

### 13, 14 e 15 dicembre

Nel corso delle ultime lezioni, ci siamo occupati in particolare di Martin Heidegger, autore dell'opera considerata epocale, "Sein und Zeit", pubblicata nel 1927.

Per collocare Heidegger all'interno della storia dell'Ermeneutica, occorre ripercorrere brevemente lo sviluppo di tale disciplina, che da mera interpretazione filologica di testi sacri, da pura esegesi biblica, si tradusse progressivamente in una vera e propria filosofia ermeneutica, intesa come riflessione su questioni prettamente filosofiche mediante strumenti ermeneutici. Gradualmente, nel corso del suo sviluppo, l'ermeneutica sacra fu soppiantata dal recupero dell'ermeneutica generalis, che affondava le sue radici già nel "De interpretatione" aristotelico, presentandosi nelle sembianze di logica e filosofia del linguaggio. Questa disciplina, per la prima volta con Dannhauer, che ne coniò il termine, necessario ad identificarla come teoria a sé stante, iniziò perciò ad espandersi ad un ambito di indagine sempre più ampio, che partendo dalle Sacre Scritture giungeva a comprendere ogni produzione, non solo linguistica, bensì culturale e umana. Nei secoli XV e XVI, in piena età moderna la prospettiva di ricerca doveva, infatti, necessariamente allargarsi, data la riflessione sulla "leggibilità della realtà", sorta in quel periodo, che rintracciava nella natura, come in un testo scritto, i segni di profonde connessioni, sulla scia dell'"interpretatio naturae".

La prima vera e propria universalizzazione dell'ermeneutica si ebbe in età romantica con Schleiermacher: da mera interpretazione filologica ed esegesi di testi scritti, tale dottrina fu estesa all'intera sezione delle produzioni linguistiche, intese genericamente come "ciò che viene detto". Così la ricerca ermeneutica iniziò a porsi come oggetto il discorso, l'atto verbale, qualsiasi forma di oralità e produzione linguistica.

Tuttavia, la svolta autentica avvenne tra fine Ottocento e prima metà del Novecento con Wilhelm Dilthey e Martin Heidegger. Con questi due grandi esponenti, si giunse finalmente ad una decisiva universalizzazione dell'ermeneutica, in cui la disciplina stessa assunse tratti ontologici. In tal caso, non si tratta più di una semplice laicizzazione, poiché la "teoria del comprendere" persegue l'obiettivo di abbracciare ogni produzione culturale e storica dell'uomo, alla stregua dello "spirito oggettivo" hegeliano, fase in cui lo spirito inizia a comprendere se stesso nelle formazioni sociali, intersoggettive, nell'autocoscienza collettiva.

Il primo ad orientarsi in questa direzione fu Dilthey, all'interno del suo progetto di una fondazione delle scienze dello spirito, attraverso la critica della ragione storica. Dilthey è il precursore di Heidegger nell'attuazione di un passaggio da un'ermeneutica filosofica ad una vera e propria filosofia ermeneutica, nel cui orizzonte il filosofo riflette sul carattere pratico-comprendente del rapporto umano con il mondo. Per Dilthey, l'uomo non è infatti un semplice soggetto conoscente, un puro occhio del mondo, in termini schopenhaueriani, che contempla la realtà dall'esterno senza sviluppare un approccio concreto con essa. L'autore di "Einleitung in die Geisteswissenschaften" abbandona l'esperienza esterna, considerando l'esperienza interna il centro focale dell'impianto comprendente. Tuttavia ciò non rappresenta una ricaduta nella dimensione psicologizzante e interiorizzante di età romantica: Dilthey si sofferma sul noi sociale piuttosto che sull'io individuale, basandosi sulle formazioni di senso collettive, che attribuiscono convenzionalmente e arbitrariamente un senso alle strutture del reale (che pertanto si dicono "dotate di senso"). Le produzioni storiche e psicologiche sono espressione di un processo che forma senso, ma nel frattempo lo delimita, all'interno di una dimensione spazio-temporale finita, ossia la vita. E proprio la vita rappresenta il fulcro della riflessione ermeneutica diltheyana, in cui sorge l'idea della sua duplicità: da un lato, la vita è un concetto temporale, storico, inscritto in uno determinato contesto, dall'altro, pur nella sua finitezza, essa è in continuo divenire, in assidua produzione di senso. Dilthey si serve per definire la circolarità della vita di una triplice struttura, di una triade mutuata dal pragmatismo americano (stimolo, interpretazione, reazione), traducendola in Erlebnis, espressione, comprensione. Si tratta di una prospettiva organicistica, all'interno della quale,

richiamando alla memoria anche il circolo ermeneutico, la comprensione è il momento finale, essenziale. Quest'ultima, infatti, permette di rendersi conto dell'unità di interazione tra uomo e mondo, attraverso un procedimento invertito, che dai segni, ossia espressioni simboliche, giunge a definire l'Erlebnis (esperienza vissuta), a cui essi fanno riferimento. Inoltre la comprensione si colloca sempre in un contesto pragmatico-pratico-comprendente, mai in una dimensione distaccata di pura contemplazione: ciò è all'origine del fatto che tale processo sia sempre orientato nella direzione di un determinato fine, corrispondente a bisogni, esigenze, interessi tipicamente umani. Perciò il senso, per Dilthey, non appare mai inserito in un ordine immobile e incontrovertibile: sulla base di quest'ultimo aspetto, il filosofo ricostruisce l'oggettività storica del senso, la sua contingenza.

Siamo giunti ora ad introdurre il pensiero di Heidegger, che condusse il problema ermeneutico alla sua estrema radicalizzazione, non considerandolo più come circoscritto alle produzioni linguistiche umane. Il filosofo ritenne che la teoria del comprendere fosse alla base dell'analitica dell'Esserci (Dasein) e pertanto essenziale a muoversi nell'ambito della domanda sull'Essere. Heidegger rifletté particolarmente sulla distinzione tra Essere ed Ente, spesso confusi nel corso della tradizione filosofica occidentale, giungendo ad individuare una coincidenza tra Essere e Senso: solo l'Essere è Senso, perciò il problema ontologico diventa un problema ermeneutico (poiché la riflessione sull'Essere implica necessariamente una riflessione sul Senso).

La prima fase del pensiero ermeneutico heideggeriano si articola nelle *Fruehe Freiburger Vorlesungen*, in cui assume importanza sostanziale la cosiddetta "Ermeneutica dell'effettività": in queste Prime Lezioni, Heidegger si soffermò sul carattere pragmatico del rapporto correlativo tra Dasein e Welt. Come Dilthey, anche l'autore di "Sein und Zeit" sottolineò l'aspetto diveniente e organicistico della comprensione di senso, che non persegue risultati oggettivi, ma rimane costantemente inquadrata in un approccio umano che interpreta le espressioni simboliche delle connessioni pragmatiche sulla base dei propri interessi e bisogni, sempre diversi. In questa prospettiva, si radica la priorità della prassi, che indusse Heidegger a distanziarsi dalle posizioni teoretiche e mentalistiche tipiche della fenomenologia di Husserl: il senso non è insito nella realtà, non appare inscritto in essa oggettivamente, ma è prodotto all'interno di una dimensione storica, temporale e progettuale, pre-teorica e pre-etica. Il senso è dato, prima ancora che si dia l'oggetto; il modo di relazionarsi al mondo e agli enti, ossia il "come", precede di gran lunga il "che cosa" stesso. Proprio tale riflessione sulla priorità del "come" indusse Heidegger a riflettere sul modo di relazionarsi all'Essere, prima ancora che sull'Essere in se stesso: così come Kant aveva analizzato le forme a priori dell'intelletto, necessarie a garantire l'approccio umano ai fenomeni, Heidegger studiò le modalità umane di accesso all'Essere, identificandole con l'esistenza.

Invertendo la formula cartesiana del "cogito ergo sum", il filosofo tedesco assunse come "appercezione trascendentale", capace di unificare l'esperienza e chiarire all'uomo la comprensione di senso, l'io esisto al posto dell'io penso, il SUM ERGO COGITO.

L'uomo si tramuta perciò in un Dasein, dove la particella tedesca "da" (ci) insiste sulla presenza effettiva dell'ente uomo in un determinato contesto storico, temporale, sul suo "In-der-Welt-Sein" (essere-nel-mondo). Cessa di essere un animale teoretico, presentandosi come un "chi" in un mondo, dove, però, l'esistenza non è concepita in termini spaziali, il mondo non è un mero contenitore di fatti ed enti. Heidegger parla di esistenza effettiva in termini di in-essere, che non è un carattere ontologico categoriale, bensì un esistenziale, parte integrante della costituzione dell'essere dell'Esserci. Non indica l'essere-presente spaziale di una cosa dentro l'altra, ma indica l'abitare, il trattenersi in un contesto. "In", infatti, deriva da innan-, abitare (in latino, è un frequentativo di habeo). "L'in-essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci, che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo". (*Sein und Zeit*, 1927). Quest'ultimo concetto accennato ci consente di comprendere in definitiva ciò che intendeva Heidegger parlando di mondo: il concetto di "Umwelt" indica il mondo circostante, non inteso in termini estensionali (di "res extensa"), bensì pensato alla stregua del concetto greco di kosmos,

totalità ordinata di enti tra i quali si instaura una “rete di sensi”. In conclusione, l’Umwelt si traduce in un “concetto semantico”, in un correlazione di significati.

Il carattere pragmatico dell’esistenza è inoltre chiarito dalla distinzione heideggeriana tra le due sostanziali modalità di approccio all’Essere: la Vorhandenheit, o semplice presenza, e la Zuhandenheit, tradotto con “utilizzabilità”. Il filosofo individua proprio nella Zuhandenheit il modo autentico di relazionarsi al mondo; la Vorhandenheit ne è, al contrario, un aspetto secondario e derivato, che subentra nel momento in cui la funzione “usante” si consuma. In questo senso, il mondo non è fine a se stesso, bensì è dato “per” l’Esserci: ciò è messo in rilievo dallo “zu” tedesco. L’effettualità della vita, i fatti possono essere pertanto compresi solo nella dimensione di un’interpretazione delle espressioni simboliche delle connessioni pragmatiche tra uomo e ambiente, interpretazione filtrata attraverso interessi e bisogni privati. Per questo motivo il senso appare sempre orientato in un orizzonte finalistico e le significatività possono nascere solamente in un contesto abituale, pratico e quotidiano, in cui l’Esserci possa agire secondo una determinata direttiva.

La svolta operata da Martin Heidegger si è rivelata una triplice rifondazione dell’ermeneutica, che lega insieme tre diversi ambiti di senso: **pragmatico, esistenziale ed ontologico**. Finora è stata trattata questa prima accezione della disciplina; verranno ora sviluppati i successivi due punti.

L’aspetto esistenziale della riflessione ermeneutica heideggeriana è peculiare, in quanto si pone a fondamento di una nuova triade concettuale, che si affianca alle concezioni organicistiche del pragmatismo americano e della composizione Erlebnis-espressione-comprensione diltheyiana.

Heidegger prende in considerazione la distinzione, già proposta da Edmund Husserl nella Fenomenologia, tra “senso del contenuto” e “senso del riferimento”. Husserl considerava la comprensione come un rapporto tra oggetti collocati nella realtà ed esseri umani: tale relazione era, secondo Husserl, fondata sul riferimento del contenuto all’uomo, basato su una forma di intenzionalità. L’uomo, in sostanza, sentendo, desiderando e temendo, si rapporta agli enti, orientandosi in una determinata direzione.

Heidegger accetta queste due nozioni di senso, ma non le considera sufficienti, come non ritiene esaustivo il concetto di “percezione”, inteso da Husserl come unico mezzo di appropriazione del reale. Perciò Heidegger introduce il “senso del compimento”: per Heidegger, l’unica modalità di accesso alla realtà è rappresentata per il Dasein dalla comprensione. Ma la comprensione può aver luogo soltanto nel caso in cui subentri una più alta forma di intenzionalità, un’intenzionalità di secondo grado, che possa orientare l’interpretazione delle connessioni pragmatiche in una determinata direzione. Si parla in tal caso di “esistenza”, poiché l’uomo, nell’intessere una relazione pratica e comprendente con il mondo, giunge infine ad interpretare se stesso, scoprendo il proprio modo di Essere (ossia il modo di essere dell’Esserci nel mondo).

Ma in particolare, il Dasein arriva a comprendere la situazione aperta, in cui è declinata la sua esistenza: si tratta del bivio che si crea nell’interazione tra uomo e mondo, in cui la scelta di assumere un determinato comportamento piuttosto che un altro influenza la realtà stessa.

Proprio in tale orizzonte di “possibilità pratiche”, emerge l’importanza dell’interpretazione, vista nella relazione che intreccia con la comprensione (altrimenti oscura ed implicita): l’interpretazione è l’oggettivazione del comprendere, la sua estrinsecazione. Heidegger utilizza il termine tedesco Auslegung, per delineare l’interpretazione: Auslegung significa letteralmente “mettere fuori”, ossia oggettivare, esprimere, estrapolare ed indica il definirsi della comprensione, inizialmente implicita, in una determinata possibilità. Perciò, l’interpretazione non è collocata in un contesto prettamente semantico o linguistico, ma si situa a un livello di senso prelinguistico: essa si fonda infatti a partire dall’“in quanto” ermeneutico, cioè della formula “x in quanto y”, come nel caso del bambino che gioca con un pezzo di legno come se fosse una macchinina. Ciò accade poiché il bambino interpreta “il pezzetto di legno x come una macchinina y”. Il processo di interpretazione è una visione prelinguistica ed antepredicativa (le asserzioni nascono in seguito); si tratta di un procedimento invertito, come avveniva nella triade diltheyiana, in cui il rapporto pragmatico tra l’Esserci e la y costituisce la prospettiva primaria e basilare dell’utilizzabilità (la Zuhandenheit di cui si parlava

prima), a partire dalla quale è possibile generare un'astrazione, risalendo in maniera indiretta alla x iniziale. In poche parole, ritornando all'esempio del bambino, egli pensa che quel pezzetto di legno sia una macchinina, essendo quella di macchinina la funzione usante del pezzetto di legno: solo riflettendo sul fatto attraverso un'astrazione mentale, ossia eclissandosi rispetto al contesto abituale, il bambino potrebbe forse comprendere la vera natura di quello che per lui è semplicemente un giocattolo. Il momento semantico e referenziale del linguaggio segue questa prima fase di comprendere pragmatico, di appropriazione della realtà sulla base dei propri interessi e bisogni, approccio tipicamente umano, in cui si instaura il concetto di senso.

È al rapporto tra comprendere e interpretare che si rivolge l'"Esser-ci come comprendere": l'esserci vive la relazione con la realtà e l'essere, attraverso l'esistenza. Le strutture fondamentali dell'esistere non sono definite "categorie", in termini aristotelici, bensì "esistenziali":

-il primo esistenziale è la "situazione emotiva" dell'Esserci, che pertanto non "è" semplicemente, ma deve avere cura di sé (Befindlichkeit);

-il secondo esistenziale, che deriva dal primo, è invece legato al "comprendere", ossia alla dimensione del saper fare, del progettarsi, proiettandosi in una determinata direzione secondo le possibilità che appartengono all'essere-nel-mondo (Verstehen).

Pertanto, la comprensione di senso, in Heidegger, cessa di configurarsi come una semplice attribuzione di senso ad un essere, già definito in termini contenutistici, già in se stesso "ricco di senso". Il comprendere heideggeriano è, al contrario, soprattutto produttore di senso: esistere giunge a significare "comprendere", ossia trasformare la realtà secondo le proprie direttive, partendo dall'apertura alle possibilità pratiche più disparate. Quest'ultima caratteristica induce a privilegiare l'importanza assunta dal "tempo": Heidegger si sofferma sulla temporalità e storicità dell'Esserci, che non è più posto di fronte all'essere in una prospettiva di eterno presente, come garantiva, al contrario, la "percezione" husserliana.

Heidegger pronuncia un'invettiva nei confronti della tradizione filosofica occidentale, accusandola di aver costruito una "metafisica della presenza". La comprensione, come è intesa da lui, implica infatti il comprendere, attraverso un segno, ciò che non è ora manifesto, ma che era manifesto in passato o sarà manifesto in futuro. Perciò l'essere cessa di mostrarsi come un'entità soprannaturale, ingenerata e imperitura, eterna e atemporale: per questo motivo il processo di comprensione rimane costantemente aperto e inconcluso. La totalità dell'essere può infatti apparire chiaramente all'Esserci soltanto nella Morte, possibilità estrema dell'esistenza, in cui si persegue la rivelazione del senso, in cui tuttavia si manifesta, contemporaneamente, la completa perdita di senso nel disfacimento dell'Esserci.

Heidegger accusa la metafisica tradizionale di aver perso di vista proprio questa dimensione temporale dell'esistenza, astraendo l'impermanenza del reale e trattando l'essere in una sola delle sue quattro accezioni aristoteliche, quella categoriale. Pertanto, il filosofo si propone di analizzare l'essere come atto e potenza, l'essere come vero e falso e, infine l'essere accidentale (nell'Ereignis). In questa analisi, Heidegger fa emergere la contingenza della vita, in cui l'essere e l'esserci costituiscono il senso, ma mai in maniera definitiva e ultimativa: il senso è dinamicità ed è l'Esserci stesso a sottolinearlo, nella sua dimensione di apertura al futuro. Infine, per Heidegger, il carattere essenziale ontologico del reale è proprio questa Dynamis e, di fronte al divenire continuo dell'essere e del nostro approccio con esso, la nostra percezione genera sintesi e tenta di rintracciare la continuità di esso.

Nella lezione del 14 dicembre è stata introdotta una nuova questione, quella relativa alla **traduzione**. L'espressione "tradurre" significa letteralmente trasportare da una lingua all'altra: il termine attuale deriva dal verbo latino "traducere" (condurre al di là), impiegato per la prima volta, nel Quattrocento dall'umanista Leonardo Bruni. Tuttavia, ricorrere a tale definizione per spiegare il termine rappresenterebbe una semplificazione illegittima della traduzione.

La traduzione si è sempre presentata come un momento fondamentale nell'evoluzione culturale, linguistica e letteraria delle comunità umane, delineandone a tal punto i tratti da giungere ad influenzarne la tradizione. Pertanto si può condividere l'equivalenza traduzione=tradizione, che vede le traduzioni vere e proprie di testi scritti affiancate alla riflessione sulla genealogia dell'attività stessa, sulla sua importanza nello sviluppo di un'identità culturale.

Già Aristotele, nel "De interpretatione", affrontava il problema del discorso apofantico, ossia del discorso dichiarativo fondato sulle asserzioni (l'unica tipologia di discorso che può essere considerato vero oppure falso): egli riteneva che le cose del mondo e le conseguenti affezioni (pathemata) da esse determinate fossero uguali per tutti, ma che i segni scritti impiegati per fare riferimento a queste fossero totalmente convenzionali. Ma Aristotele, nella sua trattazione, non affrontava il tema della traduzione: nella sua epoca, infatti, non c'era molto interesse per lo scambio culturale tra civiltà, poiché le altre comunità umane erano identificate con il nome di "barbari", parlanti un idioma ritenuto incomprensibile e rozzo.

La sua riflessione sul linguaggio, tuttavia, può esserci utile a comprendere le conseguenze filosofiche fondamentali derivanti dalla traduzione: il pensatore assumeva una prospettiva etnocentrica, ellenocentrica, considerando naturale la relazione stabilita tra segni grafici e suoni. Ciò potrebbe valere infatti per le lingue alfabetiche e perciò fonetiche, ma nel Mondo esistono linguaggi ideografici, come il Cinese, che non possiedono tale proprietà, in quanto i segni scritti indicano direttamente i significati, senza attraversare la fase "orale" di suono. Da idiomi di questo tipo era profondamente affascinato un filosofo del XVII secolo, Leibniz, che teorizzava la costruzione di una lingua perfetta, simile al linguaggio matematico, che potesse esprimere in modo più trasparente e cristallino il significato, senza vincoli "fonetici" di alcun tipo.

Aristotele partiva da un presupposto ontologico di base, fondato sulla priorità del concetto rispetto al segno che lo significa: pur essendo segni grafici e suoni perfettamente coincidenti, essi rimandano solo indirettamente e arbitrariamente ai significati corrispondenti.

Da queste riflessioni sul linguaggio, scaturiscono questioni filosofiche essenziali:

- i segni del linguaggio ci sono dati in maniera prelinguistica o li sviluppiamo noi in seguito convenzionalmente, per facilitare la vita in società?
- esiste una lingua della Verità, un linguaggio primordiale dei concetti?

I duemila anni di storia della traduzione sono essenzialmente legati alle Scritture Sacre, alla Bibbia, testo che è sempre stato considerato come "depositario della Verità".

Nel mito della Torre di Babele (Genesi 11, 1-9), si racconta che sarebbe esistita, all'inizio della storia del genere umano, un'unità linguistica, e che questa sia poi stata spezzata da Dio: la frammentarietà linguistica, le incomprensioni, i fraintendimenti avrebbero costituito la punizione dell'uomo, colpevole dell'innalzamento di una Torre altissima, costruita nella pretesa di paragonarsi a Dio. Tuttavia, tale versione è smentita in un altro punto della Bibbia, in cui si sostiene che la molteplicità linguistica esistesse già prima. Perciò è possibile ammettere che sia esistita, almeno in un passato remoto della storia dell'umanità, una lingua perfetta e universale, in grado di esprimere la verità?

Molti filosofi hanno sempre considerato le lingue positive come qualcosa di imperfetto e di insufficiente; le reazioni di fronte a tale questione si sono rivelate divergenti: alcuni come Bacone e Leibniz teorizzarono la costruzione di una lingua perfetta in grado di sostituire il linguaggio naturale, altri, come i filosofi del linguaggio del Novecento (tra cui Wittgenstein), hanno invece creduto nella possibilità di elaborare un linguaggio logico, teso a perfezionare le lingue positive, già esistenti. In altri casi ancora, si cercò uno tra gli idiomi naturali, che fosse dotato di una trasparenza e limpidezza di strutture grammaticali tali da renderlo "traduttore universale" (come nel caso del progetto sulla lingua Aimara, finanziato dall'IBM).

I vari interrogativi esposti consentono perciò di comprendere l'importanza della traduzione, che non è mai un'attività semplice e neutrale: si tratta di un'operazione complessa, continuamente sottoposta a vincoli e costrizioni di natura linguistica ed extralinguistica, dovuti al contesto storico-culturale, a ideologie, all'influenza esercitata dal centro di potere del Paese in questione. Perciò, in ogni caso, la traduzione prevede una manipolazione del testo originale, determinata dal condizionamento esercitato da fattori esterni.

Ripercorrendo brevemente lo sviluppo della teoria della traduzione in duemila anni di storia, è possibile individuare la centralità del ruolo giocato dalla Bibbia.

Le prime traduzioni risalgono alla Roma Antica, dove per la prima volta, Livio Andronico tradusse l'Odissea in latino, dando inizio ad una lunghissima tradizione legata all'operazione di "romanizzazione" degli autori greci. In quel contesto, la traduzione non era finalizzata all'interpretazione del testo, bensì all'emulazione: "tradurre" non significava, per pensatori come Orazio e Cicerone, divulgare l'opera, rendendola più facilmente accessibile alla popolazione, che era bilingue. Per questi autori, si trattava di un esercizio retorico e pedagogico: perciò quest'epoca vedeva la priorità della traduzione letteraria, artistica, libera, rispetto a quella letterale.

Tuttavia, il momento più significativo nella genealogia della traduzione è indubbiamente quello relativo alla "traduzione biblica". Le Sacre Scritture sono state tradotte in Greco nel III secolo a.C.: la più antica traduzione è infatti quella dell'Antico Testamento, definita "dei Settanta".

La versione fondamentale in latino risale invece a San Gerolamo, principale autore della Vulgata, destinata poi a diventare testo canonico, condiviso dall'intera comunità cattolica. Tuttavia, San Gerolamo fu soggetto a numerose critiche, dovute al suo precetto "non verbum de verbo reddere sed sensum": per chiarire i punti più oscuri della Bibbia, per districarne i nodi, il traduttore oltrepassò spesso l'elemento materiale della lettera, per rendere il senso, ossia lo spirito del testo, seguendo il principio di San Paolo "la lettera uccide e lo spirito vivifica". Questa ricerca di San Gerolamo, finalizzata ad ottenere maggiore intelligibilità, sarà oggetto delle accuse di Agostino.

Durante l'Umanesimo, la storia della traduzione biblica ha un esponente di rilievo, Leonardo Bruni, che riflette sulla trasposizione dei testi dal greco al latino. Bruni riconosce l'importanza dei criteri filologici ed ermeneutici, la necessità di conoscenza di ambedue le lingue (sia del testo di partenza, sia del testo di arrivo) e del rispetto dell'eleganza stilistica. Tuttavia, Leonardo Bruni sottolinea l'incommensurabilità della distanza tra le due lingue: esiste un resto, un residuo della traduzione che risulta impossibile eliminare, data l'impossibilità di effettuare un'operazione perfetta e cristallina di trasposizione. L'unica maniera per garantire una restituzione autentica del testo di partenza può derivare dalla frequentazione dell'ambiente, dalla conoscenza del contesto storico culturale dove l'opera è stata realizzata, affinché avvenga una totale immedesimazione con l'autore (simile a quella fase di cui parlava Schleiermacher).

Infine la traduzione biblica assume un ruolo essenziale nel periodo della Riforma, quando Martin Lutero, tradusse Antico e Nuovo Testamento in tedesco al fine di rendere il testo intelligibile e comprensibile a tutti. Nella lettera intitolata "Epistola sull'arte del tradurre", Lutero scaglia un'invettiva nei confronti degli "asini papisti", in cui giustifica la sua traduzione, difendendola dalle varie obiezioni impostegli dalla cristianità.

L'autore spiega il motivo che lo ha indotto, nel terzo capitolo dell'*Epistola ai Romani*, a tradurre le parole di San Paolo "arbitramur, hominem justificari ex fide absque operibus", inserendo l'avverbio tedesco "allein". "Allein" in tedesco significa "solo" nel senso latino di "solum" o "tantum": anche se nel testo originale di San Gerolamo l'avverbio non sussiste, Lutero sostiene che, volendo tradurre con chiarezza ed efficacia, sia necessario aggiungerlo, in quanto la lingua tedesca lo richiede. Da un lato, perciò, da un punto di vista puramente linguistico, la parola "soltanto" rafforza la negazione "non": perciò un buon tedesco direbbe "l'uomo non si può salvare attraverso opere di legge, ma soltanto attraverso la fede" (aber allein durch den Glauben).

Tuttavia, l'utilizzo dell'avverbio non è stato unicamente determinato da esigenze di carattere linguistico, in quanto Lutero sostiene che, nella Lettera ai Romani, San Paolo volesse esprimere il pensiero che le opere buone, neppure le opere della legge, non possono aiutare l'uomo a conseguire

la giustizia: perciò soltanto la fede, “sola fide”, può consentirgli di perseguire la salvezza. Lo dimostra il fatto stesso che il peccato originale non sia stato espiato direttamente da ogni uomo, attraverso il compimento di opere buone, bensì soltanto mediante la morte e la resurrezione di Cristo. Pertanto nessun opera esteriore ci può rendere giusti e liberare dai peccati commessi, ma unicamente (“allein”) la fede eterna, ossia un’opera che viene da dentro.

Attraverso l’esperienza di Lutero e della Riforma protestante, è possibile comprendere l’importanza sostanziale della traduzione, operazione per nulla neutrale o meccanica, che in questo caso modifica radicalmente una tradizione culturale e storica sedimentata nel corso di millenni, la tradizione cristiana: il problema della traduzione è legato alla questione stessa della verità, della necessità di mantenerla intatta, pur trasponendola in un’altra lingua caratterizzata da strutture grammaticali e lessicali profondamente diverse e , soprattutto, figlia di un proprio panorama storico-culturale.