

ESPERIRE, PARLARE, TRADURRE<sup>1</sup>  
**Maria Lida Mollo\***

*¿Regalo, don, entrega?/ Símbolo puro, signo/  
 de que me quiero dar./ Qué dolor, separarme/  
 de aquello que te entrego/ y que te pertenece/  
 sin más destino ya/ que ser tuyo, de ti,  
 mientras que yo me quedo/ en la otra orilla, solo/  
 todavía tan mío.*  
 Pedro Salinas

Un modo per avviare questo scritto, che prende spunto dall'edizione spagnola del libro di Vincenzo Costa *Esperire e parlare* per poi riflettere sulla traduzione entro la costellazione della fenomenologia, può essere quello di riprendere, seppur brevemente, una questione ampiamente dibattuta nella letteratura critica su Husserl, e per la quale ben si addirebbe il tema borgesiano del labirinto e dei sentieri che si biforcano<sup>2</sup>. Ci si riferisce qui alla dualità di metodi: quello statico e quello genetico, e non di certo per ribadire una complementarità su cui molto è stato scritto, ad esempio da Javier San Martín<sup>3</sup>, che ha a più riprese messo in discussione la categoria storiografica della “novità” dello Husserl della *Crisi* rispetto a quello delle *Idee*, ma piuttosto per rintracciare, proprio nel fenomeno della biforcazione di metodi, l'origine di una ampia e articolata, e in alcuni casi imprevedibile, serie di soluzioni alla grande questione del linguaggio e del discorso. In poche parole, che sono quelle con cui Costa, una delle più autorevoli voci su Husserl, intitola questo suo libro su Heidegger, quella del “parlare” è una questione

---

<sup>1</sup> Il presente testo è la rielaborazione di un intervento letto nel dicembre del 2018 all'Università della Calabria in occasione della presentazione dell'edizione spagnola del libro di Vincenzo Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano 2006 (*Experiencia y habla. Interpretación de Heidegger*, pref. di Javier San Martín, trad. e post. di Maria Lida Mollo, Herder, Barcellona 2018).

\* Università della Calabria.

<sup>2</sup> Cfr. Pio Colonnello, *Il labirinto, il tempo, la danza. L'anamorfose del labirinto in Borges*, in “Rivista di Filosofia Neoscolastica” (2019), n. 1, pp. 13-29.

<sup>3</sup> Cfr. Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid 2015.

strettamente intrecciata all'“esperire” ed è a partire da una concezione determinata dell'esperienza che si dipartono le più diverse, e in alcuni casi contrastanti, riflessioni sul linguaggio e sulla traduzione, di cui un caso limite è l'identificazione di esperienza e traduzione, così come appare in Derrida<sup>4</sup>.

Chi non conoscesse *L'estetica trascendentale fenomenologica*<sup>5</sup>, con la revisione della soggettività trascendentale che essa comporta, non più puro occhio privo di corpo, ma corpo che sentendosi muovere a partire da un qui è in grado di costituire l'oggettualità trascendente, chi insomma non sapesse della persistenza e della coerenza con cui nell'itinerario di Costa, di fenomenologo come di studioso e traduttore di Husserl e di Derrida, appare l'idea di un primato della sensibilità e dell'iletico che, da residuo, diviene invece capace di autostrutturarsi con una forma propria e indipendente dallo schema concettuale, potrebbe trovare strana la convergenza, che al momento di affrontare la questione della traduzione, in particolare nei paragrafi “La contaminazione originaria: significati e significanti” e “Di una non arbitrarietà del segno”<sup>6</sup>, emerge, in maniera più o meno esplicita, con posizioni, come ad esempio quella di Berman, che appaiono incentrate sul significante, se non addirittura – come arriva ad affermare Giometti, scorgendo affinità elettive tra Berman e Heidegger – caratterizzate dalla «*tensione verso una lingua sottratta al giogo del senso e affrancata dalla grammatica*»<sup>7</sup>. La sensazione di stranezza troverebbe giustificazione già solo col pensare ad un'opera monumentale come le *Ricerche logiche*, in particolare alla Prima, sull'espressione e il significato, alla Terza, il cui titolo recita “Sulla teoria degli interi e delle parti” e in cui Jakobson rinvenne la concezione strutturalista fondamentale<sup>8</sup>, e soprattutto alla Quarta, dove l'idea è proprio quella di una grammatica pura e, dalla seconda edizione in poi, di una «grammatica puramente logica»<sup>9</sup>, benché, e questo è oltremodo chiaro,

<sup>4</sup> Jacques Derrida, *Des tours de Babel*, in «aut aut», nn. 189-190, 1982, pp. 67-97. Su quest'identificazione insiste Carmine Di Martino (Id., *Il problema della traduzione. A partire da Jacques Derrida*, in «Doctor Virtualis», n. 7, 2007, pp. 67-81).

<sup>5</sup> Cfr. Vincenzo Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

<sup>6</sup> Cfr. Vincenzo Costa, *Esperire e parlare*, cit., pp. 135 e ss.; trad. cast. cit., pp. 200 e ss.

<sup>7</sup> Gino Giometti, *Nota del curatore*, in Antoine Berman, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata 1997, p. 258.

<sup>8</sup> Cfr. Elmar Holenstein, *Jakobson und Husserl. Ein Beitrag zur Geschichte des Strukturalismus*, in Herman Parret (ed.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, De Gruyter, Berlin-New-York 1976, p. 774.

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, a cura di Giovanni Piana, il Saggiatore, Milano 2005, vol. II, p. 128: «Nella prima edizione dicevo “grammatica pura” un termine che era stato

non possa essere come la grammatica universale di Chomsky, se non altro perché il linguaggio per Husserl non è mai, neanche quando è interno, un oggetto biologico<sup>10</sup>. E non può esserlo per il semplice motivo che l'innatismo biologico è del tutto incompatibile con quello che è un passaggio obbligato sin dal vestibolo delle *Ricerche logiche* o, meglio, sin dai “Prolegomeni a una logica pura”, vale a dire, la distinzione tra ideale e reale, tra legge del pensiero e legge naturale, «tra regolamentazione normativa e regolamentazione causale, tra necessità logica e necessità reale, tra fondamento logico e fondamento reale»<sup>11</sup>. Una distinzione – e Husserl in quel contesto determinato sceglie Sigwart e Wundt come referenti polemicamente rappresentativi del presunto psicologismo – che esclude qualsiasi forma di mediazione: «nessuna gradualità pensabile può produrre mediazioni tra l'ideale e il reale»<sup>12</sup>. D'altra parte, tra le distinzioni su cui insistono le *Ricerche logiche*, v'è una che in *Esperire e parlare* si guadagna un intero capitolo, il secondo, che reca come

---

pensato ed espressamente indicato come *l'analogon* della “scienza pura della natura” di Kant. Ma poiché non si può affatto asserire che la morfologia pura dei significati abbracci l'intero a priori grammaticale-generale – ad esempio, ai rapporti di comprensione reciproca tra soggetti psichici, che influiscono in modo così ampio sulla grammatica, appartiene un a priori autonomo – si è preferito parlare di una grammatica puramente logica».

<sup>10</sup> Cfr. Noam Chomsky, *Il mistero del linguaggio. Nuove prospettive*, trad. it. di Matteo Greco, introd. di Andrea Moro, Raffaello Cortina, Milano 2018, p. 79.

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. I, p. 86.

<sup>12</sup> *Ibidem*. Non è poi un caso che Gobber riporti una distinzione che è innanzitutto husserliana e delle *Ricerche logiche*, poi ripresa in *Logica formale e trascendentale*, ovvero quella tra “grammatica logica pura” e grammatiche empiriche, per indicare un luogo dell'a priori che si rivela diverso da quello chomskiano. Si veda prima il seguente passo di *Logica formale e trascendentale* in cui Husserl rivendica che la “grammaticalità” funga da guida della logica pura: «non è senza fondamento che la morfologia dei significati è stata indicata nelle mie *Ricerche logiche* come “grammatica logica pura”. In certo modo inoltre non è senza motivo che spesso si è detto che la logica formale si sia fatta guidare dalla grammatica. Ma questo non è un rimprovero per la logica formale, ma una necessità, se alla direzione esercitata dalla grammatica (ciò che fa pensare alle lingue storico-fattuali e alla loro descrizione grammaticale) si sostituisca, come guida, l'essenza grammaticale stessa [*das Grammatische selbst*]» (Edmund Husserl, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, a cura di Guido Davide Neri, Mimesis, Milano 2009, p. 84). Si veda anche Giovanni Gobber, *Alle origini della grammatica categoriale: Husserl, Leśniewski, Ajdukiewicz*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 77, n. 2, 1985, pp. 258-295, in part. p. 270: «Ben diverso è lo status della grammaticalità chomskiana, limitata all'ambito dell'espressione: la si può avvicinare alla “buona formazione” degli enunciati nei linguaggi logici. La nozione chomskiana di grammaticalità risente poi di un innatismo biologico che pregiudica il tentativo del linguista americano di conferire un fondamento apriorico non psicologista alle regole della grammatica generativa».

titolo “Comunicare e significare”. Quel che qui interessa è che nel sottolineare l’istanza antipsicologista heideggeriana che emerge, ad esempio, nel paragrafo 34 di *Essere e tempo*, in cui s’afferma che «ogni discorso comporta un ciò-che-il-discorso-dice come tale» e «in base ad esso il discorso si fa comunicante»<sup>13</sup>, il modello indicato da Costa<sup>14</sup> per negare che la comunicazione sia un trasferimento di vissuti è proprio Husserl, con particolare riferimento al paragrafo sesto della *Prima Ricerca*, in cui la distinzione fenomenologica è quella tra ciò che il nome “rende noto” e ciò che significa<sup>15</sup>. Se poi, restando nella *Prima Ricerca*, si volesse proprio scomporre ciò che, pur essendo complesso, è anche «internamente unitario», ovvero il vissuto dell’espressione riempita di senso, allora diverrebbe chiara la natura di “rinvio” e di “sostegno” dell’espressione, l’indifferenza della parola e il bersaglio del senso «come ciò che si ha di mira»<sup>16</sup>. Ma appunto si tratterebbe di una scomposizione e non è senza motivo che Husserl distingue tra “mera” espressione che, se è solo un’espressione, allora cessa di essere tale, e espressione *animata da un senso*, dove quest’ultima è «il complesso fonetico che si unifica con l’intenzione significante, e quindi quest’ultima con il corrispondente riempimento di significato»<sup>17</sup>. Vale la pena ricordare che su questa stessa scia delle *Ricerche logiche*, Ortega, nel corso del 15-16 intitolato *Sistema de la psicología*, avrebbe così trovato il proprio della scrittura, ciò che, per esempio, la distinguerebbe dalla traccia che lascia dietro di sé un coleottero, il *Bostrychos typographus*: «Se io vedo alla lavagna il segno “terra” [...] non vedo ciò che sto vedendo in senso stretto – la linea bianca del gessetto che ondeggia sul nero –, ma più di questo, e come se fosse posto e montato su di esso, vedo un “significato”»<sup>18</sup>.

Una tale unitarietà è anche ciò che, come osserva Gobber, impedisce di identificare il rapporto che instaura Husserl tra *Ausdruck* e *Bedeutung* con quello che instaura Saussure tra *signifiant* e *signifié*, soprattutto se si considera che, una volta intesa l’espressione *in specie*, e non come «questa formazione fonetica pronunciata *hic et nunc*, [come] questo suono fuggevole,

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 205.

<sup>14</sup> Vincenzo Costa, *Esperire e parlare*, cit., p. 62; trad. cast. cit., p. 103.

<sup>15</sup> Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. I, p. 299.

<sup>16</sup> Ivi, p. 302.

<sup>17</sup> Ivi, p. 305.

<sup>18</sup> José Ortega y Gasset, *Sistema di psicologia*, in Id., *Sistema di psicologia e altri saggi*, trad. it. di Maria Lida Mollo, Armando, Roma 2012, p. 149.

che non ritorna mai identico»<sup>19</sup>, l'arbitrarietà subisce un ridimensionamento che è direttamente proporzionale all'attenuazione della sua linguisticità<sup>20</sup>. Se, infatti, per Saussure dire che il significante è "immotivato" vuol dire che esso è «arbitrario in rapporto al significato, col quale non ha nella realtà alcun aggancio naturale»<sup>21</sup>, per Husserl, invece, il carattere dell'espressione di "supporto sensibile", di strumento del pensato, di rivestimento del termine ideale diviene talmente centrale che «*London, Londres*», ma anche «*zwei, deux, due*», non solo vengono considerate come espressioni equivalenti, come «reciprocamente corrispondenti in lingue diverse», ma addirittura come «espressioni tautologiche [*tautologischen Ausdrücke*]» in quanto «significano e denominano la stessa cosa»<sup>22</sup>.

Questo stesso paragrafo delle *Ricerche logiche*, il dodicesimo sull'"oggettualità espressa", è stato ripreso in una riflessione classica in ambito spagnolo sulla traduzione. Si pensa qui a García Yebra, che ha fatto esplicito riferimento al famoso esempio "il vincitore di Jena" e "il vinto di Waterloo" per tesaurizzare una conquista che avrebbe poi mostrato tutta la sua utilità nella definizione degli obiettivi della traduzione, ovvero, l'idea che la diversità di significati non sempre, e non necessariamente, intacca la stessità della denominazione (in quel caso due significati non solo diversi ma addirittura contrari, come "vincitore" e "vinto", designano lo stesso: "Napoleone") o il riferimento al medesimo oggetto. Ed è infatti facendo leva sull'incoincidenza tra significato e denominazione che García Yebra elabora una gerarchia di priorità per il traduttore con risultati che egli stesso dichiara affini a quelli dell'equivalenza dinamica di Nida: «il traduttore deve tradurre innanzitutto il senso; in secondo luogo la designazione e, in ultimo, se è possibile, anche i significati»<sup>23</sup>.

Dei significanti sembrerebbe non farsi nemmeno parola. E non perché siano insignificanti. Anzi, è perché hanno un significato proprio, "linguistico" e "di base" – dice García Yebra – etimologico, che sfugge all'equivalenza, che non è la loro la via da seguire nella traduzione. E se però l'equivalenza è

<sup>19</sup> Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. I, p. 309.

<sup>20</sup> Giovanni Gobber, *Alle origini della grammatica categoriale: Husserl, Leśniewski, Ajdukiewicz*, cit., pp. 263-264.

<sup>21</sup> Ferdinand de Saussure, *Corso di linguistica generale*, introd. e trad. di Tullio De Mauro, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 87.

<sup>22</sup> Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. I, p. 313.

<sup>23</sup> Valentín García Yebra, *Teoría y práctica de la traducción*, tomo I, Gredos, Madrid 1982, p. 38.

data per convenzione, essa è resa possibile proprio dall'incoincidenza tra significato e designazione:

Intendiamo per *significato* la base mentale che soggiace ad ognuno dei significanti che conformano il testo. In questo senso stretto, il “significato” di *window* sarebbe “occhio di ventilazione” (in cui “occhio” sarebbe una metafora equivalente ad “apertura”); il significato di *ventana* sarebbe “ventilatrice” (intendendosi implicitamente “apertura”); il significato di *fenestra*, *fenêtre*, *finestra*, *Fenster*, sarebbe probabilmente “illuminatrice”, e il significato di *thyris* e di *janela* sarebbe “porticina”. Molti significati diversi per una sola designazione. Perché tutti “designano” la stessa realtà: l’apertura o orificio a cui tutti quei nomi si riferiscono<sup>24</sup>.

Ciò di cui García Yebra ha inoltre cura è di operare, sulla scia di Coseriu, una distinzione di termini – che invece nelle *Ricerche logiche* apparivano, in opposizione a Frege, volutamente come sinonimi proprio allo scopo di evitare confusioni<sup>25</sup> –, per lui essenziale in vista della definizione degli obiettivi da perseguire nel tradurre, quella tra “senso” e “significato”: «E cos’è il *senso* di un testo? È ciò che il testo vuol dire, sebbene non coincida né con le designazioni né con i significati»<sup>26</sup>.

A questo punto, sarebbe ingeneroso nei confronti della lunga e ricca esperienza di traduttore di chi, come García Yebra, si è misurato con la traduzione dei classici greci e latini – a lui si deve, tra le altre cose, un’edizione trilingue della *Metafisica* di Aristotele – ma anche di poesia e di prosa in lingua tedesca, inglese, francese, portoghese, italiana, fare un esempio “facile”, nel senso che renderebbe immediatamente evidente il contrasto rispetto ad altre posizioni, come quella di Berman, che nella traduzione dei proverbi ha trovato il punto d’avvio del Seminario svoltosi nel 1984 al Collège International de Philosophie, in particolare a partire da uno che cita Roa Bastos in *Yo el Supremo*, e che lui, che quell’opera l’ha tradotta, ha reso in francese in una traduzione «al contempo letterale e libera»<sup>27</sup>. L’esempio quindi da non fare per rendere giustizia a chi ha tradotto migliaia di pagine da e in lingue diverse sarebbe quello della traduzione del proverbio

<sup>24</sup> Valentín García Yebra, *Experiencias de un traductor*, Gredos, Madrid 2006, pp. 14-15.

<sup>25</sup> Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. I, pp. 318-319.

<sup>26</sup> Valentín García Yebra, *Experiencias de un traductor*, cit., p. 15.

<sup>27</sup> Antoine Berman, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, trad. it. di Gino Giometti, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 13 e ss. Cfr. Augusto Roa Bastos, *Moi, le Suprême*, trad. fr. di Antoine Berman, Belfond, Paris 1977; *Le Livre de Poche*, 1985. *A cada día le basta su pena, a cada año su daño* diviene *À chaque jour suffit sa peine, á chaque année sa déveine*.

“*Poco a poco hila la vieja el copo*” con “*Petit à petit l’oiseau fait son nid*” o di quelle espressioni o, meglio, di quei testi già segnalati da Coseriu, come, ad esempio, “*Qui si tocca*”, “*Aquí se hace pie*”, “*Hier kann man stehen*”, “*Ici on a pied*” che, pur non essendo corrispondenti sul piano dei contenuti linguistici, sono ritenuti equivalenti in quanto si riferiscono tutti allo stesso fatto: l’acqua in un fiume, in un lago o nel mare è relativamente poco profonda. Da ciò Coseriu traeva il convincimento che la traduzione consistesse nell’espressione di uno stesso contenuto testuale in lingue diverse e che quel contenuto non potesse che essere “inter o sovra-idiomatico”<sup>28</sup>. Nondimeno, pur volendo usare tutta la gentilezza ermeneutica che si voglia, v’è in García Yebra un’idea di rapporto tra significante e significato – cui s’accompagna un’analogia ricorrente negli scritti sulla traduzione, in particolare in quelli di ispirazione idealistica, l’analogia cioè con il rapporto tra corpo e spirito – che, finanche quando punta ad affermare l’indissolubilità del legame – e il riferimento è quello classico alla poesia – ha come sbocco l’opposizione di “traducibile-intraducibile”<sup>29</sup>. Ferma restando la convinzione che esistano poemi intraducibili, risulta interessante il ruolo che in un altro luogo assume la ritraduzione, in stretto legame con l’analisi contrastiva condotta su un poema di Alberto Caeiro, eteronimo di Pessoa, tradotto da Octavio Paz<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. Eugen Coseriu, *Lo erróneo y lo acertado en la teoría de la traducción*, in Id., *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*, Gredos, Madrid 1991, pp. 219-220.

<sup>29</sup> Valentín García Yebra, *Experiencias de un traductor*, cit., pp. 85-86: «Si può affermare di ogni opera poetica valida che non si tratti solo di un insieme di suoni artisticamente disposti e ordinati, ma che possieda uno spirito, incarnato, per così dire, in questo corpo sonoro. Se si accetta come principio indiscutibile l’identità di spirito e corpo dell’opera poetica, e non il semplice condizionamento del primo ad opera del secondo, è evidente che l’opera poetica risulta intraducibile. [...] Da parte mia, credo che non si possa adottare un atteggiamento drastico né a favore né contro la traducibilità della poesia. Sono convinto che vi sono poemi traducibili (entro certi limiti [...]) e altri intraducibili. [...] Nell’opera poetica, il piano fonetico può essere significativo per se stesso o essere indissolubilmente unito al significato. Maggiore è il grado in cui ciò accade, minori saranno le possibilità della traduzione».

<sup>30</sup> «*Ter consciência e mais que ter cor?/ Pode ser e pode não ser./ Sei que è diferente apenas./ Ninguém pode provar que é mais que só diferente.* Un poeta celebre, celebrato altresì come traduttore, li ha tradotti così: *¿Tener conciencia es más que tener color?/ tal vez sí, tal vez no./ Apenas sé que es diferente./ sólo diferente. Mas nadie puede probarlo.* La mia traduzione degli ultimi versi sarebbe questa: *Sé que sólo es diferente./ Nadie puede probar que es más que sólo diferente.* L’*apenas* del terzo verso di Caeiro equivale, senza alcun dubbio, al nostro avverbio *sólo*» (Valentín García Yebra, *Sobre la fácil (?) intertraducción hispano-portuguesa*, in *ivi*, pp. 280-281).



Riprendiamo ora la via che imbocca Costa e che – anticipiamolo pure – giunge infine a sostenere la non arbitrarietà del segno, non la non arbitrarietà del significato – come invece ci si aspetterebbe se la via seguita fosse quella “statica” delle *Ricerche logiche* e di *Idee I* – bensì proprio quella del segno. Ma forse, prima di tornare a *Esperire e parlare*, conviene fare una brevissima digressione e volgere l’attenzione alle pagine introduttive di un giovanissimo Costa che fece precedere la sua traduzione – una traduzione che ha accuratamente evitato almeno tre delle tendenze deformanti segnalate da Berman: la razionalizzazione, la nobilitazione e la cancellazione delle sovrapposizioni di lingue<sup>31</sup> – della *Mémoire* di Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, da un saggio che sin dal titolo prende una posizione ben precisa nella lettura del rapporto, o dell’“amicizia stellare”, tra Derrida e la fenomenologia husserliana, mostrando come quella di Derrida, sebbene sia, o forse proprio in quanto è, della contaminazione, non cessi di essere fenomenologia. Ma al di là della questione storiografica di collocazione entro l’articolata trama del movimento fenomenologico<sup>32</sup>, qui interessa riportare un passo della *Fenomenologia della contaminazione* che fa al caso nostro: «non c’è dubbio che la prospettiva genetica, riproponendo in termini nuovi il rapporto tra *hyle* e *morphé* all’interno della costituzione riproporrà anche in termini nuovi il rapporto tra significato e significante»<sup>33</sup>. E la cifra della riformulazione del rapporto è per Derrida quella del tempo, quella di una *hyle* temporale che è assente in *Idee I* ma presente nei Manoscritti del gruppo C. Così Derrida in riferimento al § 86 di *Idee I*:

---

<sup>31</sup> Vincenzo Costa, *Nota di traduzione*, in Jacques Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992, 2016, p. 45: «Nella traduzione abbiamo mirato a mantenere la massima fedeltà allo “stile” del testo francese. Non abbiamo dunque cercato di “migliorare” l’andamento sintattico anche quando questo poteva sembrare spigoloso. Il problema più consistente che abbiamo dovuto affrontare è stato quello di mediare fra tre lingue. Buona parte del testo di Derrida è infatti costituito da citazioni di Husserl. Abbiamo di norma adottato, ove esistevano, le traduzioni italiane, modificandole qua e là dove il testo francese implicava una diversa interpretazione dell’originale tedesco o dove Derrida voleva esplicitamente introdurre una scelta di traduzione. Abbiamo cioè in generale adottato il criterio che il testo da tradurre fedelmente era quello di Derrida e non quello di Husserl».

<sup>32</sup> Di segno opposto è la tesi che avanza Caterina Resta, che parla senza ambagi di «rottura irrimediabile» tra la decostruzione di Derrida e la fenomenologia (*Jacques Derrida e il non fenomenologico*, in «Bollettino Filosofico», n. 33, 2018, pp. 308-321).

<sup>33</sup> Vincenzo Costa, *La fenomenologia della contaminazione*, in Jacques Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 29.



in nessun momento, malgrado le frequenti allusioni al flusso del vissuto, il tempo interviene in modo decisivo nell'analisi delle strutture noetico-noematiche. La temporalità evocata è sempre oggetto temporale, noema costituito, significato del tempo più che tempo del significato. Non si tratta mai della hyle temporale che, più ancora della hyle sensibile e spaziale, sarebbe fonte di difficoltà per un'analisi statica. Questa hyle, che sarebbe il "nucleo" esistenziale più originario della costituzione e il più irriducibile a una *epoché*, resta dissimulata alla descrizione<sup>34</sup>.

Nel libro di Costa su Heidegger da cui abbiamo preso le mosse, l'operazione attraverso cui si giunge ad affermare la non arbitrarietà del segno ha luogo chiamando in causa un concetto che è il vero e proprio nodo che stringe l'esperire al parlare, ovvero, il concetto di mondo. La centralità di questo concetto chiave, attorno a cui s'afferma l'idea di un olismo dell'esperienza, è frutto di quello che potrebbe dirsi uno slittamento radicale all'interno del sintagma *Weltanschauung*, quello in virtù del quale la "visione" cede il passo al "mondo", lo schema concettuale ad una sensibilità che si ordina da se stessa, la lingua come "visione del mondo" al rapporto pratico che con le cose di quel mondo si ha. «Se vi sino due nomi diversi – afferma Costa in riferimento al celebre esempio della neve che per gli eschimesi si dice in molti modi [*Linguaggio, pensiero, realtà*] e che viene fatto da Whorf per rimandare la visione di differenti tipi di neve all'attraversamento per diversi tipi di parole – è perché ci si trova di fronte a funzioni diverse in un contesto pratico»<sup>35</sup>.

Ma non è tutto, oltre a superare posizioni idealistiche di orientamento diverso ma di origine pur sempre kantiana – e il discorso può valere sia per la concezione humboldtiana delle lingue come visioni del mondo sia per il ruolo di legalizzatore dell'esperienza che Cassirer attribuisce al simbolo – il concetto di mondo, non solo nel contesto heideggeriano di *Essere e tempo*, ma anche nella declinazione husserliana dell'intersoggettività, possiede una virtualità di triangolazione – il mondo come riferimento oggettuale e comune orizzonte di due intenzionalità – che induce il rapporto intersoggettivo a non esser mai un rapporto a due giocato tra dentro e fuori, tra vita e espressione, tra vissuto e colorito del viso. E a questo riguardo, non si può non ricorrere ad un altro libro di Costa, la sua *Fenomenologia dell'intersoggettività*, che ben mostra come l'analogia tra tu e io non sia frutto né di una proiezione, né di un ragionamento, ma di una sintesi passiva che ha luogo ogniqualvolta il corpo dell'altro che ora è lì richiama associativamente il mio che ora è qui.

<sup>34</sup> Jacques Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 184.

<sup>35</sup> Vincenzo Costa, *Esperire e parlare*, cit., p. 84; trad. cast. cit., p. 133.

«Io vedo arrossire l'altro in una certa situazione! [...]. Allora, dal suo rossore posso risalire al “bruciare” della vergogna, a un vissuto interno che ho provato io in un'altra situazione che indica vergogna. A essere associate sono innanzitutto le situazioni del mondo»<sup>36</sup>.

Nella cornice di quello che si rivela come un passaggio irreversibile dall'Ermeneutica, nella sua versione originaria, alla fenomenologia, è sempre l'idea fenomenologica di mondo che impedisce di intendere la comprensione della poetica dell'altro come atto di rivivere la sua vita per meglio comprenderne l'oggettivazione. Neanche quando i tentativi di rivivere la vita degli altri sono così alti, così ragionati e sentiti, come quello di Dilthey, che scrive su Hölderlin, il quale, entrato ormai «nelle tenebre dello spirito», traduce l'*Edipo tiranno* e l'*Antigone* di Sofocle, ma senza riuscire a mantenere un nesso logico e, avendo perso la padronanza del greco e la pazienza, scambia parole note con altre di suono analogo in una totale «sconnessione»<sup>37</sup>, che di certo non può che essere decisiva per chi intende la vita giustappunto come *Zusammenhang*<sup>38</sup>.

Che il concetto di mondo sia il concetto nucleare per una fenomenologia della traduzione è, d'altra parte, testimoniato da uno scritto di Klaus Held che, riprendendo un concetto cardine della *Crisi*, parla del “mondo della vita uno” come orizzonte di ogni transito e traduzione, a patto però di riconoscerne la natura di certezza atematica, che vuol dire nulla di simile a una dimora, né a un terzo mondo di significati prelinguistici. Si tratta

<sup>36</sup> Vincenzo Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Carocci, Roma 2010, p. 192.

<sup>37</sup> Wilhelm Dilthey, *Esperienza vissuta e poesia. Lessing-Goethe-Novalis-Hölderlin*, trad. it. di Nicola Accolti Gil Vitale, il melangolo, Genova 1999, pp. 463-464.

<sup>38</sup> Sulla biografia come procedimento che rappresenta la premessa gnoseologica e la possibilità metodologica della narrazione come descrizione delle «singole unità-di-vita», cfr., tra i tanti lavori di Giuseppe Cacciatore, *La filosofia dello storicismo come narrazione della storia pensata e della storia vissuta*, in Giuseppe Cacciatore, Antonello Giugliano (a cura di), *Storicismo e storicismi*, Mondadori, Milano 2007, pp. 109-168, in part. pp. 136-137: «Il peculiare storicismo della vita di Dilthey è anche e forse essenzialmente un consapevole tentativo di ridefinire la relazione tra oggettivazione della vita e possibilità di rivivere questa oggettività nell'articolata rete degli *Erlebnisse* che si manifestano in ogni singolarità individuale» e, più avanti, «lo storicismo critico e individualizzante della tradizione diltheyana ha contribuito ad una diversa configurazione dei rapporti tra il Sé e l'alterità, tra il Sé dell'esperienza costitutiva psico-fisica e il mondo storico, tra evento e senso, tra vita vissuta e storia. Si tratta, d'altro canto, del coerente perseguimento di un progetto filosofico che ha legato lo stesso programma di fondazione delle scienze dello spirito alla definizione degli “elementi primi” della realtà [...] agli individui come *Lebenseinheiten*, ad una vera e propria teoria filosofica dell'individualità basata sull'assunto che “il mondo non è in nessun altro luogo se non [...] nel rappresentare di un individuo”».

piuttosto di uno spazio della differenza, o di un mondo comune che non diviene concreto se non come tensione tra il mio mondo domestico e il mondo estraneo. E la traduzione appare così come transito dal mondo domestico della mia lingua madre al mondo estraneo dell'altra lingua. Un transito reso possibile dalla fiducia nel fatto che «tutte le terre verso cui mi avvio nell'intraprendere la traversata [*übersetzen*] si radicano nella terra una che è comune a tutti»<sup>39</sup>. Nondimeno, oltre alla condivisione della tesi generale dell'atteggiamento naturale, Held richiama l'"analogia" tra esperienze originarie tipiche su cui riposa ogni coniazione canonica e, in proposito, cita Heidegger, il corso friburghese del semestre invernale 1942-43 su Parmenide, in cui l'analogia tra la manifestazione pubblica di qualcosa che ha subito una deformazione e il sentirsi ingannato quando si fallisce nell'intento di fare qualcosa consente la traduzione di *pseudos* con *falsum*. Onestà vuole che si sottolinei la cautela con cui Held ribadisce non solo che "analogia" non è "uguaglianza", ma che esperienze originarie tipiche somiglianti nulla hanno a che fare con un terzo mondo delle idee platoniche, di cui, in questo caso, parteciperebbero "*pseudos*" e "*falsum*". Eppure, nel ricondurre la possibilità della traduzione all'«esperienza inaggrabilmente prospettivista della somiglianza»<sup>40</sup>, Held sembra più interessato ad indicare la base comune dell'esperienza piuttosto che la trasformazione che quella stessa esperienza subisce proprio ad opera della traduzione. Una trasformazione che appare centrale nel corso di Heidegger su Parmenide, ad essa si deve nientemeno che «*un mutamento dell'essenza della verità e dell'essere*»<sup>41</sup>. Ma forse vale la pena di riportare un intero passo che ben mostra come il tradurre determini un cambiamento dell'esperire:

che cosa accade quando lo *pseudos* greco viene pensato nel senso del *falsum* romano? Lo *pseudos* greco, inteso come il dissimulante, e quindi anche come l'"ingannevole", adesso non viene più esperito e spiegato in base al velare, bensì in base all'aggirare e raggirare. Con la traduzione nel *falsum* romano, lo *pseudos* greco viene *tradotto* nell'ambito romano imperiale del far-cadere. Lo *pseudos*, l'occultare e il velare, diviene ciò che fa-cadere, il *falsum*. Da questo appare chiaro che fin dal suo inizio essenziale il modo romano di pensare e di esperire, di instaurare e di espandersi, di costruire e di agire, non si muove mai nell'ambito dell'*aletheia* e dello *pseudos*. Ora le indagini storiografiche hanno

<sup>39</sup> Klaus Held, *Observaciones sobre la fenomenología de la traducción*, trad. cast. di Antonio Ziri6n Quijano, in «Devenires», III, n. 5, 2002, pp. 124-131, in part. p. 129.

<sup>40</sup> Ivi, p. 130.

<sup>41</sup> Martin Heidegger, *Parmenide*, trad. it. di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano 2005, p. 97.

reso noto da tempo che i Romani hanno in più maniere adottato la cultura greca, e che nell'appropriarsene l'hanno trasformata<sup>42</sup>.

Che si tratti di una trasformazione non da poco ma essenziale viene ribadito anche più avanti, al momento di ricapitolare, quando Heidegger afferma che «a partire dall'età dell'*imperium*, la parola greca "politico" significa qualcosa di "romano". Di "greco" vi è in essa ormai soltanto il mero suono verbale»<sup>43</sup>. Per quel che riguarda poi la collocazione del punto di vista di Held in ambito traduttologico, è egli stesso a non far mistero di prendere le distanze da «una parte della fenomenologia – e antifenomenologia – francese», sotto la cui influenza, alcuni traggono, dall'asimmetria nel rapporto tra l'estraneo e l'io, «conseguenze talmente radicali da mettere in discussione l'unità del mondo uno che è comune a tutti gli uomini attraverso la certezza primordiale dell'atteggiamento naturale»<sup>44</sup>. E, infatti, la sua posizione appare agli antipodi di quella, per esempio, di Ricœur, che, prendendo spunto da Quine<sup>45</sup>, parla di una «corrispondenza senza adeguazione»<sup>46</sup>, un'equivalenza dunque che, non potendo fare affidamento su nessun elemento terzo, neanche su un'analogia dell'esperienza, può aver luogo solo se il traduttore è capace di creare il comparabile. Inoltre, resta da chiedersi fino a che punto l'individuazione di un ambito dell'esperienza analogico sia un percorso che possa essere battuto non solo per una meditazione retrospettiva sull'essenza di un concetto già dato, come quella fatta da Heidegger, ma anche per scoprire somiglianze in vista di traduenti da dare, come propone Held.

C'è ancora un altro elemento da evidenziare e che segna un limite insuperabile all'assimilazione della posizione di Held ad altre che, pur sorte

<sup>42</sup> Ivi, p. 95.

<sup>43</sup> Ivi, p. 101.

<sup>44</sup> Klaus Held, *Observaciones sobre la fenomenología de la traducción*, cit., p. 128.

<sup>45</sup> Cfr. Willard Van Orman Quine, *Significato e traduzione*, in Andrea Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1978, pp. 135-163, in part. p. 161: «Proprio come possiamo parlare in modo sensato della verità di un enunciato solo nei termini di qualche teoria o schema concettuale, così, nel complesso, possiamo parlare in modo sensato di sinonimia interlinguistica di parole e immagini solo nei termini di qualche particolare sistema di ipotesi analitiche». La conclusione poi si fa una con l'impossibilità di vagliare la bontà di una traduzione proprio a causa dell'«indeterminatezza della correlazione». «Il fatto è che, quanto più ci allontaniamo dagli enunciati che presentano un condizionamento manifestamente diretto riguardo a stimoli non-verbali, e quanto più ci allontaniamo dal terreno che ci è familiare, la base di confronto diminuisce, e ha quindi meno senso dire quale traduzione è buona e quale è cattiva» (ivi, p. 163).

<sup>46</sup> Cfr. Paul Ricœur, *Sfida e felicità della traduzione*, in Id., *La traduzione. Una sfida etica*, trad. di Ilario Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 41-50, in part. p. 49.

nell'ambito della fenomenologia, assumono come possibilità più propria una da lui esclusa per principio, ovvero, quella di «considerare il mondo domestico dell'altro come mondo estraneo e allo stesso tempo trasformarlo nel mio secondo mondo domestico, a partire dal quale il mio primo mondo domestico della mia lingua madre potrebbe apparirmi come un mondo estraneo»<sup>47</sup>.

Escludere quella possibilità equivale a lasciare fuori dal dibattito traduttologico proprio chi quel dibattito l'ha animato, tracciando un ideale di ospitalità linguistica che prende le mosse proprio dall'estraneità della propria lingua. Basti pensare a Derrida, che alla traduzione ha tributato una attenzione «quasi ossessiva»<sup>48</sup> e che è giunto ad affermare che «la lingua detta materna non è mai puramente naturale, né propria né abitabile» per cui «non c'è habitat possibile senza la differenza di questo esilio e di questa nostalgia»<sup>49</sup>; e basti pensare di nuovo a Ricœur, che ha inteso l'ospitalità linguistica come una compensazione di piaceri, quello di «abitare la lingua dell'altro» e quello di «ricevere presso di sé, nella propria dimora d'accoglienza, la parola dello straniero»<sup>50</sup>. Ma si pensi anche a Berman che, nel «non-normato» della lingua materna, ha rinvenuto per il traduttore lo spazio d'azione e di intervento su «ciò che la lingua materna ha di più materno», dal momento che, una volta superata la confusione, pur sempre radicata in una base reale, tra lingua materna e lingua nazionale, appare chiaro che quella materna «non è una realtà chiusa ma, al contrario, uno spazio-di-lingua aperto e fondamentalmente accogliente» al punto che «per il cuore materno della lingua materna tutte le lingue sono vicine e parenti»<sup>51</sup>. E nell'opera sistematica sulla cultura e la traduzione nella Germania romantica, riferendosi giustappunto alla flessibilità della cultura tedesca, egli aveva ricondotto lo sviluppo, all'inizio del XIX secolo, della filologia, della critica letteraria, dell'ermeneutica e delle traduzioni al «potere illimitato e proteico di versare nell'alterità»<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> Klaus Held, *Observaciones sobre la fenomenología de la traducción*, cit., pp. 128-129.

<sup>48</sup> Carmine Di Martino, *Tradurre è necessario, cioè (im)possibile*, in Id., *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini e Associati, Milano 2009, p. 109.

<sup>49</sup> Jacques Derrida, *Il monolinguisma dell'altro o la protesi d'origine*, trad. it. di Graziella Berto, Cortina, Milano 2004, p. 34.

<sup>50</sup> Paul Ricœur, *Sfida e felicità della traduzione*, in Id., *La traduzione. Una sfida etica*, cit., p. 50.

<sup>51</sup> Antoine Berman, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, cit., pp. 118-119.

<sup>52</sup> Antoine Berman, *La prova dell'estraneo*, cit., p. 47.

Con ciò siamo gettati nel pieno della questione dell'intersoggettività e, di rimando, in altri testi husserliani del per così dire "sentiero genetico", come le *Meditazioni cartesiane*, dove la fenomenologia come "descrizione" si alterna alla fenomenologia come "esplicitazione" [*Auslegung*], con una riconfigurazione di compito che, nell'introduzione di Vincenzo Costa, suona così: «dipanare, svelare i fili intenzionali che sorreggono l'esperienza, [...] cogliere la trama che li lega e senza di cui nessun mondo potrebbe giungere ad apparire e nessuna esperienza potrebbe strutturarsi»<sup>53</sup>.

Con l'idea di genesi, di fenomenologia costituita e non solo costituente, ci si trova di fronte ad una radicalizzazione della passività, «una passività più passiva della passività, dato che l'attività divenuta passività agisce nella stessa passività»<sup>54</sup>, che in traduttologia può assumere la forma di una sfida, quella di non "lasciar cadere il corpo verbale", quel *laisser tomber le corps* che era proprio la tendenza in cui Derrida ravvisava l'energia essenziale della traduzione<sup>55</sup>, facendosi, invece, dettare la scelta traduttiva dalla forma in cui quello stesso corpo verbale si manifesta. Soprattutto quando la forma dell'espressione diviene essenziale. In poche parole, una cosa è tradurre testi come "Buon giorno" e "qui si tocca", ben altra è cimentarsi, come ha fatto Berman, nella traduzione de *Los siete locos* di Roberto Arlt, dove alcuni significanti, come gli accrescitivi *portalón, alón, jaulón, portón, gigantón, callejón*, si incatenano formando dei reticoli sotto la superficie del testo che produce senso. L'incatenamento di questi significanti simboleggia la dimensione di "accrescività", che appare essenziale in un romanzo in cui «portali, ali, gabbie, vestiboli e giganti assumono la taglia smisurata degli incubi» e «la traduzione che non trasmette questi reticoli *distrugge* uno dei tessuti significanti dell'opera»<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Vincenzo Costa, *Introduzione* a Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, trad. it. di Armando Canzonieri, La Scuola, Brescia 2017, p. 11.

<sup>54</sup> Ivi, p. 16.

<sup>55</sup> Cfr. Jacques Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. di Gianni Pozzi, introd. di Gianni Vattimo, Einaudi, Torino 2002, p. 272.

<sup>56</sup> Antoine Berman, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, cit., p. 52. Sulla necessità, per i personaggi arltiani, di un incubo verbale e fittizio come fuga dall'incubo della realtà, si rimanda a Loris Tassi, *Variazioni sul tema della lettura. L'opera di Roberto Arlt*, Aracne, Roma 2007, pp. 45-46: «La realtà è l'incubo dal quale occorre svegliarsi, anche a costo di entrare in un incubo peggiore, basta che sia guidato, volontario, artistico [...] L'unica soluzione quindi sarebbe *inselvarsi* in una finzione che sia più vera del vero, intorbidarsi in un mondo granguignolesco trasfigurato dalla letteratura. L'importante è restare sulla carta. Ansioso di irrealtà, Erdosain è tutto contenuto nella frase che segue e nel modo enfatico di recitarla: "¡Ah, la realidad, la realidad!».



A questo punto vale la pena di riprendere il capitolo quarto di *Esperire e parlare*, dov'è possibile rintracciare uno slittamento, che è innanzitutto di Heidegger. Dall' anteriorità del significato, inteso quale possibilità d'azione, così come appare in *Essere e tempo* – dove si legge che «la comprensione emotivamente situata dell'essere-nel-mondo si esprime nel discorso. La totalità di significati della comprensibilità *accede alla parola*. Non accade, dunque, che parole-cosa vengano fornite di significati»<sup>57</sup> – si passa all'idea del segno come apertura di mondo, laddove la traduzione del segno si configura come una situazione limite tra perdita e riappropriazione. Certo, i riferimenti e il tempo sono diversi. E non avendo qui intenzione di toccare la questione della *Kehre*, ci si limita solo a sfiorarla, rilevando nella riflessione di Costa un mutamento d'accento che, ancora una volta, riguarda le vicissitudini della coppia significato-significante. Se, infatti, nel già citato capitolo secondo intitolato “Comunicare e significare”, s'afferma che «*le connessioni tra significati, se con questo intendiamo le possibilità d'azione disponibili all'interno di un certo mondo, non dipendono dalle connessioni interne alla forma sensibile del linguaggio*»<sup>58</sup>, viceversa, nel capitolo quarto, al momento di parlare di una «*storia del significato non distinguibile da quella della parola*»<sup>59</sup>, Costa cita *Il detto di Anassimandro* (1946), contenuto in *Sentieri interrotti*, per affermare l'illegittimità di considerare la traduzione come trasposizione di un significato da un codice all'altro. La traduzione allora assume come proprio compito quello di cercare di vedere «in che consiste la cosa che, traducendo, deve essere trasferita»<sup>60</sup>. Ed è così che il

<sup>57</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 204. A partire da questo passo Gino Giometti mostra il carattere derivato che riveste il linguaggio nell'ontologia dell'esserci e, nello stesso tempo, l'imminenza di un rovesciamento di discorso che avrebbe avuto, tra le altre cose, la virtualità di recuperare il nesso tra linguaggio e storia (Gino Giometti, *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, Quodlibet, Macerata 1995, pp. 39-40).

<sup>58</sup> Vincenzo Costa, *Esperire e parlare*, cit., p. 70; trad. cast. cit., p. 114. E vale la pena di precisare che quest'osservazione viene volutamente fatta subito dopo la citazione del passo di un testo come i *Seminari di Zollikon*, che vuol dire a “svolta” pienamente compiuta.

<sup>59</sup> Ivi, p. 141; trad. cast. cit., p. 207.

<sup>60</sup> Martin Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in Id., *Sentieri interrotti*, trad. it. di Pietro Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1985, p. 300. Sull'idea di traduzione che emerge dalla lettura heideggeriana del detto di Anassimandro, si rimanda di nuovo a Gino Giometti, *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, cit., in part. pp. 31-32: «La traduzione viene a rivestire la potenza di un fenomeno spaventoso. Viene sottolineata la violenza del tradurre. Una violenza che attiene al tradurre stesso, ma anche al doppio vincolo che, se la traduzione è “fedele alla parola”, si fa sentire in tutta la sua forza: il vincolo alla lingua del detto e il vincolo alla nostra madre lingua; e, per entrambe, il vincolo all'essenza del linguaggio. Teso fra questi due estremi, il traduttore *poeta pensando*. [...]. Tradurre, poi, è innanzitutto quel

concetto di mondo ricompare, ma in una proliferazione – i mondi – che, ben lungi dal risolvere la questione della traduzione, la complica fino al punto di affermarne l'impossibilità. Costa non ha tema di farlo. E quel che conta è che proprio questo è il momento in cui, in particolare nel paragrafo "Dialogo e alterazione", facendo esplicito riferimento a Derrida<sup>61</sup>, non esita ad affermare che «traducendo, non esplicitiamo il contenuto di senso trasponendolo in un altro segno, ma lo *alteriamo*»<sup>62</sup>.

Con ciò viene messo al centro non solo il problema della traduzione e della tradizione, ma anche un problema cruciale della fenomenologia e delle fenomenologie, ovvero, quello del rapporto tra "percepire" e "comprendere", secondo un altro binomio fortunato che dà il titolo ad un saggio pubblicato di recente sul «Bollettino filosofico»<sup>63</sup>. Così Costa, che prende in prestito un esempio da Cassirer<sup>64</sup>: «Tradurre *men* con luna non significa trasportare un significato da un segno all'altro, bensì parlare di qualcos'altro. Identica è solo la configurazione percettiva, ma che cosa sia quella configurazione percettiva è diverso per il greco e per il latino»<sup>65</sup>. Siamo così posti di fronte ad un altro bivio, ad un altro sentiero che si biforca e che di fatto si è biforcuto in "ermeneutica fenomenologica" e "fenomenologia dell'esperienza". E la questione è cruciale anche perché, ancora una volta, richiama la questione del mondo e, con essa, una duplicità che è merito di Costa aver prima disambiguato ("concetto naturale di mondo come struttura percettiva e concetto naturale di mondo come orizzonte di significati")<sup>66</sup> e poi chiarificata nella sua natura di intreccio. Un intreccio che non solo c'entra con il problema della traduzione, ma che consente di cogliere l'idea di mondo che c'è per esempio dietro le posizioni prima richiamate di Held e di Ricœur<sup>67</sup>.

---

tradursi che si traduce nell'ambito di una verità trasformata, che è anche il luogo della parola più propria. Questo tradursi è erranza, e il più delle volte si conclude con un naufragio».

<sup>61</sup> Jacques Derrida, *Limited Inc a b c...*, in *Limited Inc.*, trad. fr. di Elisabeth Weber, Galilée, Paris 1993.

<sup>62</sup> Vincenzo Costa, *Esperire e parlare*, cit., p. 142; trad. cast. cit., p. 209.

<sup>63</sup> Id., *Percepire e comprendere*, in «Bollettino filosofico», n. 33, 2018, pp. 56-70.

<sup>64</sup> Ernst Cassirer, *Linguaggio e Mito. Contributo al problema dei nomi degli dèi*, trad. it. di Vittorio Enzo Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1976, p. 57.

<sup>65</sup> Vincenzo Costa, *Esperire e parlare*, cit., p. 142; trad. cast. cit., p. 209.

<sup>66</sup> Id., *Percepire e comprendere*, cit., p. 60.

<sup>67</sup> Domenico Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 42: «Il breve saggio di Ricœur sulla traduzione contiene, per così dire, in miniatura, la memoria globale dell'opera del maestro francese: dall'antropologia implicita nella sua filosofia della volontà alla meditazione delle forme molteplici della creatività del linguaggio, nei lavori dedicati alla metafora e al racconto, passando per gli studi su Freud – ma soprattutto, la tra-

O dietro quella di Alfred Schütz, e non può essere senza ragione che chi ha elaborato una “fenomenologia del mondo sociale” – o secondo la traduzione alla lettera di Enzo Melandri *La costruzione del mondo sociale in quanto dotato di significato*<sup>68</sup> – facendo un uso «selettivo dell’epoché»<sup>69</sup>, e chi ancora, da un lato, ha eseguito una ricerca trascendentale di costituzione affermando «la dipendenza dello schema interpretativo dall’adesso-e-così volta per volta dato» chiedendogli «la storia del suo significato» e, dall’altro, ha applicato lo schema interpretativo al fatto da interpretare<sup>70</sup>, attribuisca ai maghi del capolavoro cervantino il ruolo di traduttori:

la loro funzione è quella di tradurre l’ordine del regno della fantasia in quello dell’esperienza di senso comune: per esempio di trasformare i reali giganti attaccati da Don Chisciotte in fantasmi di mulini a vento. I maghi [...] quello che trasformano è lo schema di interpretazione che prevale in un sotto-universo nello schema di interpretazione che è valido in un altro. Entrambi gli schemi si riferiscono agli stessi dati di fatto, che diventano – nei termini del sotto-universo privato di Don Chisciotte – il miracoloso elmo di Mambrino, e, nei termini dell’evidente realtà della vita quotidiana di Sancho, una comune bacinella di barbiere. Così, la funzione dei maghi è quella di garantire la coesistenza e la compatibilità reciproca di sotto-universi di significato differenti ma riguardanti gli stessi dati di fatto, e di assicurare il mantenimento dell’accento di realtà posto su ciascuno di questi sotto-universi<sup>71</sup>.

*Dimmi che idea hai di mondo e ti dirò che idea hai di traduzione.* Quello che però non ti saprò dire è come tradurrai e ciò perché, e su questo sì che aveva ragione Coseriu, «tradurre è una forma particolare del parlare»<sup>72</sup>. E come il “negoziare” di Eco, è un’operazione dall’esito incerto, non «una trattativa» che distribuisca «equamente perdite e vantaggi tra le parti in gioco», e per la cui riuscita non basta contare sulle proprie abilità, visto che al “quasi” della “stessa cosa”, che non si lascia dire, corrisponde il “sempre” del “limare via”:

---

duzione come paradigma dell’ermeneutica ci introduce in modo privilegiato nella fenomenologia ermeneutica del Sé, con la sua complessa dialettica dell’identico e dell’altro, e delle forme plurali dell’alterità nel cuore stesso del Sé, tema di *Soi-même comme un autre*».

<sup>68</sup> Alfred Schütz, *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienna 1932 (*La fenomenologia del mondo sociale*, trad. it. di Franco Bassani, pref. di Enzo Melandri, il Mulino, Bologna 1974).

<sup>69</sup> Burke Thomason, *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory*, The Macmillan Press, London 1982, pp. 4-5.

<sup>70</sup> Alfred Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., p. 122.

<sup>71</sup> Alfred Schütz, *Don Chisciotte e il problema della realtà*, a cura di Paolo Jedlowski, Armando, Roma 1995, p. 31.

<sup>72</sup> Eugen Coseriu, *Lo erróneo y lo acertado en la teoría de la traducción*, cit., p. 215.

«Tradurre significa sempre “limare via” alcune delle conseguenze che il termine originale implicava»<sup>73</sup>. Non c'è riuscita senza perdita. Ed è la forma di un testo determinato ad aprire, in relazione ad una determinata lingua e cultura d'arrivo e in un determinato tempo, uno spettro di possibilità di tradimento, o dei modi della propria (de-)formazione. Che però nella deformazione, quella che è consapevole della forma che altera, vi siano i germi di una nuova formazione è un assunto strettamente legato all'idea di critica che elabora Berman. La sua infatti è una critica «produttiva» e «illustrativa», uno strumento d'analisi che punta a completare l'originale, a «dare una forma nuova a ciò che ha già forma per preparare “lo spazio di gioco di una ritraduzione”»<sup>74</sup>.

Ed è così che la via della critica del sistema delle tendenze deformanti non s'imbatte nel solito bivio “traducibile-non traducibile”, ma piuttosto nell'individuazione di «un'altra essenza del tradurre»<sup>75</sup>, che distrugge là dove non si può non distruggere e che salva e mantiene, là dove si *sceglie* di salvare e mantenere. E qui è implicata non solo la libertà dell'atteggiamento etico di fronte all'altro, non solo un'idea alta della figura del traduttore che nulla ha a che fare col personaggio “timido” e “timoroso” di cui parla Ortega quando riconduce la “miseria” della traduzione ad un rapporto squilibrato, quello appunto tra lo scrittore, che si ribella alla grammatica e all'uso stabilito, e il traduttore che, per propria debolezza, porrebbe in atto una per così dire etica reattiva, facendo dell'incarcerazione del forte nel «linguaggio normale» – e scrivere bene è «fare continuamente piccole erosioni alla grammatica» – la propria virtù<sup>76</sup>. Quel che è veramente implicata è l'idea di uno strato più profondo dell'opera rispetto alla superficie che non tiene nel passaggio da una lingua all'altra. Riferendoci ora all'esperienza e non solo alla riflessione di Berman sulla traduzione, vale la pena di riprendere una differenza che ben mostra come l'opera abbia diversi strati, diversi livelli di profondità. L'idea

<sup>73</sup> Umberto Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2003, p. 93.

<sup>74</sup> Annafrancesca Naccarato, *Traduire l'image. L'œuvre de Gaston Bachelard en Italien*, Aracne, Roma 2012, p. 109. Cfr. Antoine Berman, *Pour une critique des traductions: John Donne*, Gallimard, Paris 1995, p. 17.

<sup>75</sup> Antoine Berman, *La traduzione e la lettera*, cit., p. 56.

<sup>76</sup> Cfr. José Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*, in *Obras completas*, tomo V, Taurus, Madrid 2006, pp. 707 e ss. Sulla ricezione, assai variegata, che hanno avuto le riflessioni, per nulla lineari, di Ortega sulla figura del traduttore, cfr. Pilar Ordóñez López, *Miseria y esplendor de la traducción. La influencia de Ortega en la traductología*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana 2009, pp. 196-198 e 244-245.

della stratificazione in livelli dell'opera si rivela oltremodo preziosa per il superamento del dualismo significante-senso e, di rimando, per quello del dilemma traducibile-non traducibile. Il caso da analizzare per meglio cogliere l'idea di stratificazione in gradi dell'opera è quello di Antoine e di Isabelle Berman, traduttori di Roberto Arlt che, dopo aver riconosciuto il reticolo degli "accrescitivi" di *Los siete locos*, hanno premura di mantenere, laddove è possibile, non i suffissi – il che, del resto, non sarebbe consentito dalla norma di una lingua, come il francese, in cui, com'è noto, gli accrescitivi non si formano attraverso l'alterazione del nome, ma con l'anteposizione di *grand* o *gros* – bensì la "dimensione di accrescività". In questo modo, alla catena *portalón-alón-jaulón-portón-gigantón-callejón* che, ne *La traduction et la lettre*, appare come *portail-aile-cage-vestibule-géant-passage*<sup>77</sup>, fanno corrispondere la catena *portail-mèche-cage-portail-colosse-passage*. La dimensione di accrescività viene così affidata al significato etimologico (*portail*)<sup>78</sup>, al valore lessicale (*cage*)<sup>79</sup>, al senso figurato (*colosse*), all'immagine architettonica (*passage*) e, quando neanche ciò sia possibile, viene semplicemente persa (*mèche*). Osserviamo i seguenti casi:

Erdosain hizo correr sobre los rodillos el *portalón* pintado de color ocre.

Erdosain fit coulisser sur ses billes le *portail* ocre.

Un *alón* de cabello pegado a su frente plana.

Une *mèche* de cheveux collée sur son front plat.

Construyeron *jaulones* tremendos.

Construisaient de terribles *cages*.

Una madre, alta y desmelenada, corría tras el *jaulón*.

Une grande femme échevelée, curai après une *cage*.

Y su angustia era la de un hombre que lleva en su conciencia un siniestro *jaulón*.

Et son angoisse était celle d'un homme qui héberge en lui une sinistre *cage*.

Empujó una de las hojas del *portón*.

Poussa l'un des battants du *portail*.

Un *gigantón* encanecido y delgado como si estuviera tuberculoso.

Une espèce de *colosse* aux cheveux blancs mince comme un tuberculeux.

La neblina encajaba en el *callejón* un cubo.

<sup>77</sup> Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* (1985), Éditions du Seuil, Paris 1999, p. 62.

<sup>78</sup> «Dér. de porte\* ; *portail* s'est substitué à *portal* par suite d'une confusion partie du plur. *portaux* dont la terminaison *-aux* corresp. à la fois à *-al* et *-ail* du sing.» (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, accessible su <http://www.cnrtl.fr/>).

<sup>79</sup> «Enceinte fixe ou portative de grandes dimensions, garnie de barreaux, où l'on enferme des animaux sauvages» (Dictionnaires de français Larousse).

Le brouillard avait formé dans le *passage* un cube<sup>80</sup>.

Un altro esempio da fare o, meglio, da riportare e che consente di cogliere cosa intenda Berman per “logica della letteralità” in contrapposizione alla logica del senso – in cui, d’altra parte, è implicata la chiarificazione dei termini in cui la letteralità si distingue dal calco – è possibile trovarlo nell’analisi contrastiva che egli conduce sulla traduzione dell’*Eneide* ad opera di Klossowski:

*Ibant obscuri sola sub nocte* diviene *Ills allaient obscurs sous la désolée nuit*. C’è inversione dell’aggettivo tanto in francese come in latino, *ma il luogo dell’inversione nel verso è cambiato* – di modo che il francese possa accettarla. Questo è il punto essenziale: cercare nella frase francese le maglie, i buchi attraverso cui possa accogliere – senza *troppa* violenza, senza lacerarsi *troppo* [...] la struttura della frase latina. Mettere *désolée* prima di *sous* il francese lo rifiuta; ma metterlo prima di *nuit* lo accetta: ecco un punto “lento”, un punto di accoglienza, una *struttura non-normata del francese*. Per tradurre, il traduttore deve cercare instancabilmente il *non-normato* della sua lingua. Lui solo – non lo scrittore, o raramente [...] – può farlo. La traduzione è questo: *cercare-e-trovare il non-normato della lingua materna per introdurvi la lingua straniera e il suo dire*<sup>81</sup>.

Per questo, la de-formazione è anche una “ri-produzione”, cui si deve un ribaltamento del sistema dell’opera che va ben oltre il guadagno ricavabile da una negoziazione: la “potenzializzazione”. Così ancora Berman, che sembra declinare in termini traduttologici un pilastro della fenomenologia husserliana, quale quello della variazione eidetica: «La traduzione fa ruotare l’opera, ne rivela un altro *versante*. Qual è questo altro *versante*? È ciò che resta da cogliere meglio. In questo senso, l’analisi della traduzione dovrebbe insegnarci qualcosa sull’opera, sul rapporto di questa con la sua lingua e con il linguaggio in generale»<sup>82</sup>. Non solo: alla traduzione viene altresì riconosciuta una virtù per così dire ultra-fenomenologica, quella di

---

<sup>80</sup> Cfr. Roberto Arlt, *Los siete locos* (1929), a cura di Flora Guzmán, Cátedra, Madrid 2011, pp. 194, 221, 86, 267, 203, 268, 273; trad. fr. di Isabelle e Antoine Berman, *Les sept fous* (1981), Belfond, Paris 2010, pp. 177, 213, 26, 274, 187, 281. Per altri casi in cui nell’edizione francese non è stato possibile mantenere la dimensione dell’accrescibilità, si rimanda a Antonella Teresa Granato, *Le tendenze deformanti e le traduzioni del linguaggio eterogeneo di Roberto Arlt*, Tesi del Corso di Laurea Magistrale in Lingue e Letterature Moderne, Università della Calabria, a.a. 2017-2018, pp. 53-58.

<sup>81</sup> Antoine Berman, *La traduzione e la lettera*, cit., p. 110.

<sup>82</sup> Antoine Berman, *La prova dell’estraneo*, cit., p. 18.



essere «la manifestazione di una manifestazione», dal momento che «in un'opera è il “mondo” che, ogni volta in maniera diversa, è manifestato nella sua totalità»<sup>83</sup>.

D'altra parte, nel sentiero della fenomenologia ermeneutica, spicca il modo in cui Gadamer ha affrontato “il tormento del tradurre”, ovvero il fatto costitutivo che «le parole originali sembrano inseparabili dal contenuto»<sup>84</sup>, e il tentativo di soluzione con un “accordo attorno alla cosa” cui egli giunge dopo aver instaurato un'analogia che, ancora una volta, ha a che fare con la “visione” e con il “mondo”: quella tra la concezione humboldtiana delle lingue come *Weltansichten* e la descrizione husserliana della cosa percettiva che si dà in scorci prospettici. Quel che qui conta è che la condizione di possibilità della traduzione emerga al momento di mostrare il limite dell'analogia tra “percepire” e “parlare” – la quale è però costruita da Gadamer opponendo la “cosa in sé” alla “monade”:

In un senso analogo a quello della percezione si può parlare di una “*Abschattung* linguistica”, dei diversi “aspetti” che il mondo assume nei diversi mondi linguistici. Rimane tuttavia una differenza caratteristica, in quanto ogni aspetto dell'oggetto della percezione è distinto fondamentalmente da tutti gli altri, e la “cosa in sé” si costituisce solo dal loro insieme come loro *continuum*, mentre nel caso degli aspetti delle diverse visioni linguistiche del mondo ognuna di esse contiene potenzialmente in sé tutte le altre, cioè ognuna può allargarsi ad abbracciare ognuna delle altre. Ognuna è di per sé capace di intendere e capire la visione del mondo che si manifesta in un'altra lingua<sup>85</sup>.

Forse si è andati troppo oltre la questione principale del libro *Esperire e parlare*. Tutta colpa del tradurre. Quel che però appare certo è che la fenomenologia della traduzione potrebbe trarre giovamento dalla ricomposizione della scissione tra ermeneutica e fenomenologia, anche e soprattutto dipanando “i fili della trama dell'esperienza” che, nel caso specifico di Gadamer, richiederebbe di intendere l'*eidōs* a partire dalle *Meditazioni cartesiane* invece che dalle *Idee*, che vuol dire come “monade” e non come “cosa in sé”, e gli adombramenti come auto-compenetrantisi e non come elementi di una sequenza discreta<sup>86</sup>. Ma non si tratta solo di questo.

<sup>83</sup> Antoine Berman, *La traduzione e la lettera*, cit., p. 62.

<sup>84</sup> Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 1994, p. 462.

<sup>85</sup> Ivi, p. 512.

<sup>86</sup> Per uno studio che attinge ad un glossario per così dire della “passività” e della “costituzione” (“orizzonte”, “mondo”, “sfondo”, “rete”, “intreccio”, “compresenza”) e che

Il giovamento, secondo l'intuizione di chi sulla traduzione ha elaborato una vera e propria filosofia<sup>87</sup>, può trarlo anche la fenomenologia dell'esperienza, nella misura in cui è ogni volta e di nuovo spinta a esplicitare quello strato intermedio tra costituzione percettiva, da una parte, e schema concettuale, scienza e linguaggio, dall'altra, quello strato che ricorre più volte in *Esperire e parlare* e a cui Costa ha dedicato molti luoghi e momenti della propria riflessione. In uno di questi luoghi, il metodo genetico della fenomenologia si fa uno con la necessità di parlare: «Parliamo, continuiamo a parlare perché è stato mancato il momento della realizzazione della filosofia. In tutti i sensi. Vorremmo dire: l'impossibilità dell'evidenza produce la manifestatività. E questo significa, semplicemente, *pensare l'evidenza come movimento piuttosto che come stato*»<sup>88</sup>. A questa stessa trasparenza mancata Derrida riconduceva la sopravvivenza del testo ad opera della traduzione: «Un testo vive se sopra-vive, e sopra-vive se è, *insieme* traducibile e intraducibile. [...]. Totalmente traducibile, esso scompare come testo, come scrittura, come corpo linguistico. Totalmente intraducibile, anche all'interno di quanto si crede essere *una lingua*, esso muore subito dopo»<sup>89</sup>.

---

punta a complementare le riflessioni gadameriane sul linguaggio e sul problema della traduzione con il metodo genetico della fenomenologia, da cui emerge la costituzione in gradi dell'esperienza a partire dal punto zero del corpo, cfr. Luis Roman Rabanaque, *Multiplicidad de mundos y unidad del lenguaje* (accessibile su <http://www.ggthusserl.org/ensayos/ensayo.html#Bemerk>). Rabanaque fa riferimento, tra gli altri, ad un manoscritto husserliano del '31, in cui «il mondo appare orientato in cerchi gradualmente che vanno dal qui al là, dal vicino al lontano, dal mondo familiare al mondo estraneo [Hua, XV, 220]». E più avanti: «Il mondo familiare dell'uomo è determinato essenzialmente dal linguaggio in quanto orizzonte appercettivo [Hua, 224-225]. Il suo carattere d'orizzonte accentua allo stesso tempo la reciproca appartenenza di linguaggio ed esperienza intersoggettiva che concerne lo scorcio linguistico come scorcio di mondo, e la potenzialità aperta inerente alla sua indeterminazione, che concerne un vuoto che può essere riempito da altri scorci di mondo. Con ciò, siamo tornati al problema del mondo uno come sfondo di mondi dati in scorci linguistici». La conclusione diviene poi «Il mondo è lo *hypokeimenon* del movimento comunicativo».

<sup>87</sup> Cfr. Domenico Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, cit., pp. 15-16: «Il nostro problema è di vedere fino a qual punto il tradurre possa far luce sull'interpretare in quanto tale [...]. Questo *altro dal linguaggio* è la posta in gioco dell'interpretazione: una posta in gioco che può essere ulteriormente caratterizzata come l'insieme delle "cose" o dei fenomeni che ci circondano, che si manifestano nella nostra esperienza e nella nostra vita, e fra queste cose o fenomeni noi stessi e gli altri con cui parliamo o di cui parliamo».

<sup>88</sup> Vincenzo Costa, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 141.

<sup>89</sup> Jacques Derrida, *Sopra-vivere*, in Id., *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, trad. it. di Silvano Facioni, introd. di Francesco Garritano, Jaca Book, Milano 2000, pp. 204-205.