ebraico non hanno la medesima forza quando sono tradotte in altra lingua. E non solamente questa opera, ma anche la stessa Legge, i Profeti e il resto dei libri conservano un vantaggio non piccolo nel testo originale.

Ci sono casi in cui la traduzione è imposta politicamente, pena conseguenze giuridiche. La conquista militare di un territorio può implicare «pesanti pressioni sul popolo vinto affinché esso impari a utilizzare la lingua dei vincitori»¹⁰¹. Strategicamente, una tale coazione alla traduzione principia dai piccoli, in quanto «nel momento in cui i bambini smettono di imparare la lingua d'origine, l'idioma dei vinti è destinato a scomparire»¹⁰², e la sua cultura appresso. È il caso della Sardegna,

⁹⁵ E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 79.

⁹⁶ Cfr E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Net, Milano, 2002, pp. 64-5.

⁹⁷ E. de Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 15.

⁹⁸ G.E.M. Anscombe, *Intenzione*, Edusc, Roma 2016, p. 150.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 150-151.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 151.

¹⁰¹ C. R. Ember, *Antropologia culturale*, cit., p. 102.

¹⁰² *Ibidem*.

per secoli «di forma radicalmente ispanica, perché le sole lingue utilizzate furono il catalano, il sardo e il castigliano»¹⁰³, la quale, in mani piemontesi dal Trattato di Utrecht del 1713, subì una improvvisa coazione alla traduzione dallo spagnolo all'italiano. Certamente, in questa vicenda «la preoccupazione destata dalla diffusione dello spagnolo e del catalano non è solo “linguistica”»¹⁰⁴ ma rappresenta «il passaggio dall'ecumene della *Christianitas* (ancora difesa dall'impero di Carlo V e dalla monarchia dei suoi successori ispanici) all'Europa»¹⁰⁵. Fu, dunque, una dominazione linguistica *perché* politica, dal momento che la straordinaria varietà linguistica dell'isola (prima menzionata) costituiva «per i funzionari piemontesi un ostacolo ad ogni tentativo di “assorbimento” della realtà sarda nella sfera culturale italiana»¹⁰⁶. Dapprima, l'italiano fu imposto a tutti nei contesti formali e, ai soli viceré, anche in quelli informali: a questi restava lo spagnolo «solamente nella prassi scrittoria con l'assoluto divieto di un suo utilizzo nella comunicazione orale»¹⁰⁷. Dopo appena qualche decennio di concessione dell'uso della lingua nazionale, sull'isola «l'atteggiamento di tolleranza verso lo spagnolo cesserà, a partire dal 1760, con il divieto di usare lo spagnolo in ogni modalità comunicativa, allo scopo di accelerare il processo di osmosi della classe dirigente del regno»¹⁰⁸. Col decreto regio del 25 luglio 1760, venne soppresso il rapporto paritetico fra le due lingue, fino al divieto, posto in vigore dall'oggi al domani, «di usare la lingua spagnola in qualsiasi contesto»¹⁰⁹, pena multe o prigionia. Si estese perciò l'uso obbligatorio dell'italiano alla didattica, raggiungendo le classi povere e giovanissime. «Con l'impiego dell'italiano quale lingua ufficiale»¹¹⁰, si attuava la politica savoiarda: isolare le frange filo-iberiche e inserire sull'isola i funzionari piemontesi. Fu una sorta di “apostolato laico” in cui «tutti gli strumenti dovettero piegarvisi»¹¹¹, anzitutto lingua e letteratura, a servizio della “cultura europea”: «Strati sociali fino ad allora ignorati divennero i soggetti cui, in maniera particolare, erano destinati i più disparati messaggi»¹¹², secondo il convincimento “tutto illuministico” «di poter avviare, proprio in questo modo, il rinnovamento della società»¹¹³. Restava sì concesso l'uso del sardo, ma «presto anche l'idioma sarebbe stato ridotto da lingua parlata nel periodo ispanico a dialetto dell'italiano»¹¹⁴.

¹⁰³ E. De Tejada, *Sardegna ispanica*, Solfanelli, Chieti 2020, p. 83.

¹⁰⁴ I. Loi Corvetto, *La Sardegna plurilingue e la politica dei Savoia*, in Sala di Felice E., Loi Corvetto I., a cura di, *Lingua e letteratura per la Sardegna sabauda tra ancien régime e restaurazione*, Carocci, Roma 1999, p. 58.

¹⁰⁵ G. Turco, *Antispagnolismo ed unitarismo risorgimentali. Tra storiografia e teoria giuridico-politica*, in De Tejada E., *Sardegna ispanica*, cit., p. 39.

¹⁰⁶ I. Loi Corvetto, *La Sardegna plurilingue e la politica dei Savoia*, cit., p. 47.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 48.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 47.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 48.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 50.

¹¹¹ G. Marci, *In presenza di tutte le lingue del mondo*, CUEC, Cagliari 2005, p. 126.

¹¹² *Ivi*, pp. 127-8.

¹¹³ *Ivi*, p. 128.

¹¹⁴ E. De Tejada, *Sardegna ispanica*, cit., p. 80.

Come anticipato, i limiti della traduzione non consistono soltanto nella crisi del già tradotto, cioè in quelli incontrati da Gesù Ben Sirach, dagli indiani athapaskan o dai sardi costretti all'italiano dal biglietto regio del 1760. Vi è un altro tipo di tradimento, un rischio permanente nella lingua di ogni uomo: quello di restare in silenzio davanti all'impossibilità di tradurre la situazione, quello dell'impotenza a trascendere la "cosa", il fatto, nella *quiddità*. La metafora soccorre, a suo modo, il limite traduttivo. Specialmente in contesto sacro. Le parole atte a descrivere Dio, ad esempio, non sono mai –dice tutta una tradizione teologica – la perfetta "traduzione" della sua natura, del suo *quid est*; a qualche grado peccano di antropomorfismo, come per i mutakallim n, o di agnosticismo, come nell'apofatismo maimonideo. Del resto, *si comprehendis, non est Deus*, scriveva Agostino. Così Tommaso d'Aquino, ben consapevole che "*in consideratione substantiae divinae non possumus accipere "quid" quasi genus*"¹¹⁵, risolve la questione con la nota *analogica praedicatione*. Solo per analogia, dunque, i nomi di Dio traducono la natura di Dio. La Scrittura, in tal senso, è densa di analogia metaforica, quella per cui Dio è detto "scudo" o "fortezza" o "fuoco divorante". Ma la fortezza conviene al guerriero, non a Dio. Dio come fuoco o fortezza o scudo è già tradimento (cattiva traduzione) della sua essenza, così le sue perfezioni dagli uomini possono essere predicate solo per metafora: tutti gli sforzi umani di traduzione dell'idea di Dio restano, per Tommaso, predicazioni univoche o equivoche. Anche pianto e riso, a loro modo, segnano l'impotenza della traduzione verbale, sostituendosi ad essa in modo inadeguato, ma pur sempre umano. Ridere o piangere restano, in fondo, «forme espressive di cui solo l'uomo dispone»¹¹⁶. Come spiega Plessner, «non il mio corpo, ma io rido o piango per una ragione, "su qualcosa"»¹¹⁷. Il che vuol dire: riso e pianto soccorrono la parola compiendo, benché nell'ambiguità, una "traduzione" dei fatti in sua vece.

A partire dalla assunzione della cultura umana per cui il linguaggio è «la forma inaugurale del suo poter esistere»¹¹⁸ e, di contro, «solitudine e incomunicabilità rappresentano la sua catastrofe»¹¹⁹ (in una dialettica morale che configura l'uomo «il mai solo che rischia di essere assolutamente solo»)¹²⁰, de Martino ritrova la crisi della traduzione del mondo in tre diverse esperienze umane: arte, catarsi rituale e follia; e sotto tre differenti gradi di intraducibilità. Nell'arte "della crisi" (quella del '900, nichilista per de Martino, e in cui sovente sussiste il pericolo «di molte *catabasi* senza *anabasi*»)¹²¹, l'antropologo ritrova un uso della parola che «nel senso più lato di segno acustico o visivo del rapporto io-mondo, tende a seguire questo crollo: il linguaggio diventa anzi esso stesso crollante con la pro-

¹¹⁵ Tommaso d'Aquino, *Somma contro i gentili*, Libro I, c. 14, ESD, Bologna 2000, p. 112.

¹¹⁶ H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Bompiani, Milano 2007, p. 51.

¹¹⁷ *Ivi*, 54.

¹¹⁸ E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 4.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 3.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 472.

spettiva terminale del silenzio»¹²². L'artista che meglio incarna la crisi verbale è il poeta, «come grande malato, grande criminale, grande maledetto»¹²³. La poesia moderna manifesta, con l'uso della parola volutamente distruttrice, il più grave tradimento della realtà: «Non quello della descrizione o del calore familiare, ma quello della deformazione, della estraneazione»¹²⁴. La parola qui esalta «caos, fascinazione per mezzo di oscurità e di magia linguistica»¹²⁵ per cui «il lettore di questa lirica è colpito da choc, si sente immerso in un mondo senza sicurezza»¹²⁶. Circa il rapporto tra impotenza della parola e crisi rituale, de Martino in più occasioni mostra come «gridi di crisi trovarono orizzonte in numi e divennero gridi rituali»¹²⁷, e per numi valga qui l'intero orizzonte metastorico variamente salvifico. Si pensi alla tradizione del compianto funebre, che lo studioso osservò nel Meridione italiano. Se di fronte alla morte, che è colpito da lutto può incorrere nel doppio rischio dell'ebetudine stuporosa «senza parola e senza gesto, e senza anamnesi della situazione luttuosa»¹²⁸ o dell'esplosione parossistica del *planctus* irrelato, nel lamento rituale la parola perduta si fa catartica ripetizione di «sillabe emotive stereotipe» che «costituiscono per così dire germi di recessione parossistica, ma contenuta e dominata»¹²⁹. Certo, si tratta di una parola «vuota di dolore», impotente a tradurre la situazione luttuosa – che invece viene posta «a riparo» dalla coscienza – ma grazie a questa voluta non-traduzione dell'evento tragico, si risolve la crisi del cordoglio. Ancora più marcata era la perdita della parola della tarantolata, nel momento in cui la danzatrice «era asservita alla bestia, danzava con essa, anzi era la stessa bestia danzante»¹³⁰. Ora, in questo stato che mimava «visibilmente un essere incapace di stazione eretta»¹³¹ la parola retrocedeva finché «dominava questa disperata agitazione il grido stilizzato dei tarantati, “il grido della crisi”, un *abii* variamente modulato, e che meglio si sarebbe detto un guaito che non un grido umano»¹³². Perfino si riduceva a «gridolini non troppo dissimili dall'abbaiare del cane»¹³³.

Ma solo la follia è radicale esperienza di intraducibilità del mondo, quel «maligno isolamento che lascia senza parola»¹³⁴, quello in cui la dinamica è patologicamente recessiva: «Dal pubblico al privato, e via via sempre più al privato, sino al silenzio totale»¹³⁵. Qui nessuna parola ha spazio: né quella poetica, né quella

¹²² *Ivi*, p. 335.

¹²³ *Ivi*, p. 510.

¹²⁴ *Ivi*, pp. 498-499.

¹²⁵ *Ivi*, p. 499.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ E. de Martino, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, ARGO, Lecce 1995, p. 134.

¹²⁸ E. de Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 78.

¹²⁹ *Ivi*, pp. 115-116.

¹³⁰ E. de Martino, *La terra del rimorso*, cit., p. 67.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ivi*, p. p. 71.

¹³⁴ E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 74.

¹³⁵ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 172.

piangente o ridente, e nemmeno quella cantata o disperatamente ululata. Tuttalpiù il silenzio umano è rotto, di tanto in tanto, da glossolalia, ecolalia e econimia, tutti vuoti tentativi di traduzione dei fatti, tutti «segni di impartecipazione e di isolamento, come ostentabili immutevolezze, come scudi protettivi di “eterni ritorni”, onde potere, così protetti, concedersi al mondo crollante»¹³⁶. Il folle è il barcaiolo che butta in acqua la pertica in un infedele ammutinamento; che cioè respinge non solo il *quid* della parola altrui (come fa il traduttore fraudolento) ma lo stesso *quomodo*: la direzione della barca si fa indifferente.

5. Conclusione

La pratica della traduzione, insita nell'umana natura, chiama in causa il parlare e il contenuto del parlare. Si è visto come la traduzione sia anzitutto un *tradere*, capacità di parlare donata da uomo a uomo; quindi al contempo un *traditum*, un contenuto valoriale di questa trasmissione, reclamante fedeltà ma, nel passaggio da uomo a uomo, passibile di deformazione, sia essa un'aggiunta o una perdita. Si è cercato di mostrare come, nella traduzione, un aspetto non viva senza l'altro, ma non per questo permanenza e contingenza sono confuse l'una nell'altra: la trasmissione e il trasmesso si distinguono obiettivamente, in quanto nella natura umana, come scrive Turco, «il *quomodo* è ordinato al *quid*»¹³⁷, e dunque il parlare (il *tradere*) trae la sua dignità dal parlato (dal *traditum*). Questa doppia natura del linguaggio (la natura del parlare, la storicità del parlato) è vera e propria tradizione umana “della lingua” che, mentre da un lato, «rende presente il permanente transeunte»¹³⁸, dall'altro «riscatta la voracità del tempo con la durata di ciò che merita di essere trattenuto»¹³⁹. Il che si è tentato di restituire con l'evocazione letteraria. Sosia e Faust convivono in ogni uomo, l'uno a ricordargli il suo destino, l'altro a complicarlo, entrambi passeggeri o traghettatori – a seconda dei tempi, degli spazi e della fatica – di quella barca a cui non è concesso approdo. Del resto, i naviganti smezzano le fatiche del viaggio passandosi la pertica. «L'uno consegna, l'altro accoglie. Ma a sua volta chi trasmette, in qualche modo ha ricevuto»¹⁴⁰. Nessuno è solo donante, nessuno, su quella barca, solo ricevente. Non è, dunque, “problema morale” il tradurre; in esso non vi è merito o colpa, schiavo o padrone, ma ognuno «trasmette ciò che ha ricevuto, ciò che gli è affidato, non di cui è padrone»¹⁴¹. È invece colpevole, nella traduzione, chi non la compie – chi rifiuta di tenere in mano la pertica – o chi la compie maliziosamente, rifiutandosi di consegnare la pertica quando va concessa, ma entrandone

¹³⁶ *Ivi*, p. 78.

¹³⁷ G. Turco, *Costituzione e tradizione*, cit., p. 107.

¹³⁸ *Ivi*, p. 109.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 109-110.

in esclusivo possesso. In tal senso, Faust che traduce Giovanni, Giovanni che “traduce” Dio e Dio che “consegna” a Giovanni (per esemplificare con immediatezza estetica) non stanno sullo stesso piano, ma c’è chi ha dovere di custodia e chi ha diritto alla custodia, laddove «il *traditum* (per se stesso) non è oggetto di dominio, ma di custodia»¹⁴².

La traduzione prende luce quando si ammetta che il valore dell’umano parlare non deriva da se stesso. Il *tradere* non ha valore per se stesso, ma vive per i valori del *traditum*, «dal suo valore intrinseco deriva la sua legittimità»¹⁴³. Ed ecco perché l’antropologia, come ha precisato de Martino, ha il dovere di prendere coscienza «di ciò che appartiene alla struttura universale dell’esistenza e di ciò che invece si riferisce solo a singole formazioni storico-culturali transeunti»¹⁴⁴. Sono i valori trasmessi dall’idioma che rendono “lingua” l’umano parlare. Il destino di Sosia, in fondo, non può essere “solo” quello di parlare. Non esiste tra gli umani questo mero destino. Ma nemmeno tra le fiere: non esiste e basta. Se esistesse –se il parlare fosse solo *quomodo* – Sosia sarebbe semplicemente personaggio muto. Laddove la traduzione sia sottoposta agli estremi della naturalizzazione (del *quomodo*) la parola umana verrebbe meno: in fondo, emergenze patologiche come l’ecolalia o la glossolalia sono casi di questa naturalizzazione, esempi del trionfo del *quomodo* sul *quid*. Ma anche laddove la traduzione sia sottoposta agli estremi della storicizzazione (alla dittatura del *quid*) – qualora, ad esempio, l’“adamitico” divenisse più nobile del parlare adamitico-, ebbene la parola umana, di nuovo, verrebbe meno. Valga da esempio l’atroce esperimento, riportato dal cronista dell’epoca Salimbene de Adam, effettuato su dei bambini dall’imperatore Federico II di Svevia il quale, nella speranza di ritrovare la lingua storica originaria (che egli identificava con l’ebraico) «rinchiuse gli orfanelli e impedì alle donne che dovevano dar da mangiare a questi bambini di parlare con loro. Voleva vedere se essi per natura avrebbero parlato ebraico. Essi però non parlarono ebraico ma morirono»¹⁴⁵. È vero, dunque, che vi è una storia delle lingue, quella per cui ecolalia e glossolalia sono in guerra, ma la lingua umana ha anche una dimensione naturale al punto che, scrive Spaemann, «se si storicizza radicalmente la natura dell’uomo non si dà più alcuna risposta»¹⁴⁶.

Ecco, la traduzione in fondo esprime la perfetta compenetrazione, nell’uomo, di condizione permanente e transeunte, dove la cultura è plasmazione dei bisogni naturali «come ordine che si articola storicamente in modalità diverse e che può essere sempre di nuovo rimesso in causa»¹⁴⁷. Il primato di questa plasmazione, riferisce de Martino, resta alla “umanità matura”, la sola in grado di innestare «un certo ordine culturale nell’ordine meramente biologico»¹⁴⁸.

¹⁴² *Ivi*, p. 109.

¹⁴³ *Ivi*, p. 107.

¹⁴⁴ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 173.

¹⁴⁵ R. Spermann, *Cos’è il naturale*, cit., p. 53.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 652.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 651.

I bambini di Federico II, senza adulti, non hanno potuto tradurre il mondo, sono rimasti “senza parole”. Ricevente e donante «non stanno, dunque, sullo stesso piano»¹⁴⁹, precisa Turco. Solo le scelte delle generazioni adulte, «hanno acquistato forza di tradizioni trasmissibili», precisa de Martino¹⁵⁰; e «finché non sono diventate adulte esse non posseggono *pleno iure* questo diritto umano»¹⁵¹. Se lo possedessero, il linguaggio emergerebbe da sé in ogni neonato. Ma ciò non avviene. Il parlare, come mostrato con l’esperimento degli orfanelli, trae dai valori del parlato la sua legittimità. E, come ogni tradizione, «dalla sua legittimità i suoi diritti»¹⁵². Il parlare, senza il parlato altrui, non ha diritti da rivendicare. Un linguaggio, in fondo, «potrebbe non dire niente»¹⁵³, come scrive Plessner: solo nei linguaggi, fondati dalla «rifrazione delle intenzioni come condizione della loro realizzabilità» vi è «possibile fedeltà al realtà»¹⁵⁴. Nessuna lingua senza lingue, dunque. Nessun concetto senza preconetto, cioè senza concetto donato da chi già è capace di concettualizzare il mondo. «La conoscenza umana non riprende il suo cammino permanentemente da un inizio assoluto»¹⁵⁵, scrive Turco. Nella iniziativa umana «manca l’esperienza zero, l’assoluto ricominciare da capo»¹⁵⁶, scrive de Martino. Il bambino inevitabilmente parla coi pregiudizi della madre e del padre; il discendente con quelli del docente. Ecco che sempre «la tradizione comporta, al contempo, una comunicazione ed insieme una asimmetria tra chi trasmette e chi riceve»¹⁵⁷. Ed è questa sacra asimmetria che ai bambini di Federico II è stata negata. La trasmissione dei valori è atto indispensabile al parlare: nessun parlare, in tal senso, è esente da pregiudizi, opinioni e anonimie, «onde accade che nella vita quotidiana non si è sempre eroi, e del resto beneficamente si vive di abitudini, di costumi passivamente accolti»¹⁵⁸.

Davanti alla natura umana della traduzione, decade allora tutta la speranza husserliana di mettere “tra parentesi” il mondo, di sospendere i giudizi e di tornare, eroicamente (*Zu den Sachen selbst!*), al paradiso terrestre della *Lebenswelt*, quella in cui Adamo ancora non aveva nominato alcuna cosa. «L’epochè sospende i pregiudizi mondani, il lasciarsi vivere secondo le ovvietà del mondo, della tradizione, del costume, ecc., disoccultando la esperienza diretta, in prima persona, delle cose stesse»¹⁵⁹. Ma, come precisa Scheler, in questa ricerca c’è un errore di fondo: il fatto che «l’esperienza della realtà è qualcosa

¹⁴⁹ G. Turco, *Costituzione e tradizione*, cit., pp. 109-110.

¹⁵⁰ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 651.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² G. Turco, *Costituzione e tradizione*, cit., p. 107.

¹⁵³ H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo*, cit., p. 363.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 362.

¹⁵⁵ G. Turco, *Costituzione e tradizione*, cit., p. 229.

¹⁵⁶ E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 154.

¹⁵⁷ G. Turco, *Costituzione e tradizione*, cit., p. 109.

¹⁵⁸ E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 166.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 124.

che *precede* e non segue ogni possibile “rappresentazione del mondo” [...] non può significare, come invece ipotizza Husserl, sospendere il *giudizio di esistenza*¹⁶⁰. De Martino completa la “messa a nudo” del Re. «Al mondo della vita *prima* della riflessione categoriale. Ma che cosa può voler dire questo? Tuffarsi ingenuamente nella vita l’uomo non può»¹⁶¹. I condizionamenti culturali e storici sempre sono causa della vita umana, anche quando «semplicemente inconsapevoli, non esplicitati»¹⁶². Volerli distruggere, sospendere tutta la traduzione dei giudizi altrui non condurrebbe l’uomo al mondo-della-vita. Una tale condanna «non dà la *Lebenswelt* ma la destrutturazione di tutto il mondo storico-culturale nel quale si è inseriti, fino al limite dell’arbitrario e del caotico, anzi sino al limite del nulla»¹⁶³. Quel nulla in cui miseramente sprofondarono i bambini dell’esperimento di Federico II. E dunque, la traduzione è impossibilità di vivere senza pregiudizi? L’uomo è condannato ad essi, senza libertà? Forse, come invita a riflettere il filosofo Roger Verneaux, «il peggiore dei pregiudizi è di credere che uno non ne abbia affatto, perché in realtà ne ha sempre»¹⁶⁴. Va compresa, in questa prospettiva, la natura del pregiudizio. Dire “pregiudizio” certamente fa paura; la sua comune connotazione è negativa. Ma «non dobbiamo avere paura delle parole»¹⁶⁵. Del resto, «nessuno affronta il problema senza qualche pregiudizio, cioè senza avere qualche idea di ciò che vuol provare»¹⁶⁶. L’uomo è già socievole, animale culturale, pubblicamente orientato, per cui volersi liberare da ogni pregiudizio, «come pretendeva fare Descartes col dubbio metodico, è del tutto vano. Descartes non v’è riuscito, e non v’è riuscito nessuno dopo di lui; ciò implicherebbe vivere e pensare da soli, ed è impossibile»¹⁶⁷. Il pregiudizio, allora, è dono di umanità: eredità di giudizi di valore, i quali sempre e comunque, abbracciati o respinti che siano, fondano l’umanità dell’uomo, perciò lo rendono libero, e costituiscono «un debito rispetto al quale la sua gratitudine per forza di cose è destinata a rimanere insolvente»¹⁶⁸. In questa prospettiva, il pregiudizio non è nocivo, ma dono di libertà: sarebbe stato grazie ai pregiudizi, quelli delle balie mute, che i bambini di Federico II avrebbero potuto vivere, farsi capaci di tradurre il mondo, di parlare e diventare adulti, comunque liberi, magari poeti, filosofi, o valorosi guerrieri dell’esercito dell’Imperatore o forse, chissà, uomini di scienza. Ma nessuno di quelli sentì mai la voce adulta sussurrare ai loro piccoli orecchi: «“Avanti, non sei solo”, dice questo messaggio, “ma nel cammino ti accompagna l’opera di una infinita schiera di uomini. Una schiera che abbraccia morti

¹⁶⁰ M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, cit., p. 128.

¹⁶¹ E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 124.

¹⁶² *Ivi*, p. 125.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ R. Verneaux, *Introduzione e logica*, Paideia, Brescia 1966, p. 46.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 45.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ G. Turco, *Costituzione e tradizione*, cit., p. 228.

Chiara Dolce

e viventi...»¹⁶⁹. Questa voce, appunto, è il pregiudizio della umana traduzione. Così, «un pregiudizio è nocivo alla vita dello spirito solo quando è inconscio e inconfessato»¹⁷⁰. Riconoscere i propri pregiudizi, è atto di libertà, realizzazione di umanità. È allora in questo senso che si può dire, senza essere presi per sciocchi, visionari, o nostalgici, che in fondo, “*tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole*”.

¹⁶⁹ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 558.

¹⁷⁰ R. Verneaux, *Introduzione e logica*, cit., p. 46.