

# L'HERMENEUS PRIMA DELL'ERMENEUTICA: PLATONE E LA FILOSOFIZZAZIONE COATTA

WALTER LAPINI

Non avendo mai sopportato le scimmie esopiche, non fingerò di avere avuto con Maurizio Torrini chissà quali intrinsechezze. Ci siamo conosciuti tardi, tramite amici e grazie a collaborazioni occasionali. Ci saremo visti sì e no tre volte. Non ci siamo mai telefonati, non ci siamo mai scritti. So però che avevamo un nemico comune, e credo che sarebbe contento di sapere che continuo a combatterlo ora che lui non può più.

È un nemico che non muore mai: è il Socrate delle *Nuvole*, sono gli *ethnea koupha* di Timone, è il Peregrino luciano. Oggi questo nemico non è più persona, ma metodo. E ha tanti volti e tanti nomi: impressionismo, sovrainterpretazione, forzatura dei testi, *Philosophisierung*. Una delle vittime preferite di questo genere di letture è Platone, fatto passare da teorico rigido, da scrittore-poeta o da *notre collègue* a seconda di come piace e fa comodo. Gli studiosi delle scienze 'recenti' si rivolgono a lui come i pirroniani antichi si rivolgevano a Senofane o i dialettici a Zenone: lo innalzano a nume tutelare e archegeta della disciplina e rileggono le sue opere attraverso quel tipo di approccio che Julia Annas una volta ha descritto come trasformazione del «common-

sense meaning» nel «dramatic theoretical development» (1992, 138). Tale pratica purtroppo è diffusa anche nella moderna scienza ermeneutica, la quale, se i nomi hanno un senso, dovrebbe rifuggire più di qualunque altra da facili precursionismi e leggerezze interpretative. Il caso su cui intendo svolgere qualche breve considerazione prescinde ovviamente dalle persone: esso è stato scelto solo per la sua spiccata esemplarità, nonché per la sua affinità con le tematiche alle quali mi vado da tempo dedicando.

In un saggio del 2004, intitolato *Sui molteplici significati di hermeneia in Platone*, Francesco Camera si propone di analizzare «i termini di interesse ermeneutico» nei dialoghi di Platone e di affrontare tre questioni: la prima che riguarda il dio Hermes; la seconda che riguarda ἑρμηνεία ed ἑρμηνευτική; la terza che riguarda, lo dico con parole sue, la «giustificazione della necessità dell'interpretazione e [il] tipo di messaggi che la richiedono». Il saggio è stato pubblicato due volte, la prima nel 2004 in un volume miscelaneo in onore di Luca Obertello, la seconda nel 2011 in una raccolta di saggi del Camera stesso.<sup>1</sup> I due articoli hanno diverso titolo,<sup>2</sup> ma sono pressoché identici. Scelgo di fare riferimento alla prima versione perché presenta le citazioni dal greco in originale e in forma leggermente più completa.<sup>3</sup>

---

1 Rispettivamente CAMERA 2004, 9-25 e CAMERA 2011, 15-32. La «ripresa» è dichiarata a p. 10.

2 Da *Sui molteplici significati di hermeneia in Platone* si passa a un più impegnativo *Platone e l'ermeneutica*.

3 Correggo tacitamente i refusi del greco, riprodotti identici nella replica traslitterata del 2011. Il Camera dichiara che citerà «i testi platonici in originale dalla seguente edizione: *Platonis opera, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. DUCKE [leggi Duke], W. F. HICKEN, W. S. M. NICOLL, D. B. ROBINSON et J. C. G. STRACHAN, Oxford University Press, Oxford 1995*» (CAMERA 2004, 9, seconda nota asteriscata). Visto che le porzioni di testo citate sono sempre di modestissima entità, specificare l'edizione di riferimento non era necessario. In ogni caso, tale edizione comprende solo le prime due tetralogie. Dunque non si sa da dove il Camera abbia attinto le citazioni da (in ordine di apparizione) *Epinomide, Repubblica, Simposio, Filebo, Fedro, Leggi, Ione e Protagora*.

Dopo aver osservato «che il verbo ἑρμηνεύειν, insieme ai sostantivi ἑρμηνεία, ἑρμηνεύς ο ἑρμηνευτής ed all'aggettivo ἑρμηνευτικός, non costituiscono un *hapax* nel *corpus* degli scritti platonici che ci sono pervenuti»,<sup>4</sup> il Camera si pone il problema etimologico: c'entra qualcosa il nome ἑρμηνεία con il nome del dio Hermes? Secondo K. Kerényi l'accostamento non ha basi scientifiche (1963, 133), e i lessici etimologici gli danno ragione.<sup>5</sup> Eppure esiste un'antica tradizione, dice Camera,

secondo la quale il significato principale dei termini riconducibili al verbo ἑρμηνεύειν sarebbe da porre in relazione proprio con l'attività del dio greco Hermes o di quella del latino Mercurio, rappresentati nell'antichità come gli inventori del linguaggio, come la personificazione del *logos* e del *discursus*. Come è noto, questa tradizione trova il suo *locus classicus* in un celebre passo del *Cratilo* platonico e ha poi avuto nella cultura latina autorevoli sostenitori quali Varro ed Agostino; essa è stata ripresa nell'Ottocento dal grande filologo Boeckh, per essere accolta nell'ermeneutica filosofica novecentesca da parte di Heidegger e di Gadamer (p. 11).

E ancora:

il principale [testo platonico su Hermes] è certamente un lungo brano [ma perché lungo?] del *Cratilo*, 407e-408b, in cui il dio Hermes viene presentato come ἑρμηνεύς. Il brano si trova nella sezione del dialogo dedicata alle etimologie dei nomi dei principali dèi olimpici. Scrive Platone: «per il vero sembra che questo nome di Hermes riguardi il discorrere (*logos*). Ma riguarda anche l'essere il dio interprete e messaggero (ἑρμηνεύς καὶ ἄγγελος)». E poco dopo precisa: «tutta questa attività (questa *πραγματεία* del dio Hermes) riguarda il potere del discorso (περὶ λόγου δύναμιν) [...]. Per sostenere questa tesi Platone si appoggia qui ad alcuni versi di Omero, in cui il dio Hermes viene presentato come l'inventore del linguaggio al fine di svolgere la sua funzione di araldo degli dèi, di messaggero che porta la notizia dei dettami divini ai mortali (pp. 13-14).

4 Questa limitazione agli «scritti pervenuti» va bene per quasi tutti gli antichi, ma non per Platone, uno dei pochissimi la cui produzione si sia conservata interamente.

5 BOISACQ 1916, 282-283 e n. 3; FRISK 1960, 563-564; CHANTRAINE 1968, 373-374; BEEKES 2010, 462. Agli stessi esiti porta la lunga discussione – semiscientifica – di MAYR 1968, 557ss.; SZEMERÉNYI 1971, 668 e 1974, 150, fa derivare ἑρμηνεύς da una forma semitica.

E infine:

il passo del *Cratilo* [sc. 407e-408b], che giustifica l'etimologia<sup>6</sup> del nome proprio Hermes richiamando il suo rapporto originario con la parola e col dire ma anche con la differenza e l'alterità, ci permette di intravedere un tratto essenziale di ogni approccio ermeneutico. Infatti, operando una sorta di generalizzazione, nell'ermeneutica filosofica novecentesca i tratti di Hermes sono diventati i caratteri costitutivi di ogni singola esistenza finita. Ogni uomo è *hermeneus* in quanto non inizia mai a parlare da solo, ma sempre ascoltando e rispondendo a parole pronunciate da altri<sup>7</sup> [...]. Ricercando l'etimologia del dio Hermes, Platone ha implicitamente indicato alcuni tratti della «situazione ermeneutica» in cui l'uomo da sempre si trova: in primo luogo la sua collocazione intermedia. Hermes, infatti, si pone tra gli dèi e gli uomini; è questa particolare collocazione che gli permette di essere *hermeneus*: uditore della parola e portatore dell'annuncio, adattando il contenuto originario del messaggio alla situazione del destinatario (p. 15).

Alcune precisazioni si impongono:

- la parola latina che traduce *logos* non è *discursus*, ma *sermo*;
- Varrone e Agostino *condividono* l'etimologia ἐρμηνεύς/Hermes,<sup>8</sup> ma non sono certo testimoni «autorevoli», come li definisce Camera; né mi sembra il caso di metterli sul piano di Boeckh;
- quando Camera parla di «alcuni versi di Omero», confonde un autore con l'altro: «Omero, *Odissea*, V, 29: “o uomini, colui che escogitò il parlare (τὸ εἶρᾱιν ἐμήσατο) sarà chiamato da voi giustamente Εἰρέμης”» (p. 14 n. 15).

---

6 Si intenda però «etimologia» con le dovute cautele: il problema che Platone affronta nel *Cratilo* è quello dell'ὁρθότης τῶν ὀνομάτων, che non è la stessa cosa: cf. e.g. LALLOT 1991, 138.

7 E tuttavia un Parlante Zero dovrà ben esistere, altrimenti cadremmo nel *regressus ad infinitum*.

8 Varro *Ant.* 249 e 250 Cardauns = Aug. *De civ. Dei* 7.14. E non sono i soli: si tratta, da Platone in poi, di un'etimologia comunemente ammessa: cf. Cornut. *Comp.* 16; Heracl. *All.* 59.7 e 72.5, ecc.

Queste parole sono prosa e non poesia; e non appartengono all'*Odissea*<sup>9</sup> – né si vede come potrebbero – bensì al *Cratilo* platonico, proprio al passo che Camera sta analizzando.

Un passo che adesso leggeremo per esteso: *Crat.* 407e-408b (i dialoganti sono Ermogene e Socrate):

ΕΡΜ.: ἀλλὰ ποιήσω ταῦτα, ἔτι γε ἐν ἐρόμενός σε περὶ Ἑρμοῦ, ἐπειδὴ με καὶ οὐ φησιν Κρατύλος Ἑρμογένη εἶναι. πειρώμεθα οὖν τὸν Ἑρμῆν σκέψασθαι τί καὶ νοεῖ τὸ ὄνομα, ἵνα καὶ εἰδῶμεν εἰ τί ὅδε λέγει.

ΣΩ.: ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἔοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς, καὶ τὸ ἐρμηνεῖα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον καὶ τὸ [408a] κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δύναμιν ἐστὶν πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία· ὅπερ οὖν καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, τὸ εἶρειν λόγου χρεία ἐστὶ, τὸ δέ, οἶον καὶ Ὅμηρος πολλαχοῦ λέγει, «ἐμήσατό» φησιν, τοῦτο δὲ μηχανήσασθαι ἐστὶν. ἐξ ἀμφοτέρων οὖν τούτων τὸν τὸ λέγειν τε καὶ τὸν λόγον μῆσάμενον – τὸ δὲ λέγειν δὴ ἐστὶν εἶρειν – τοῦτον τὸν θεὸν ὡσπερ εἰ ἐπιπάττει ἡμῖν ὁ νομοθέτης· «ὦ ἄνθρωποι, ὃς τὸ εἶρειν ἐμήσατο, δικαίως ἂν καλοῖτο ὑπὸ ὑμῶν Εἰρέμης»· νῦν δὲ ἡμεῖς, ὡς οἴομεθα, καλλωπίζοντες τὸ ὄνομα Ἑρμῆν καλοῦμεν. καὶ ἢ γε Ἴρις ἀπὸ τοῦ εἶρειν ἔοικεν κεκλημένη, ὅτι [408b] ἄγγελος ἦν.<sup>10</sup>

Per la frase περὶ λόγου δύναμιν ἐστὶν πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία il Camera adotta la resa di M. L. Gatti: «tutta questa attività [del dio Hermes] riguarda il potere del discorso» (cf. REALE 1991, 155), una resa che non coglie il pur evi-

9 Il verso indicato da Camera, *Od.* 5.29, non contiene nulla di speciale se non l'espressa dichiarazione che Hermes è il messo degli dèi. Il plurale «alcuni versi di Omero», a cui viene fatto corrispondere il solo *Od.* 5.29, ha l'aria di un equivoco fondato sulla scorretta interpretazione di πολλαχοῦ, inteso come riferito a ἐρμηνεύειν ma che in realtà riguarda μήδεσθαι (nella ristampa del 2011, p. 20, gli «alcuni versi di Omero» sono diventati «un verso di Omero», e la pericope in greco è eliminata, benché restino le indicazioni dei loci: la pentola è sparita, ma il coperchio è sempre lì). Anche altrove nell'articolo i riferimenti a Omero non sono accuratissimi: cf. p. 20 n. 26: in *Hipp. min.* 364e-365d colui che «cit[a] alcuni versi dell'*Iliade*» non è Socrate, bensì Ippia.

10 La frase καὶ ἢ γε Ἴρις (...) ἄγγελος ἦν viene per lo più espunta, ma a torto, come dimostra ADEMOLLO 2001. Il fatto che Ermogene, nella risposta, si riattacchi direttamente all'etimo di Hermes, senza considerare quello di Iris, quasi non lo avesse neppure captato, non è un argomento contro la genuinità della frase. Anche RAMELLI 2003, 336 n. 93 accoglie la pericope senza discuterla.

dente valore predicativo di *πάσα*, ma che nella sostanza è esatta. Solo che il Camera si comporta come se non l'avesse compresa, dato che, parlando di Hermes come «domina[tore] del *logos*» e qualificando il linguaggio come «*dynamis* essenziale o personale» di Hermes, prende *λόγου* per genitivo oggettivo e trasforma il potere *del* discorso (cioè la sua prerogativa, il suo valore, il suo ambito di azione) nel potere *sul* discorso.<sup>11</sup> Peraltro Camera traduce *logos* ora come «discorso» ora come «discorrere», che non sono la stessa cosa. Il discorso può essere solitario, mentre per discorrere bisogna essere almeno in due. Più che una distrazione, sembra una scelta consapevole: è infatti una tendenza generale dell'analisi di Camera quella di creare intorno ai singoli termini un contesto, una 'storia', una rete di riferimenti, un effetto-GIF. Peraltro lo studioso non tiene presente un'altra importante accezione di *logos*, cioè «conto», «calcolo» (cf. e.g. Anceschi 2007, 152); un'accezione probabilmente non estranea a *κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, ἀπερὶ λόγου δύναμιν* e magari anche a *περὶ λόγον τι εἶναι*.<sup>12</sup>

Ora la definizione di Hermes come messaggero degli dèi verrebbe a creare secondo Camera una «situazione ermeneutica» basata sui due momenti dell'«ascoltare» e del «rispondere a parole pronunciate da altri». Invero nelle parole *καὶ τὸ ἐρμηνέα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον* non vedo nessun «ascoltare» e nessun «rispondere». Si obietterà che per riferire un messaggio bisogna averlo ascoltato. È vero. Ma dire gatto o treno non è come dire gatto che mangia o treno che passa, ancorché il mangiare sia una necessità di tutti i gatti e il pas-

11 E non è differenza da poco, specie se, come pensa ANCESCHI 2007, 153, siamo in presenza di un ammiccamento al motivo gorgiano del *logos* *δυνάστης μέγας* (Gorg. *Hel.* 8).

12 Il *κλοπικόν* si riferisce al rubare? O all'ingannare? In *Hymn. Hom.* 4.413 si parla di Hermes *κλεψίφρων*. Se è l'inganno che Platone ha in mente, *ἐν λόγοις* potrebbe applicarsi anche a *κλοπικόν* - come autorizza a credere il polisindeto rafforzato *τε καί*. Il collegamento Hermes = «discorso» era ben presente anche nella tradizione allegorica antica: cf. Teagene A 2 DK con il commento di BIONDI 2015, 70-75.

sare una caratteristica di molti treni. La lettura neo-isidoriana dei testi antichi produce semplificazioni formidabili: Roberto Radice ha potuto definire «dio dell'ermeneutica» l'Hermes cratileo. Eccone gli *ipsa verba*: «particolarmente belle fra le altre – scrive lo studioso – sono le etimologie di Ermete, dio della comunicazione, dell'ermeneutica e dello scambio; di Iride, affascinante messaggera...» ecc.» (Radice 2006, 9; spaziato mio). Quanto al «rispondere», non ricordo nell'*Iliade* e nell'*Odissea* immagini di Hermes in atto di rispondere.<sup>13</sup> Convocato da Zeus, egli recepisce le ambascerie e senza replicare le porta fedelmente a destinazione. Da nessuna parte risulta che egli «adatt[i] il contenuto originario del messaggio al linguaggio del destinatario» (p. 15).<sup>14</sup> Omero conosce un linguaggio degli dèi e un linguaggio degli uomini<sup>15</sup>, eppure non accade mai che un ἑρμηνεύς-ἄγγελος «adatti» o «traduca» i λεγόμενα divini all'orecchio umano.<sup>16</sup> Il Camera sembra intravedere una «situazione ermeneutica» anche in *Pol.* 260d (p. 19), dove la τέχνη ἑρμηνευτική è accostata alla βασιλική. Senonché Platone propone l'accostamento al solo scopo di sottolineare la natura passiva e servile dell'ἑρμηνευτική (e della μαντική, della κελευστική, ecc.). Se poi bastasse una dialettica «di ascolto e risposta» a instaurare una «situazione ermeneutica», questa non sarebbe più un'esperienza provvisoria, ma una condizione stabile e senza alternative, alla quale solo gli alberi o le pietre potrebbero sottrarsi.

13 Eccezioni solo apparenti i casi dei vv. 378, 389 e 432 del libro XXIV dell'*Iliade* e del v. 338 del libro VIII dell'*Odissea*, dove Hermes non compare (solo) in veste di messaggero. E poi, nel caso almeno dei passi iliadici, il «rispondere» è in realtà un «dire».

14 Ai vv. 459-461 delle *Supplici* euripidee (ma non sarebbe difficile trovare casi analoghi), Teseo rimprovera con durezza il messo tebano perché osa parlare in proprio invece che semplicemente riferire.

15 *Il.* 1.403-404 Βοιάρεως vs. Αἰγαίων; 14.291 χαλκίς vs. κύμνδις (altri esempi in GAMBARARA 1984, 126ss.); *Od.* 10.136 δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα (Circe); 12.449 (Calipso), ecc.

16 Anche nell'ambasceria a Calipso del libro V dell'*Odissea*, Hermes rispetta scrupolosamente le consegne. Il suo unico 'contributo' è ai vv. 146-147, dove comunque non *aggiunge né spiega* nulla, ma solo approva la pur riottosa sottomissione di Calipso.

L'eccesso di concettualizzazione - caratterizzato le più volte da uno sforzo di, per così dire, ricavare un cortometraggio da ogni singola immagine - non si manifesta solo nell'analisi del passo cratileo. A p. 24 si parla di «concezione rivelativa del *logos* come espressione e annuncio», faticosa locuzione dietro la quale sta l'ovvio dato che uno non può interpretare una cosa se prima non ne viene in contatto. A p. 25 si legge che l' ἑρμηνευτικὴ τέχνη è «la prima tappa di un cammino che ricerca il significato dei segni fonici e grafici che compongono i nomi, per arrivare a scoprire l'orizzonte manifestativo del *logos*» (p. 25), un modo complicato per dire che l' ἑρμηνευτικὴ serve a capire i *logoi*.

Ma torniamo all'analisi di Camera su *Crat.* 407e-408b:

il passo del *Cratilo*, che giustifica l'etimologia del nome proprio Hermes richiamando il suo rapporto originario con la parola e col dire ma anche con la differenza e l'alterità, ci permette di intravedere un tratto essenziale di ogni approccio ermeneutico [...]. Ogni uomo è ἑρμηνεύς in quanto non inizia mai a parlare da solo, ma sempre ascoltando e rispondendo a parole pronunciate da altri (p. 15).

Strana considerazione. Il passo infatti non contiene alcun cenno alla differenza e all'alterità. Ci si chiede perciò se lo studioso non si sia confuso con le righe immediatamente successive, in cui Platone mette in parallelo la διφυΐα del dio Pan, metà umano e metà caprino, con la doppiezza del *logos*, ora vero ora falso. In tal caso il Camera, per riportarci ancora una volta alla prediletta «situazione ermeneutica», avrebbe trasformato il dualismo vero-falso nella dualità dire-rispondere i.e. parlante-rispondente. Il che sarebbe un grave travisamento.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Sul valore linguistico ma soprattutto cosmologico di *logos* in questo passo del *Cratilo*, e sul senso della sua doppia natura, si veda la breve ma esemplare analisi di ANCESCHI



Al moderno studioso piacerebbe poter dire che Platone ha parlato di Hermes ἑρμηνεύς - e non di Hermes ἄγγελος, Hermes κῆρυξ,<sup>18</sup> Hermes πρεσβευτής - per il fatto che la parola ἑρμηνεύς esprime una speciale pregnanza filosofica. Invece la scelta è dovuta alla somiglianza di suono. Se Platone invece di etimologizzare Hermes avesse, cosa ben possibile, deciso di etimologizzare qualche suo epiteto del tipo διάκτορος Ἀργειφόντης, egli avrebbe parlato magari di διάγειν e ἀργῶς φαίνειν<sup>19</sup>, e il termine ἑρμηνεύς non sarebbe stato mai usato nel *Cratilo*; le cui etimologie, del resto, non sono *convinzioni* di Platone, ma esemplificazioni, *temptamina*, trovate estemporanee e probabilmente ironiche.<sup>20</sup>

A p. 14 il Camera osserva:

appellare [sc. Hermes] ἑρμηνεύς significa intendere che egli è il «portavoce» o l'annunciatore (ἄγγελος, *nuntius*) di un messaggio che non è suo ma che è stato ascoltato e che quindi proviene da altri.

Platone tratta ἑρμηνεύς e ἄγγελος come sinonimi, ne fa un tutt'uno. Pertanto non vedo che cosa ci sia qui da «significare» e da «intendere». La qualifica di Hermes come ἑρμηνεύς è isolata e autonoma, e come si è detto non si lascia includere in nessun sistema di rapporti e di funzioni.<sup>21</sup> Né bisogna dimentica-

---

2007, 158-160.

18 Cf. Hes. *Th.* 939 κῆρυξ' ἀθανάτων; *Op.* 80 θεῶν κῆρυξ.

19 Come avrebbero in seguito fatto, fra gli altri, Cornut. *Comp.* 16 διάκτορος da διάτορος = τρανός oppure da διάγειν; Ἀργειφόντης da ἀργός e φαίνειν; ed Heracl. *All.* 72.11 Ἀργειφόντης in quanto ἐκφαίνει ἐναργῶς τὸ νοούμενον. Su queste due 'etimologie' cf. VERGADOS 2013, 289 (v. 73) e 487 (v. 392).

20 Sull'intento giocoso delle (o di alcune delle) 'etimologie' del *Cratilo* non sussistono dubbi: cf. e.g. GERA 2003, 116; ANCeschi 2007, 150; ADEMOLLO 2011, *passim*.

21 MAYR 1968, 590, ricava dal passo del *Cratilo* che Hermes è «der Vater der Dolmetscher und Herolde»; che non è una falsità, ma un'esagerazione - di cui non si vede il motivo. Su Hermes inventore del linguaggio cf. GERA 2003, 115-118.

re che in *Crat.* 407e non si parla solo dell'Hermeς ἐρμηνεύς-ἄγγελος, ma anche dell'Hermeς κλέπτων, dell'Hermeς ἀπατῶν ἐν λόγοις e dell'Hermeς ἀγοράζων. Se il 'ciclo' del messaggio prevede tre attori, quello della κλοπή, dell'ἀπάτη e dell'ἀγορά ne prevede al massimo due. Quanto alla provenienza, un messaggero di norma è tale perché trasmette messaggi altrui, non suoi.

Dopo *Crat.* 407e, il Camera si sposta sull'*Epinomide* (dialogo che lo studioso assegna serenamente a Platone ma che come si sa è spurio)<sup>22</sup> e in particolare si concentra sul seguente passo:

[984e] μετὰ δὲ τούτους καὶ ὑπὸ τούτοις ἐξῆς δαίμονας, ἀέριον δὲ γένος, ἔχον ἔδραν τρίτην καὶ μέσην, τῆς ἐρμηνείας αἴτιον, εὐχαίς τιμᾶν μάλα χρεῶν χάριν τῆς εὐφήμου διαπορείας. τῶν δὲ δύο τούτων ζώων, τοῦ τ' ἐξ αἰθέρος ἐφεξῆς τε ἀέρος ὄν, διορώμενον ὅλον αὐτῶν ἐκάτερον εἶναι – παρὸν δὴ πλησίον οὐ κατάδηλον ἡμῖν γίνεσθαι – μετέχοντα δὲ [985a] φρονήσεως θαυμαστῆς, ἅτε γένους ὄντα εὐμαθοῦς τε καὶ μνήμονος, γινώσκειν μὲν σύμπασαν τὴν ἡμετέραν αὐτὰ διάνοιαν λέγωμεν, καὶ τὸν τε καλὸν ἡμῶν καὶ ἀγαθὸν ἅμα θαυμαστῶς ἀσπάζεσθαι καὶ τὸν σφόδρα κακὸν μσεῖν, ἅτε λύπης μετέχοντα ἤδη – θεὸν μὲν γὰρ δὴ τὸν τέλος ἔχοντα τῆς θείας μοίρας ἔξω τούτων εἶναι, λύπης τε καὶ ἡδονῆς, τοῦ δὲ φρονεῖν καὶ τοῦ γινώσκειν κατὰ πάντα μετελιφέναι – [985b] καὶ συμπλήρους δὴ ζώων οὐρανοῦ γεγονότος, ἐρμηνεύεσθαι πρὸς ἀλλήλους τε καὶ τοὺς ἀκροτάτους θεοὺς πάντας τε καὶ πάντα, διὰ τὸ φέρεσθαι τὰ μέσα τῶν ζώων ἐπὶ τε γῆν καὶ ἐπὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἐλαφρᾶ φερόμενα ῥύμη.

Questo brano presenta numerose oscurità, prima fra tutte il rapporto del *daimonion* con i corpi elementari, in particolare dell'aria e dell'etere. La questione è se l'anonimo abbia in mente un solo genere di δαίμονες o due generi distinti, l'uno di etere e l'altro di aria. Si ritiene che la scelta dipenda da ἀέριον δὲ

---

<sup>22</sup> Il passo dell'*Epinomide* di cui ora si parlerà brevemente, 984e-985b, è uno dei più delicati per chi si occupi della voce ἐρμηνεία nel mondo antico; quindi non è il caso di prendere alla leggera la questione della paternità del dialogo. Anche FERRARIS 2008, 23-24 parla di «Platone nell'*Epinomide*». Il Camera concede chances di autenticità persino alle *Definizioni*. Altri, come PÉPIN 1998, 736; GRONDIN 2001, 38, ecc., analizzano gli stessi passi, ma correttamente li attribuiscono al *corpus Platonicum* o parlano di scolari di Platone.

γένος, dove il δέ viene da alcuni mantenuto, da altri espunto o corretto (inelegantemente) in τι o τε (si veda Aronadio 2013, 363-364). Il δέ non mi pare tollerabile in termini di sintassi. E gli interpreti che intervengono sulla particella non avranno come unico o principale scopo quello di «abolire la distinzione [fra demoni e viventi aerei]» (Gritti 2012, 447 n. 49), bensì quello di ripristinare la correttezza grammaticale. Anche il γε del Vat. 1029 non sembra tanto una variante quanto il restauro di un lettore che non si rassegnava a non capire. Il δέ va insomma rimosso, quali che siano le conseguenze dottrinali. Una possibile soluzione sarebbe quella di mutare ἀέριον δὲ γένος in ἀερώδες γένος.

Il πρὸς ἀλλήλους e l'infinito medio ἐρμηνεύεσθαι di 985b indicheranno la trasmissione del messaggio da un demone all'altro, come in una catena. «Anche qui – scrive Camera – viene ribadita la conferma della posizione intermedia che caratterizza il ruolo di colui che trasmette messaggi» (p. 16). Ma la posizione media del mediatore è un dato autoevidente, non serve «ribadirne la conferma», qualunque cosa ciò significhi. Il punto è sapere se in questo tragitto attraverso la zona dei demoni il messaggio resti lo stesso o subisca modifiche.<sup>23</sup> Lo Pseudo-Platone non sembra porsi il problema: ciò che gli interessa è semmai richiamare l'attenzione sulla meravigliosa funzionalità del meccanismo. Intendendo ἐρμηνεύεσθαι πρὸς ἀλλήλους «fare da interpreti gli uni con gli altri», il Camera sembra voler introdurre sottintesa e di sbieco l'idea di un *intervento* sul messaggio, di una sua *rielaborazione*, e con ciò investire il mediatore di un ruolo attivo, creativo, riproducendo anche qui la fa-

---

<sup>23</sup> Il quesito vale anche per *Symp.* 202e ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν κτλ. (riferito a Eros), benché la concezione demonologica di questi due passi non sia uguale: nel *Simposio* la trasmissione procede in entrambi i sensi, mentre nell'*Epinomide* solo il moto dal basso all'alto ha davvero importanza.

mosa «situazione ermeneutica».<sup>24</sup> Un’analoga operazione viene tentata per *Resp.* 5.453c, che Camera stesso mette in parallelo con *Epin.* 985b sulla base, parrebbe, di un comune uso verbale:

«πῶς οὖν οὐχ ἀμαρτάνετε νυνὶ καὶ τάναντία ὑμῖν αὐτοῖς λέγετε φάσκοντες αὐτοὺς ἄνδρας καὶ τὰς γυναῖκας δεῖν τὰ αὐτὰ πράττειν, πλείστον κεχωρισμένην φύσιν ἔχοντας;». ἔξεις τι, ὦ θαυμάσιε, πρὸς ταῦτ’ ἀπολογεῖσθαι; ὡς μὲν ἐξαίφνης, ἔφη, οὐ πάνυ ῥάδιον· ἀλλὰ σοῦ δεήσομαί τε καὶ δέομαι καὶ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν λόγον, ὅστις ποτ’ ἐστίν, ἐρμηνεύσαι. ταῦτ’ ἐστίν, ἦν δ’ ἐγώ, ὦ Γλαύκων κτλ.

«Gli interlocutori di Socrate – spiega il Camera – lo pregano di “farsi interprete (ἐρμηνεύσαι)” del loro pensiero, qualunque esso sia» (p. 16 n. 18).<sup>25</sup> Temo che Camera abbia considerato il passo isolatamente, senza rendersi conto che il «pensiero» di cui Glaucone parla non è solo il suo e degli altri interlocutori di Socrate, ma anche dello stesso Socrate. Il quale dunque non viene richiesto di mediare fra due soggetti o due gruppi, ma semplicemente di spiegare un punto di vista: «dire a nome di tutti noi, in rappresentanza di tutti noi».<sup>26</sup> E certo non è questo che i demoni fanno nel passo dell’*Epinomide*. Perciò non mi è chiaro quale affinità il Camera veda fra *Resp.* 453c ed *Epin.* 985b; né perché distingua così nettamente ἐρμηνεύειν da ἐρμηνεύεσθαι come fa a p. 22: «due significati (...): il significato di “esprimere” (attivo) e quello di “essere interprete di” (medio-passivo)». Probabilmente le due cose vanno di

---

24 Assai migliore dunque la traduzione di ARONADIO 2013, 244: «fungono da mediatori l’uno verso l’altro».

25 Cf. REALE 1991, 1187.

26 Socrate deve rappresentare anche gli altri in quanto è considerato il più abile del gruppo, il più sul pezzo. Bene emerge tutto ciò dalla traduzione di WATERFIELD 1993, 164: «can you defend our proposals against this accusation, Glaucon? [si noti “our”]. “Hardly”, he replied, “not without some preparation. What I’d do is ask *you* to come up with the response for us”».

conserva e nascono dalla lettura della seguente nota del *Lessico platonico* di Des Places (1964, 210):

ἐρμηνεύειν a) «interpréter»; b) (à l'actif et au moyen) «se faire l'interprète» (de).  
a) ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων B 202 e 2 τὰ τῶν ποιητῶν ἐρμηνεύετε I. 535 a 6 (cf. a 5 L. XII 966 b 7 Le. VIII 355 a 4).  
b) τὸν ὑπὲρ ἡμῶν λόγον ... ἐρμηνεύσαι R. V 453 c 10 ἐρμηνεύεσθαι πρὸς ἀλλήλους τε καὶ τοὺς ... θεοὺς ... πάντα Ep. 985 b 1.

Lettura frettolosa però, in quanto il Camera trasforma «moyen» in «medio-passivo» e limita a questa seconda fattispecie il senso di «farsi interprete». O dunque lo studioso non ha capito il Des Places oppure ha preso -σαι di *Resp.* 453c per un medio (-σθαι, -σασθαι).<sup>27</sup>

Comunque sia, la disamina di Camera si conclude come segue:

questa è l'attività principale del dio Hermes, ed in senso lato è anche il carattere peculiare dell'ermeneutica dell'annuncio, che trasmette messaggi ritenuti autorevolmente vincolanti e dotati di verità significante o soterica. Naturalmente questo modo di intendere l'ermeneutica tocca il fondamentale problema della provenienza dell'annuncio, dell'origine della parola di verità, che nel complesso del pensiero platonico trova la sua trattazione nel contesto filosofico della teoria delle idee (p. 17).

Trovo oscura questa prosa («ermeneutica dell'annuncio», «verità significante o soterica»), ma apprezzo che Camera riconosca un ruolo decisivo alla provenienza del messaggio – anche se poi si va a infilare nel campo minato della

<sup>27</sup> In margine a ἐρμηνεύεσθαι «fare da portavoce a qualcuno» il Camera a p. 16 n. 19 osserva che «questo significato si registra anche nella lingua latina, dove il verbo *interpretare* viene usato nel significato medio-passivo di *interpretari*: cf. J. Pépin, *Hermeneutik*, col. 728». Nella colonna citata il Pépin si occupa in effetti del latino *interpretari*, ma non dice affatto ciò che Camera sostiene. *Interpretare* non è menzionato; né tale forma esiste nel latino classico, se non in qualche voce participiale passiva. Infine, il deponente *interpretari* potrà essere definito «medio», ma «passivo» non direi.

dottrina delle idee, che mi pare piuttosto *off topic*. Forse Camera pensa a messaggi metafisici? A messaggi che hanno le idee come oggetto e contenuto? Non sono certo di volerlo sapere.

Nei passi successivamente esaminati da Camera (*Theaet.* 209a; *Resp.* 524b; *Pol.* 260d e 290c, oltre che *Epin.* 975c e *Def.* 414d) si rileva più o meno lo stesso approccio: una spinta a sovraccaricare, sovrainterpretare, complicare; non senza qua e là qualche pasticcio interpretativo, ad esempio in *Epin.* 975c, dove Camera, fuorviato dalla traduzione di R. Radice («quel che si conosce, posto pure che sia vero, lo si conosce solo perché ci vien detto e non perché lo si sia appreso» [= Reale 1991, 1772]), non rileva il valore interrogativo di εἰ δ' ἀληθές.

Una situazione ermeneutica finalmente effettiva e appropriata si trova in *Phaedr.* 274b-278e: il celebre tema dell'oralità e della scrittura. A ragione il Camera ravvisa in questo passo «un'esplicita giustificazione del compito ermeneutico richiesto in aiuto alla lettura di discorsi scritti in cui l'autore non è presente». Poi però aggiunge, meno condivisibilmente:

L'ufficio dell'interprete è concepito [...] come una difesa della *mens auctoris*. Sulla base di queste considerazioni possiamo affermare che l'ermeneutica deve rivolgersi prevalentemente al discorso scritto; quello orale invece verrebbe salvaguardato in modo adeguato dalla presenza stessa dell'autore e non richiederebbe pertanto nessun intervento aggiuntivo da parte dell'interprete (p. 20).

In verità l'ἑρμηνεία è *sempre* necessaria; solo che nel primo caso il 'padre del *logos*' non è lì a spiegare, e dunque deve farlo qualcun altro per lui, con il rischio di cadere in errore. Nel secondo caso invece si suppone che, essendo l'autore a portata di mano, l'onere dell'esegesi spetti a lui. Il problema insom-

ma non è l'oralità o la scrittura, ma la presenza fisica dell'autore, la possibilità da parte di questi di chiarire *illico et immediate* il suo pensiero. Se Lisia pronuncia un discorso, e Fedro, mettiamo, lo impara a memoria seduta stante e lo ricicla davanti a un altro uditorio, il *logos* resterà un *logos* orale, ma Fedro non sarà in grado di renderne conto. Di conseguenza non è vero che nel discorso scritto l'interprete ha un ruolo e in quello orale no. L'interprete del discorso orale non deve fare «alcun intervento aggiuntivo» semplicemente perché l'interprete non è lui: potrà assistere alla seduta, distribuire gli hand-out, portare il tè, ma non interpretare, perché questo non è compito suo.

Il discorso orale basato sul discorso scritto è il punto di partenza dell'analisi sullo *Ione* che comincia alla p. 22. In particolare Camera si occupa della sezione 530c e la analizza così:

il rapsodo [...] svolge la funzione di pronunciare le parole (τὰ λεγόμενα) del poeta, ma al tempo stesso non sarebbe un buon rapsodo se non comprendesse queste parole, vale a dire se non diventasse il fedele portavoce del suo pensiero (*Ion* 530c). Qui compare il verbo συνίημι, «comprendere» nel senso di «prestare attenzione a». <sup>28</sup> Per questo Platone può dire che l'interpretazione dei poeti ha bisogno della riflessione (τῆς διανοίας), perché si tratta di fare attenzione a ciò che il poeta voleva dire, al fine di difendere la *intentio auctoris* da possibili fraintendimenti. Qui l'ermeneutica della parola poetica praticata dal rapsodo, penetrando il contenuto del «dire», si trasforma in dialogo vivente col pensiero dell'autore.

Il testo greco è τὸν γὰρ ῥαψῳδὸν ἐρμηνέα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας γίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι (530c), con τοῦ ποιητοῦ che dipende da τῆς διανοίας che a sua volta dipende da ἐρμηνέα δεῖ γίνεσθαι. Nella parafrasi di Camera, invece, τῆς διανοίας viene fatto dipendere da δεῖ. <sup>29</sup> La διάνοια dunque non è

<sup>28</sup> Non mi risulta che συνίημι abbia questo significato.

<sup>29</sup> Come conferma la traduzione a p. 22 n. 30, presa dal Reale con modifiche: «il rapsodo deve essere, presso i suoi uditori, l'interprete del poeta (ἐρμηνέα τοῦ ποιητοῦ)», senza

più una risorsa del poeta, ma dell'ἑρμηνεύς; poco male, si dirà: è ovvio infatti che l'ἑρμηνεύς non può fare il suo mestiere senza διάνοια; quindi la διάνοια ce l'avrà anche lui. Senza dubbio. Ma questa διάνοια, nel mentre che passa dal poeta all'ἑρμηνεύς, si innalza, si sublima, diventa «pratica dell'ermeneutica della parola», «dialogo vivente»; e il ruolo dell'interprete risulta sovradimensionato, gonfiato a dismisura.<sup>30</sup>

Esiste un'ermeneutica platonica? Ovviamente sì. Se non esistesse, dovremmo dare alle fiamme interi scaffali delle nostre biblioteche. Ma essa andrà cercata nel *Fedro*, nella *Settima Lettera*, nella *Repubblica*, nel *Cratilo* stesso (preso nell'insieme, non limitato a un singolo passo) e altrove; un po' dovunque. E l'analisi lessicale dovrà coinvolgere verbi come λέγειν, διαλέγεσθαι, δεικνύναι, ἀποφαίνεσθαι, ἀγγέλλειν, ἐξηγεῖσθαι, διηγείσθαι, διέρχεσθαι, διεξιέναι, eccetera.<sup>31</sup> Non sapendo di essere un ermeneuta in senso heideggeriano, gadameriano e cameriano, Platone non usa necessariamente gli ἑρμηνεύειν-words con significative addizioni di densità o pregnanza o forza precorritrice. Su Plat. *Phil.* 16a il Camera scrive:

in *Phil.* 16a, questa posizione [sc. la posizione intermedia che caratterizza il ruolo di colui che trasmette messaggi] viene equiparata all'ufficio dell'interprete linguistico e del traduttore che riconduce espressioni diverse da una lingua ad un'altra. Qui compare il termine ἑρμηνεύς per indicare colui che traduce oralmente le parole di una lingua in un'altra, facendo della sua posizione intermedia la condizione di possibilità della mediazione linguistica in generale» (p. 16).

---

traccia di τῆς διανοίας.

30 Per il senso di ἑρμηνεύς in questo passo dello *Ione*, e nello *Ione* in generale, si veda RIJKSBARON 2007, 124-128.

31 E infatti Jean Pépin, che è forse il più importante punto di riferimento dell'articolo di Camera, non manca mai di ribadire questo concetto nei suoi numerosi studi sull'ermeneutica antica: e.g. PÉPIN 1990, 270; 1998, 724, ecc.



Ora questo passo del *Filebo* platonico fa parte di un *set* di tre occorrenze selezionate più o meno a caso da Jean Pépin per documentare l'accezione basica di ἑρμηνεύς come colui che traduce, interpreta a voce (1998, 728). Le altre due occorrenze provengono da Senofonte. Si tratta di *An.* 1.2.17 πέμψας Πίγρητα τὸν ἑρμηνέα παρὰ τοὺς στρατηγούς τῶν Ἑλλήνων ἐκέλευσε [sc. ὁ Κῦρος] προβαλέσθαι τὰ ὄπλα e 4.4.5<sup>32</sup> οὗτος [sc. ὁ Τιρίβαζος] προσήλασεν ἰπτείας ἔχων, καὶ προπέμψας ἑρμηνέα εἶπεν ὅτι βούλοιο διαλεχθῆναι τοῖς ἄρχουσι. Sbaglierò, ma penso che difficilmente l'interprete di Ciro o quello del governatore Tiribazo sarebbero stati definiti «coloro che fanno della loro posizione intermedia la condizione di possibilità della mediazione linguistica». Eppure il senso di ἑρμηνεύς è esattamente lo stesso che nel *Filebo*.

La prevalente appartenenza di Platone al settore M-FIL/07 non ha il potere di rendere filosofica ogni sua parola, comprese adulazione, sgabello, cottura o Pireo. Studiare «i termini di interesse ermeneutico in Platone» senza uscire dal perimetro dell' ἑρμηνεύειν<sup>33</sup> è un'operazione del più puro stile cratileo, analoga a quella che Platone compie etimologizzando il dio Hermes della tradizione mitico-letteraria. Anzi può persino succedere che il lessico dell' ἑρμηνεία sia il punto di partenza meno adatto per una ricerca di questo tipo. Gli antichi non amano il frasario tecnico e in ogni caso non ne sono succubi:

---

32 Pépin scrive 5.4.4, per svista.

33 A p. 10 il Camera scrive che «il verbo [sc. ἑρμηνεύειν] ricorre nei frammenti di alcuni Presocratici (Anassagora, Gorgia, Ippocrate) [per la precisione: Ippocrate non è proprio un presocratico, e, soprattutto, non è un autore frammentario], negli scritti filosofici di Platone, di Aristotele, di Filone e Plotino; inoltre è anche presente nelle opere letterarie di autori come Eschilo, Pindaro, Erodoto ed Euripide. Sembrerebbe *quindi* che l'ermeneutica nasca molto prima dell'età moderna nel contesto della cultura greca antica». Il «quindi», che ho messo in corsivo, inquieta non poco. Peraltro il vocabolario dell' ἑρμηνεύειν non è neppure esplorato fino in fondo: che fine ha fatto l'occorrenza διερμήνευσις in *Tim.* 19c?

l'atomista Lucrezio non usa mai la parola «atomo»;<sup>34</sup> l'atomista Epicuro usa ἄτομοι e ἄτομα ma anche σώματα e ὄγκοι;<sup>35</sup> le idee platoniche sono ιδέαι ed εἶδη, ma anche «cose in sé». E chi volesse studiare il pensiero metafisico di Aristotele partendo dalle occorrenze di «metafisica» andrebbe incontro a brutte sorprese.

WALTER LAPINI

UNIVERSITÀ DI GENOVA

---

34 Si veda SEDLEY 1998, 35ss., su Lucrezio, la terminologia atomistica e i tecnicismi filosofici, rari prima di Aristotele, e mai sistematici, aggiungo io, in nessun autore antico.

35 Non scelgo a caso l'esempio di Epicuro. Questi *riovendica* la necessità di un linguaggio univoco (*Epist. Herod.* 38), ma mette al di sopra di tutto la chiarezza. Il linguaggio univoco nasce per evitare interpretazioni 'libere', non volute, non previste; ma, se questo genera oscurità, il filosofo è disposto a rinunciarvi; cf. e.g. FÖGEN 2000, 63ss.; rimando a WILLI 2003, 51ss. per importanti considerazioni su «technical language» e «register» (che non sono propriamente la stessa cosa): Willi parla di Aristofane, ma le sue considerazioni valgono in assoluto.

## BIBLIOGRAFIA

ADEMOLLO 2001 = FRANCESCO ADEMOLLO, «Platone, *Cratilo* 395c, 408b: due presunte interpolazioni», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 129 (2001), 129-133.

ADEMOLLO 2011 = FRANCESCO ADEMOLLO, *The Cratylus of Plato: a commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.

ANCESCHI 2007 = BARBARA ANCESCHI, *Die Götternamen in Platons Kratylus*, Frankfurt am Main, Lang.

ANNAS 1992 = JULIA ANNAS, *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley, University of California Press.

ARONADIO 2013 = [Plato]. *Epinomis*, a cura di FRANCESCO ARONADIO – MAURO TULLI – FEDERICO PETRUCCI, Napoli, Bibliopolis.

BEEKES 2010 = ROBERT BEEKES, *Etymological dictionary of Greek*, vol. I, Leiden – Boston, Brill.

BIONDI 2015 = FRANCESCA BIONDI, *Teagene di Reggio rapsodo e interprete di Omero*, Pisa – Roma, Serra.

BOISACQ 1916 = ÉMILE BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg – Paris, Winter – Klincksieck.

CAMERA 2004 = FRANCESCO CAMERA, «Sui molteplici significati di *hermeneia* in Platone», in ANGELO CAMPODONICO (ed.), *Verità nel tempo: platonismo, cristianesimo e contemporaneità*, Genova, Il Melangolo, 9-25.

CAMERA 2011 = FRANCESCO CAMERA, *Sotto il segno di Hermes: pensare in prospettiva ermeneutica*, Genova, Il Melangolo.

CHANTRAINE 1968 = PIERRE CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. I, Paris, Klincksieck.

DES PLACES 1964 = *Platon. Oeuvres complètes*, t. XIV. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, par ÉDOUARD DES PLACES, 1<sup>re</sup> partie, Paris, Les

Belles Lettres.

FERRARIS 2008 = MAURIZIO FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani (1<sup>a</sup> ed. 1998).

FÖGEN 2000 = THORSTEN FÖGEN, *Patrii sermonis egestas. Einstellungen lateinischer Autoren zu ihrer Muttersprache*, München – Leipzig, Saur.

FRISK 1960 = HJALMAR FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. I, Heidelberg, Winter.

GAMBARARA 1984 = DANIELE GAMBARARA, *Alle fonti della filosofia del linguaggio: lingua e nomi nella cultura greca arcaica*, Roma, Bulzoni.

GERA 2003 = DEBORAH LEVINE GERA, *Ancient Greek ideas on speech, language, and civilization*, Oxford, Oxford University Press.

GRITTI 2012 = ELENA GRITTI, «La ricezione dell'*Epinomide* in Proclo», in FRANCESCA ALESSE – FRANCO FERRARI (edd.), *Epinomide. Studi sull'opera e la sua ricezione*, con la collaborazione di CRISTINA DALFINO, Napoli, Bibliopolis, 425-468.

GRONDIN 2001 = JEAN GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1<sup>a</sup> ed. 1991).

KERÉNYI 1963 = KÁROLY KERÉNYI, «Origine e senso dell'ermeneutica», *Archivio di Filosofia* 41 (1963), 129-137.

LALLOT 1991 = JEAN LALLOT, «Etymologia: l'étymologie en Grèce ancienne d'Homère aux grammariens alexandrins», in JEAN-PIERRE CHAMBON – GEORGES LÜDI (edd.), *Discours étymologiques, Actes du Colloque International*, Bâle – Freiburg – Mulhouse, 16-18 mai 1988, Tübingen, Niemeyer, 135-147.

MAYR 1968 = FRANZ KARL MAYR, «Hermes und die Hermeneutik», *Tijdschrift voor Filosofie* 30 (1968), 535-625.

PÉPIN 1990 = JEAN PÉPIN, «Le parole della famiglia *hermeneuein* in greco antico: studio semantico», in NICOLA DE DOMENICO – ANNA ESCHER DI STEFANO – GIANNI PUGLISI (edd.), *Ermeneutica e filosofia pratica*, Atti del Convegno Interna-

zionale di Catania, 8-10 ottobre 1987, Venezia, Marsilio, 269-277.

PÉPIN 1998 = JEAN PÉPIN, «Hermeneutik», in ERNST DASSMANN (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. XIV, Stuttgart, Hiersemann 1998, 722-771.

RADICE 2006 = MARIA LUISA GATTI, *Etimologia e filosofia. Strategie comunicative del filosofo nel Cratilo di Platone*, prefazione di ROBERTO RADICE, Milano, Vita e Pensiero.

RAMELLI 2003 = *Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca*, a cura di ILARIA RAMELLI, Milano, Bompiani.

REALE 1991 = *Platone: tutti gli scritti*, a cura di GIOVANNI REALE, Milano, Rusconi.

RIJSKBARON 2007 = *Plato. Ion, or: on the Iliad*, edited with introduction and commentary by ALBERT RIJSKBARON, Leiden - Boston, Brill.

SEDLEY 1998 = DAVID SEDLEY, *Lucretius and the transformation of Greek wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press.

SZEMERÉNYI 1971 = OSWALD SZEMERÉNYI, Rec. a CHANTRAINE 1968, *Gnomon* 43 (1971), 641-675.

SZEMERÉNYI 1974 = OSWALD SZEMERÉNYI, «The origins of the Greek lexicon: *ex Oriente lux*», *Journal of Hellenic Studies* 94 (1974), 144-157.

VERGADOS 2013 = *A commentary on the Homeric Hymn to Hermes*, introduction, text and commentary by ATHANASSIOS VERGADOS, Berlin - New York, De Gruyter.

WATERFIELD 1993 = ROBIN WATERFIELD, *Plato. Republic*, Oxford - New York, Oxford University Press.

WILLI 2003 = ANDREAS WILLI, *The languages of Aristophanes*, Oxford, Oxford University Press.