

# μελιγάρυες ὕμνοι

Studi offerti dagli allievi di dottorato  
a Liana Lomiento

a cura di  
Sandy Cardinali, Giampaolo Galvani,  
Roberto M. Danese







**INCONTRI  
e PERCORSI**

**n. 10**



1506  
UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI URBINO  
CARLO BO

UUP  
URBINO  
UNIVERSITY  
PRESS

INCONTRI E PERCORSI è una collana multidisciplinare che nasce nel 2022 e raccoglie le pubblicazioni di convegni e mostre promossi e organizzati dall'Università di Urbino.

### VOLUMI PUBBLICATI

01. *Le carte di Federico. Documenti pubblici e segreti per la vita del Duca d'Urbino* (mostra documentaria, Urbino, Biblioteca di san Girolamo, 26 ottobre - 15 dicembre 2022), a cura di Tommaso di Carpegna Falconieri, Marcella Peruzzi, UUP 2022
02. *Paolo Conte. Transiti letterari nella poesia per musica*, contributi di studio a cura di Manuela Furnari, Ilaria Tufano, Marcello Verdenelli, UUP 2023
03. *Il sacro e la città*, a cura di Andrea Aguti, Damiano Bondi, UUP 2024
04. *Diritto penale tra teoria e prassi*, a cura di Alessandro Bondi, Gabriele Marra, Rosa Palavera, UUP 2024
05. *Federico da Montefeltro nel Terzo Millennio*, a cura di Tommaso di Carpegna Falconieri, Antonio Corsaro, Grazia Maria Fachechi, UUP 2024
06. *Penal systems of the sea*, edited by Rosa Palavera, UUP 2024
07. *Pluralità & diritto*, a cura di Rosa Palavera, Nicola Pascucci, Anna Sammassimo, UUP 2024
08. *A scuola di greco*, a cura di Adele Teresa Cozzoli, Saulo Delle Donne, Anna Tiziana Drago, Giampaolo Galvani, Valentina Garulli, Enrico Medda, UUP 2025
09. *Winning Hearts and Minds. Poesie di reduci del Vietnam*, a cura di Carlotta Ferrando, Emilio Gianotti, Rachele Puddu, Giulio Segato, UUP 2025

# μελιγάρυες ὕμνοι

Studi offerti dagli allievi di dottorato  
a Liana Lomiento

a cura di

Sandy Cardinali, Giampaolo Galvani, Roberto M. Danese

## μελιγάρες ὕμνοι

Studi offerti dagli allievi di dottorato a Liana Lomiento

a cura di Sandy Cardinali, Giampaolo Galvani, Roberto M. Danese

*Progetto grafico*

Mattia Gabellini

*Referente UUP*

Giovanna Bruscolini

[Print] ISBN 9791257650261

[PDF] ISBN 9791257650247

[ePub] ISBN 9791257650254

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY, il cui testo integrale è disponibile all'URL: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su: <https://press.uniurb.it/index.php/UrbinoUP>

© Gli autori per il testo, 2026

© Urbino University Press per la presente edizione

Pubblicato da: Urbino University Press | Via Saffi, 2 | 61029 Urbino

Sito web: <https://uup.uniurb.it/> | e-mail: [uup@uniurb.it](mailto:uup@uniurb.it)

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche e online ed è distribuita da StreetLib (<https://www.streetlib.com/it/>)

I saggi qui raccolti hanno ricevuto una valutazione positiva da parte di esperti del settore, mediante un processo di doppia revisione anonima condotto sotto la supervisione dei curatori

# SOMMARIO

|  |     |
|--|-----|
| INTRODUZIONE   | 7   |
| “[...] E UN ALTRO CANTO ANCORA”.<br><i>mimesi e performance rapsodica in h.Pan</i><br>Lorenzo Pizzoli                              | 11  |
| LOOKING FOR PINDAR'S PRESENCE IN SICILY<br>Francesco Buè   | 29  |
| DONNE “DI FERRO”.<br><i>Giochi (par)etimologici in Sofocle, fr. *658 R.</i><br>Sandy Cardinali                                     | 51  |
| SOGNARE UNA REPLICA.<br><i>Una nota di commento a Diodoro Siculo, 13, 97, 4-7</i><br>Nello Sidoti                                  | 75  |
| IL DOCMIO NELLE <i>TESMOFORIAZUSE</i> DI ARISTOFANE<br>Loredana Di Virgilio  | 95  |
| LA MUSA INDECENTE DI GNESIPPO<br>Vivian L. Navarro Martínez  | 121 |
| ATHENAEUS' MENANDER<br>Valentina Dardano   | 145 |
| LA VITALITÀ DEI PESCI E L'UMANIZZAZIONE<br>NEL POEMA DI OPPIANO DI CILICIA:<br><i>Halieutica, 1, 446-472</i><br>Francesco Arcolaci | 165 |
| UN CORO DI ALLIEVI:<br><i>l'uso figurato di χορός in Libanio</i><br>Barbara Mander   | 179 |
| TRADUZIONE, ἘΡΜΗΝΕΥΕΙΝ, RELAZIONE<br>Angelo Vannini  | 199 |
| LA GIORNATA D'UN PROFESSORE.<br><i>Appunti su alcune questioni aperte</i><br>Tullia Spinedi  | 213 |
| INDICE DEI PASSI CITATI  | 233 |



# TRADUZIONE, 'EPMHNEYEIN, RELAZIONE

Angelo Vannini

## *Abstract*

In recent years, translation theory and practice have been shaken by concerns about cultural appropriation, the right to representation and the legitimacy of the translation act. These are complex issues that the standard 'toolbox' of translation practitioners often fails to adequately address. This paper considers some of the limitations inherent in the way translation has been conceived in European modernity, by examining the fundamental paradigm underlying this practice, namely the hermeneutical one. The question we will attempt to answer is: how does the way the hermeneutical relation has been conceived in modernity limit our understanding of the phenomenon of translation? In order to provide a first answer to this question, we will propose a reading of *hermeneuein* as conceived by Plato, starting with an interpretation of how this concept is mobilised in the dialogues *Ion* and *Symposium*. Plato's conceptualisation of *hermeneuein* will allow us to contrastively highlight what characterises the modern understanding of the hermeneutical relation, as well as suggest a more complex perspective to address the ethical and political stakes of translation in the contemporary world.

## *Key-words*

Plato, *Ion*, Translation, Hermeneutics, Ethics of Translation.

Non so voi<sup>1</sup>, ma in materia di traduzione ho sentito spesso, e sento tuttora, ripetere un luogo comune: che a differenza dei Latini, la cui cultura era fortemente influenzata dalla traduzione, i Greci non eccellevano in questa pratica e mostravano poco interesse per essa; che la cultura greca era soprattutto centrata su se stessa e poco aperta ad interagire con l'alterità<sup>2</sup>.

1 Questo articolo conserva deliberatamente lo stile orale proprio all'occasione in cui fu pronunciato.

2 Si veda ad esempio Cassin 2016, 32-33, che poggia su Momigliano 1975, o Grondin 1995, 25, il quale afferma che la traduzione, per i Greci, «was never a major preoccupation». Per una panoramica della traduzione nella cultura antica, si vedano Bettini 2012, McElduff e Sciarrino 2011, McElduff 2013, consacrato più specificamente alla cultura romana.

Vi confesso di provare un certo fastidio per giudizi che vertono su un'intera civiltà in modo così cursorio; non per questo, però, proverò a contestare tale giudizio, ammesso che sia possibile farlo. Più che la veridicità o meno di questa posizione, mi interessano infatti le sue conseguenze. Una di queste è che raramente ci si volge ai Greci quando si tratta di pensare le questioni attualmente più scottanti che riguardano il modo di concepire e praticare la traduzione. Quello che mi propongo di fare oggi qui con voi sarà proprio questo: volgermi ai Greci – o meglio, a un autore greco, Platone – al fine di trovarvi risorse per il pensiero, nella speranza di mostrare che ciò, in materia di traduzione, non è soltanto possibile, ma anche proficuo.

Cominciamo da un'osservazione preliminare: il paradigma fondamentale attraverso il quale la traduzione è stata compresa dal pensiero moderno è quello ermeneutico. Almeno a partire dai tempi di Humboldt e Schleiermacher, il processo traduttivo è stato generalmente concepito come rapporto ermeneutico che intercorre tra soggetto traduttore e testo da tradurre<sup>3</sup>. Le differenti teorie e i diversi approcci alla traduzione elaborati nella modernità occidentale condividono questa comprensione di fondo; non troverete nessuno, difatti, disposto a sostenere che la traduzione non sia, anche, interpretazione. Come tutti i paradigmi, anche questo permette di cogliere alcuni aspetti del fenomeno in questione, mentre ne trascura inevitabilmente degli altri. A interessarmi, come vedrete, è precisamente ciò che tale comprensione lascia fuori.

Una posizione comune ai filosofi dell'ermeneutica è che quest'ultima abbia poco o nulla a che vedere con quello che i Greci antichi intendevano con ἐρμηνεύειν, e che assimilare le due cose sarebbe un anacronismo<sup>4</sup>. È vero, hanno ragione; hanno talmente ragione che è proprio a partire da questa inattualità che oggi cercherò di ripensare alcuni aspetti dell'ermeneutica in rapporto alla traduzione. Ovviamente questo gesto teorico, per quanto inattuale, non è arbitrario; esso nasce dal fatto che “traduttore” in greco si diceva, o si poteva anche dire, ἐρμηνεύς. Questo ci autorizza quantomeno a domandarci che cosa lo ἐρμηνεύειν greco possa dire ‘a noi oggi’ in materia di traduzione.

3 Per alcuni percorsi storici tra le riflessioni occidentali sulla traduzione si vedano Robinson 2002, Venuti 2021 che presta maggiore attenzione al Novecento, come anche Chalvin, Muller, Talviste e Vrinat-Nicolov 2019 per l'Europa centrale.

4 Si vedano ad esempio Grondin 1995, in particolare il secondo capitolo, e più recentemente Gonzalez 2015.

Filologi come Glenn Most (1986) e Jean Pépin (1975) hanno mostrato come questa parola nella classicità greca non significasse tanto interpretare, quanto piuttosto tradurre da un linguaggio inaccessibile a uno accessibile, oppure articolare il pensiero in parole. Most individua il significato fondamentale di ἑρμηνεύς come la persona che traduce «un significato da un tipo di linguaggio in cui esso è invisibile o inintelligibile, in un altro tipo di linguaggio in cui è visibile o intelligibile»<sup>5</sup>.

Questa definizione, a mio parere, è non dico scorretta, ma problematica. Per accettarla bisognerebbe infatti che i Greci considerassero il pensiero una forma di linguaggio, altrimenti essa risulterebbe in contraddizione con gli usi, che Most (1986, 308-311) stesso censisce, del sostantivo ἑρμηνεύς. Sostenere che per i Greci di V sec. a.C. il pensiero sia una forma di linguaggio sarebbe però problematico, dato che il concetto moderno stesso di linguaggio non trova facile applicazione nella Grecia antica. Nel dire questo, il mio obiettivo non è ricusare la definizione di Most, ma avviare una riflessione sulla differenza epistemica<sup>6</sup>, su ciò che ci separa dai Greci fino al punto da rendere incompleta ogni possibile definizione.

C'è un aspetto che raramente viene considerato nell'esaminare lo ἑρμηνεύειν antico; o, qualora evocato<sup>7</sup>, non se ne tirano le dovute conseguenze. La “traduzione” che questo ἑρμηνεύειν configura avviene spesso tra due piani ontologici differenti. In molti casi il termine ricorre quando è questione di rendere intelligibile agli uomini la volontà degli dèi. Da questo punto di vista vorrei notare che tale dualità ontologica tende a rimanere attiva anche in contesti per così dire profani, cioè anche quando lo ἑρμηνεύειν non ha direttamente a che fare con la divinità.

Un esempio principe di questo lo troviamo all'inizio del *De interpretatione* di Aristotele. Come è noto, questo trattato, malgrado la traduzione latina del titolo, non verte propriamente sull'interpretazione, ma sull'enun-

5 «[I]t designates the agent that performs any act of translation of signification from one kind of language in which it is invisible or entirely unintelligible into another kind in which it is visible and intelligible» (Most 1986, 308).

6 Con differenza epistemica intendo uno scarto a livello dell'insieme delle determinazioni cognitive che organizzano – e al tempo stesso derivano da – le attività umane, caratterizzate dai nostri modi di relazione con gli altri e con le proprie condizioni materiali e corporali. Perché si possa parlare di ‘differenza’ è però necessario che tale scarto sia di un'ampiezza tale da alterare il valore di verità di un discorso. Sull'uso e le implicazioni di questa nozione per le questioni di traduzione si veda Vannini 2023.

7 Most 1986, 308 lo prende in conto nella sua prima categoria di specificazioni di significato della parola.

ciazione o espressione. Tuttavia esso non ha per titolo *περὶ λόγου οὐ περὶ ἀποφάνσεως*, ma *περὶ ἑρμηνείας* ... perché?

Proprio a inizio del testo, Aristotele afferma che c'è pensiero, νόημα, tanto nella ψυχή, quanto nella φωνή<sup>8</sup>. Sono qui subito individuati due piani distinti, che corrispondono a una diversa caratura ontologica: il piano del sensibile e quello dell'intelligibile. Tutto il trattato è volto a individuare il modo in cui i suoni a livello della φωνή si articolano in quanto simboli delle affezioni che sono a livello dell'anima. Vale a dire che la teoria aristotelica dell'enunciazione è stata pensata a partire da come il νόημα si trova a corrispondere tra il piano del sensibile e quello dell'intelligibile, ed è per questo che lo scritto è stato intitolato *Περὶ ἑρμηνείας*.

Questo mi conduce a formulare una prima definizione generale dello ἑρμηνεύειν, che, come tutte le definizioni, è incompleta, ma ha per noi il vantaggio di porre un primo tassello speculativo: ἑρμηνεύειν vuol dire permettere il transito tra il piano del sensibile e quello dell'intelligibile.

A parte questa nota generale, quello che però voglio proporre qui è una lettura ancora più specifica – e più spinta – dello ἑρμηνεύειν per come pensato da Platone. Preciso subito che il motivo per cui propongo questa lettura è quello di portare alla luce un aspetto dello ἑρμηνεύειν platonico che, a mia conoscenza, non è stato finora sufficientemente considerato e che, a mio parere, è foriero di conseguenze in merito ai problemi contemporanei che riguardano la teoria e la pratica della traduzione.

Nel dialogo intitolato *Ione*, Platone esamina le ambizioni epistemiche dei rapsodi, cioè la loro pretesa di essere una guida (il verbo che usa Platone è ἐξηγέομαι, cfr. *Ion* 531b) in merito alle cose di cui parlano i poeti. Ciò che Platone intende mostrare è che il rapsodo non dice quello che dice in quanto possessore di τέχνη ed ἐπιστήμη intorno alle cose che sono oggetto del discorso, ma soltanto in quanto ἑρμηνεύς del poeta, da cui consegue la non-legittimità delle sue pretese conoscitive.

Nella μακρολογία centrale di Socrate, Platone introduce questo argomento ricorrendo a un'analogia:

ἔστι γὰρ τοῦτο τέχνη μὲν οὐκ ὄν παρὰ σοὶ περὶ Ὀμήρου εἶδ' λέγειν,  
ὃ νυνδὴ ἔλεγον, θεία δὲ δύναμις ἢ σε κινεῖ, ὥσπερ ἐν τῇ λίθῳ ἦν  
Εὐρυπίδης μὲν Μαγνητὴν ὠνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ Ἑρακλείαν. καὶ γὰρ

8 Arist. *Int.* 16a, 9-11 ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὅτε δὲ ἦδε ὃ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ, “[e] come nell'anima talvolta vi è un pensiero indipendente dall'essere vero o falso, talvolta ve n'è uno già al quale è necessario che competa una o l'altra di queste cose, così è anche nella voce” (trad. Zanatta 1992, 79).

αὕτη ἢ λίθος οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς δακτυλίους ἄγει τοὺς σιδηροῦς, ἀλλὰ καὶ δύναμιν ἐντίθησι τοῖς δακτυλίοις ὥστ' αὐτὸ δύνασθαι ταυτὸν τοῦτο ποιεῖν ὅπερ ἢ λίθος, ἄλλους ἄγειν δακτυλίους, ὥστ' ἐνίστε ὄρμαθὸς μακρὸς πάνυ σιδηρίων καὶ δακτυλίων ἐξ ἀλλήλων ἥρηται: πᾶσι δὲ τούτοις ἐξ ἐκείνης τῆς λίθου ἢ δύναμις ἀνήρηται. οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὄρμαθὸς ἐξαρτᾶται<sup>9</sup>.

Come la calamita permette non solo di attrarre altri anelli di ferro, ma di infondere in questi la stessa forza magnetica, così la Musa trasmette l'ispirazione divina ai poeti, e questi a loro volta ai rapsodi, che quindi altro non sono se non ἐρμηνῆς della Musa. Ha ragione Carlotta Capuccino (2017) a sottolineare che 1) qui ἐρμηνεύς non significa interprete come lo intendiamo noi, e che 2) questa analogia ha valore argomentativo nell'economia del dialogo. Penso però che l'analogia della calamita possa dirci anche qualcosa di più, e che essa non abbia soltanto valore argomentativo ma anche speculativo. Infatti, se Platone giunge ad attribuire la qualifica di ἐρμηνεύς a rapsodi e poeti sulla base di questa analogia, questa analogia deve anche poterci dire qualcosa su come Platone intende lo ἐρμηνεύειν in generale.

Il magnete, dice Platone, non solo attrae gli anelli di ferro, ma infonde anche in loro la forza di esercitare lo stesso potere del magnete, cioè di attrarre altri anelli di ferro. Lo ἐρμηνεύς, sostiene Platone, fa quello che fa grazie a un potere divino, una θεῖα δύναμις. In cosa consiste questa δύναμις? È il potere di infondere in altri lo stesso potere che si ha ricevuto. Tale facoltà non è scontata: se è un dio che può infondere tale δύναμις, ciò significa che un essere umano normalmente non può farlo. Il potere che lo ἐρμηνεύς riceve dalla divinità è quindi proprio quello di riuscire a infondere lo stesso potere che ha ricevuto.

Questo mi conduce a una seconda definizione, più specifica, dello ἐρμηνεύειν. In Platone è ἐρμηνεύς chi si trova ad essere soggetto e oggetto della stessa δύναμις. E questo non nel senso debole di una intercambiabilità di ruoli (come chi può essere ora oggetto e ora, cioè in altro momento,

9 Pl. *Ion* 533d-e: “[N]on è un'arte da parte tua parlare bene di Omero, come dicevo poco fa, ma una forza divina è quella che ti muove, come nella pietra che Euripide chiamò 'di Magnesia', i più invece 'di Eraclea'. E infatti questa pietra non solo attrae gli anelli, essi stessi di ferro, ma infonde anche una forza in essi, tale che a loro volta possano esercitare lo stesso potere della pietra: attrarre altri anelli. E così talvolta si forma una catena davvero lunga di anelli di ferro, che dipendono gli uni dagli altri; ma è da quella pietra che dipende per ognuno la forza. Nello stesso modo, anche la Musa rende, essa stessa, ispirati; poi, tramite questi ispirati, si forma una catena di altri presi da entusiasmo” (trad. Capuccino 2017, 15).

soggetto), ma nel senso forte di identità del non-identico, cioè l'essere *al tempo stesso* oggetto e soggetto della stessa δύναμις. Questa comprensione dello ἐρμηνεύειν che sto suggerendo – la quale, può essere utile precisarlo, emerge da una lettura di Platone e non può essere generalizzata ad altri autori greci – avrà per noi considerevoli conseguenze teoriche, che cercherò di illustrare tra poco. Prima però vorrei anche qui sottolineare la differenza epistemica che è in tale idea di ἐρμηνεύειν.

Nel suo commento allo *Ione*, Capuccino (2017, LXVII-LXVIII) critica la scelta tradizionale di rendere questi vocaboli con “interprete” o “interpretare” e propone invece di tradurli con “mediatore” e “mediare”. La ragione di tale scelta è che in questo dialogo i termini ἐρμηνεύς e ἐρμηνεύω sono usati per indicare il ruolo (che Capuccino considera passivo) del rapsodo e del poeta in quanto semplici portavoce o mediatori del messaggio divino trasmesso dalla Musa. Secondo la studiosa, questa mediazione consisterebbe, nel caso di *Ione* di Efeso, nel rendere Omero accessibile a un pubblico che vive molti secoli dopo la sua morte; in questo modo il contributo di *Ione* «si esaurisce nel prestarsi a essere il mezzo fisico o il canale di trasmissione usato dalla divinità per comunicare il suo messaggio agli uomini» (Capuccino 2017, CXXII).

A questo proposito vorrei dire che la scelta di Capuccino di tradurre i termini in questione con “mediatore” e “mediare” non è in sé sbagliata, ma problematica. Per coglierne la problematicità dobbiamo riflettere su cosa impliciamo quando ricorriamo a queste parole; tali implicazioni dipendono dalla nostra precisa collocazione epistemica che è influenzata da una cosmotecnica profondamente diversa da quella dei Greci<sup>10</sup>. Da una parte, nel nostro uso della parola “mediare” e affini è presente un'idea veicolare del *medium* quale mezzo attraverso cui un accesso diventa possibile; tale idea veicolare è un portato della cultura occidentale degli ultimi due secoli, senza dubbio per via dei mutamenti tecnologici conseguenti alla prima e seconda rivoluzione industriale (per non parlare di come stiamo attualmente risemantizzando questi termini, in seguito alla diffusione delle tecnologie digitali e dei *social media*). Dall'altra parte, impiegando tali espressioni siamo ancora eredi della prospettiva discretizzante cui tendeva già la parola latina *medius*. In latino, l'aggettivo *medius* ha significato eminentemente posizio-

10 Faccio qui riferimento alla nozione di «cosmotecnica» sviluppata dal filosofo Yuk Hui (2016) per superare l'opposizione convenzionale tra tecnica e natura; con essa Hui intende il rapporto tra ordine cosmico e ordine morale per come mediato dalle attività tecniche. Su possibili sviluppi di questa nozione si veda Hui e Lemmens 2021.

nale: è detto di un ente che si trova in mezzo o al centro. Sono *medius* se sto tra due cose separate, e se da queste resto separato nella mia singolarità<sup>11</sup>. La prospettiva discretizzante dietro la comprensione di questo termine è talmente forte che si mantiene in tutto il latino classico e post-classico; basti pensare al verbo *mediare*, di uso assai tardo, impiegato nel senso di dividere a metà<sup>12</sup>. Insomma, c'è nel mediatore, quand'anche fosse compreso come mero mezzo, l'idea di un ulteriore elemento discreto che si trova in mezzo ad altri elementi discreti e che non può che restare separato da essi.

Ciò che invece mi sembra essenziale alla concettualizzazione platonica dello ἐρμηνεύειν è che essa è specificamente volta ad annullare la discretizzazione, come suggerirò tra un attimo. Per ora voglio notare, a scanso di equivoci, che essere al tempo stesso oggetto e soggetto della stessa δύναμις non significa annullarsi nella medialità pura, essere mero 'mezzo fisico' o mero 'canale di trasmissione'; al contrario implica un ruolo positivo e attivo, che consiste precisamente nel risolvere la separazione senza dissolverla, cioè nel fungere da legante tra il piano del sensibile e quello dell'intelligibile senza che la loro distinzione si annulli, cosa che di certo non può avvenire per mera medialità.

Questi aspetti divengono molto più chiari se consideriamo il celeberrimo passaggio 202e del *Simposio*, dove Diotima spiega a Socrate la natura intermedia di Eros, quale demone tra dio e uomini:

καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον;

ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι<sup>13</sup>.

11 Numerosi sono gli esempi che confermerebbero tale prospettiva; per limitarci ad alcuni usi ciceroniani, si veda ad esempio *Phil.* 8, 4 *cum inter bellum et pacem medium nihil sit*, a voler indicare che o vi è pace o vi è guerra, e che qualcosa di intermedio che non sia né l'una né l'altra non sarebbe nemmeno pensabile; oppure *prov.* 18, 43, dove l'autore parla di un *medium tempus* nella memoria, per distinguerlo tanto dai ricordi più lontani quanto da quelli più vicini; o anche *de orat.* 3, 192, dove è questione di una *media pars* del verso poetico con l'intento di differenziarla sia dall'inizio che dalla fine di esso.

12 Ne fanno uso, tra gli altri, Agostino commentando il vangelo di Giovanni (*in euang. Ioh.* 28, 8); Venanzio Fortunato (*carm.* 6, 10, 48) quando chiama il proprio interlocutore *animae pars mediata meae*, "metà della anima mia"; Tiberio Claudio Donato nel suo commento a Virgilio (*Aen.* 8, 280 p. 154, 22) scrivendo *mediatis cursibus solis* per indicare la sesta ora, quando il sole è appunto arrivato a metà del suo corso; Paolino di Nola (*carm.* 19, 620) che, a proposito del monogramma di Cristo, scrive *chi mediat rho*, la lettera chi "taglia a metà" la lettera *rho*.

13 *Pl. Smp.* 202e: "[...] tutto ciò che è demonico è intermedio tra il dio e il mortale. – E quale potere

Qui scrive Platone che la δύναμις del demonico è “ἐρμηνεῖον καὶ διαπορθμεῖον agli dèi le cose che vengono dagli uomini, e agli uomini le cose che vengono dagli dèi”. Contrariamente a quanto sostenuto da Francisco Gonzalez (2015, 13), questi due verbi, ἐρμηνεύω e διαπορθμεύω, non costituiscono una dittologia sinonimica<sup>14</sup>. Il secondo significa infatti traghettare o trasportare qualcosa, oppure trasmettere un messaggio. Ora, trasmettere messaggi in ambo le direzioni è condizione sì necessaria, ma non sufficiente, per risolvere la separazione tra i due livelli ontologici. In verità qui Platone è precisissimo e ci dà un’indicazione chiara quando scrive che il demonico ‘risolve completamente’ tale separazione (il verbo è συμπληρώ, che vuol dire “riempire completamente”), ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι, letteralmente “affinché il tutto sia legato insieme a sé stesso”. Questo aspetto è di primaria importanza: per comprendere lo ἐρμηνεύειν di cui sta parlando Platone bisogna arrivare a pensare l’orizzonte olistico dell’interconnessione organica. Insomma, ἐρμηνεύειν vuol dire qui mettere in rapporto ciò che è ontologicamente distinto in modo da risolvere – e al tempo stesso mantenere – tale distinzione, affinché il tutto sia perfettamente saldo in quanto tutto.

Sarebbe certamente interessante vedere se questa interpretazione dello ἐρμηνεύειν può portarci a una lettura diversa da quelle date finora dello *Ione* platonico. Non è però quello che mi interessa sviluppare ora; cercherò invece di concludere il mio discorso mostrando come queste riflessioni sullo ἐρμηνεύειν antico possano diventare rilevanti in merito ad alcuni problemi contemporanei che sono oggetto di non pochi dibattiti e controversie tra teorici e praticanti della traduzione.

Ovviamente per poter far questo è necessario assumersi la responsabilità di quello che non esiterei a definire una traduzione epistemica della problematica antica, affinché questa diventi significativa nell’ambito della nostra comprensione della realtà. La mia idea è che lo ἐρμηνεύειν come legante tra il sensibile e l’intelligibile può essere oggi pensato in quanto

ha?, domandai. – Ha il potere di interpretare e di portare agli dèi le cose che vengono dagli uomini e agli uomini le cose che vengono dagli dèi: degli uomini le preghiere e i sacrifici, degli dèi, invece, gli ordini e le ricompense dei sacrifici. E, stando in mezzo fra gli uni e gli altri, opera un completamente, in modo che il tutto sia ben collegato con sé medesimo” (trad. Reale 2001, 95).

14 Mi suggerisce Ruggiero Lionetti, durante la discussione che seguì il mio intervento, che la presenza di questa dittologia potrebbe essere motivata dalla simmetria sintattica: il verbo ἐρμηνεύω sarebbe impiegato da Platone per la decifrazione di preghiere o ordini, mentre διαπορθμεύω per la trasmissione di sacrifici o ricompense. La sua ipotesi mi sembra attendibile; se non la approfondisco qui è soltanto perché sono interessato alla dimensione speculativa del testo platonico, più che a quella retorica.

rapporto tra affettività e idealità del senso. Questa traduzione epistemica configurerebbe il rapporto ermeneutico come movimento di transizione incessante tra l'irriducibilmente proprio e il generalizzabilmente condiviso, attraverso due assi principali che sono tra loro in un rapporto di interpenetrazione costante: l'asse per così dire corporale e soggettivo, che va dal somatico all'idiomatico; e l'asse per così dire intersoggettivo, che dall'idioma porta alla semiosi condivisa.

Da questo punto di vista è giocoforza constatare che l'orizzonte al tempo stesso relazionale e olistico dello ἐρμηνεύειν antico è stato completamente perso di vista nel modo in cui la modernità europea ha concepito il rapporto ermeneutico. Da Dilthey a Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Grondin, ecc. il movimento della comprensione è stato difatti pensato in modo unidirezionale ed escludente. Quello che dico potrebbe suonare a prima vista assurdo, se si pensa alla concettualizzazione heideggeriana del rapporto di comprensione a partire da un'idea di circolarità, la quale è anche alla base del concetto di fusione di orizzonti di Gadamer<sup>15</sup>. In realtà tale circolo è stato pensato in un modo che o esclude dal rapporto ermeneutico tutte le soggettività che non siano quella dell'interpretante, oppure le oggettivizza, riducendole a correlato della soggettività interpretante.

Lo ἐρμηνεύειν pensato da Platone ci suggerisce invece che il rapporto ermeneutico è molto più complesso di come è stato finora concettualizzato, e che ridurlo a un movimento unidirezionale ed escludente significa ignorare gran parte delle sue implicazioni. L'ingiunzione che ci giunge dal pensiero platonico è quella di pensare il transito tra l'affettività idiosomatica<sup>16</sup> e la semiosi condivisa in ambo i sensi, come movimento bidirezionale anziché unidirezionale, e di pensare questo transito nelle due direzioni a partire da un orizzonte relazionale e olistico, che sia includente rispetto a tutte le soggettività implicate, anziché escludente. Questo significa arrivare a pensare, per ogni processo traduttivo, la 'ricaduta' in ciò che è di quanto più idiomatico, di irriducibilmente proprio, che un tale processo permette di costituire. Detto altrimenti, bidirezionalità vuol dire qui che se continuiamo a ignorare 'l'effetto di ritorno' di un atto interpretativo, stiamo facendo esattamente questo, ignorare. Orizzonte olistico vuol dire che il

15 Cfr. Gadamer 2010, in particolare la seconda parte di *Wahrheit und Methode*, e le considerazioni sulla comprensione di Heidegger 1977, soprattutto al capitolo 32 di *Sein und Zeit*.

16 Faccio qui riferimento alla nozione di «idiosomatica» sviluppata dal teorico della traduzione Douglas Robinson (1991) per rendere conto della variabilità individuale nelle determinazioni incarnate del senso. Per una discussione di questa categoria, assieme a quella complementare di «ideosomatica», si veda Vannini 2022.

modo in cui 'io' interpreto qualcosa non riguarda soltanto me, ma tutte le soggettività che in un modo o nell'altro, da lontano o da vicino, si trovano ad essere in relazione con quel qualcosa che io interpreto.

Cosa significa tutto questo per la traduzione, dato che la traduzione è anche e sempre, come la modernità europea insegna, interpretazione? Significa che ogni atto di traduzione non è soltanto l'operazione che a partire dalla ricostituzione dell'articolazione semiotico-semantiche dell'originale produce una seconda articolazione, quella del testo tradotto<sup>17</sup>, ma è anche un processo di relazionalità generale che pone in rapporto tutte le soggettività direttamente o indirettamente coinvolte, producendo effetti cognitivi e affettivi su ognuna di esse e influenzando il modo in cui queste possono costituirsi in una comunità umana. Ne consegue che non è possibile parlare di etica della traduzione senza prendere in considerazione l'insieme degli effetti cognitivi e affettivi che un dato processo di traduzione produce su tutte le soggettività direttamente o indirettamente coinvolte, siano esse in relazione con il testo di partenza o con quello di arrivo. Trascurare questo aspetto significa ignorare, volutamente o no, che una traduzione, come ogni altro testo, può anche far male.

Quello che sto suggerendo è che il modo in cui la modernità europea ha concepito il rapporto ermeneutico – cioè a partire da una soggettività interpretante che diventa il fulcro dell'esperienza ermeneutica, facendo di questa un movimento unidirezionale ed escludente – ha verosimilmente impedito o marginalizzato una riflessione sugli aspetti più propriamente etici del processo di traduzione, tantoché l'etica della traduzione è stata a lungo pensata a partire dall'idea di fedeltà all'originale<sup>18</sup>, anziché in rapporto agli effetti cognitivi e affettivi che una traduzione è in grado di produrre sulle persone in carne e ossa. Non solo ha ostacolato una riflessione appropriata sugli aspetti etici del processo di traduzione in generale, ma più specificamente del processo di traduzione in quanto rapporto eminentemente ermeneutico. Ciò che lo ἐρμηνεύειν platonico ci invita a pensare è come l'orizzonte etico della traduzione in quanto costituzione di una comunità umana non sia qualcosa di esteriore o secondario, bensì qualcosa di intrinseco alla comprensione stessa della traduzione come interpretazione. Questo significa che il fatto che ogni traduzione sia un'interpretazione non

17 Per una simile definizione – di ispirazione fortemente ermeneutica – della traduzione, si veda De Launey 2006, 38.

18 Per un panorama degli approcci etici alla traduzione si veda Koskinen e Pokorn 2021; rimane ancora utile la riflessione di Godard 2001.

può in alcun modo dispensare dalla responsabilità che ogni processo di traduzione comporta, e che è quella di chiedersi che tipo di comunità umana una data operazione di traduzione sta promuovendo, quali rapporti permette di creare o di ignorare, quali effetti è orientata a produrre.

## BIBLIOGRAFIA

Bettini, Maurizio

2012 *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*. Torino, Einaudi.

Capuccino, Carlotta

2017 *Platone. Ione*. Santarcangelo di Romagna, Rusconi.

Cassin, Barbara

2016 *Éloge de la traduction. Compliquer l'universel*. Paris, Fayard.

Chalvin, Antoine; Muller, Jean-Léon; Talviste, Katre; Vrinat-Nicolov, Marie, (éds.)

2019 *Histoire de la traduction littéraire en Europe médiane. Des origines à 1989*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

De Launay, Marc

2006 *Qu'est-ce que traduire?* Paris, Vrin.

Gadamer, Hans-Georg

2010 *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, Mohr Siebeck.

Godard, Barbara

2001 *L'Éthique du traduire: Antoine Berman et le «virage éthique» en traduction*. "TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction" 14, 2, 49-82.

Gonzalez, Francisco

2015 *Hermeneutics in Greek Philosophy*. In *The Routledge Companion on Hermeneutics*, edited by Jeff Malpas, Hans-Helmuth Gander. Abingdon-New York: Routledge, 13-22.

Grondin, Jean

1995 *Sources of Hermeneutics*. Albany, State University of New York Press.

Heidegger, Martin

1977 *Sein und Zeit*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Hui, Yuk

2016 *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotechnics*. Falmouth, Urbanomic.

Hui, Yuk; Lemmens, Pieter, (eds.)

2021 *Cosmotechnics. For a Renewed Concept of Technology in the Anthropocene*. Abingdon-New York, Routledge.

- Koskinen, Kaisa; Pokorn, Nike K., (eds.)  
 2021 *The Routledge Handbook of Translation and Ethics*. Abingdon-New York, Routledge.
- McElduff, Siobhán  
 2013 *Roman Theories of Translation: Surpassing the Source*. New-York, Routledge.
- McElduff, Siobhán, Sciarrino, Enrica (eds.)  
 2011 *Complicating the History of Western Translation*. Abingdon-New York, Routledge.
- Momigliano, Arnaldo  
 1975 *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Most, Glenn  
 1986 *Pindar O. 2.83-90*. "CQ" 36, 2, 304-316.
- Pépin, Jean  
 1972 *L'Herméneutique ancienne: Les mots et les idées*. "Poétique: Revue de théorie et d'analyse littéraire" 23, 291-300.
- Reale, Giovanni  
 2001 *Platone. Simposio*. Milano, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla.
- Robinson, Douglas  
 1991 *The Translator's Turn*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Robinson, Douglas  
 2002 *Western Translation Theory: From Herodotus to Nietzsche*. London-New York: Routledge.
- Vannini, Angelo  
 2022 *Paradoxes of translation: On the exceedance of the unspoken*. "Target: International Journal of Translation Studies" 34, 2, 175-195.
- Vannini, Angelo  
 2023 *Towards Epistemic Translatability: On Epistemic Difference and Hermeneutical Injustice*. "Social Epistemology" 37, 6, 839-851.
- Venuti, Lawrence (ed.)  
 2021 *The Translation Studies Reader*. Abingdon-New York, Routledge.
- Zanatta, Marcello  
 1992 *Aristotele. Dell'interpretazione*. Milano, Rizzoli.