

λόγον διδόναι
**La filosofia come esercizio
del render ragione**

Studi in onore di Giovanni Casertano

a cura di

Lidia Palumbo



LOFFREDO EDITORE

Impaginazione: Grafica Elettronica srl - Napoli

ISBN 978-88-7564-546-5

Proprietà letteraria riservata

L'editore e gli autori ringraziano i proprietari dei brani riprodotti nel presente volume per la concessione dei diritti di riproduzione e si scusano per eventuali omissioni o errori di citazioni; rimangono, nel contempo, a disposizione degli aventi diritto per quanto è di loro competenza e assicurano di apportare le dovute correzioni nelle prossime ristampe in caso di cortese segnalazione.



CertiCarGraf
Certificazione
Cartaria, Cartotecnica, Grafica

La Loffredo Editore Napoli srl è azienda certificata del sistema di qualità aziendale in conformità ai canoni delle norme UNI ES ISO 9001: 2000 (vision)

© 2011 by Loffredo Editore Napoli srl - 80026 Casoria (NA) - Via Capri, 67

WEB: <http://www.loffredo.it> email: info@loffredo.it

PATRIZIA LASPIA¹

Può un libro insegnare? Il fr. 1 di Eraclito come esperienza del processo di comprensione

Eraclito di Efeso si contraddistingue fra i Greci per due caratteristiche peculiari. Anzitutto, egli sembra essere stato il primo a insegnare tramite uno scritto, non affiancato da spiegazioni o insegnamento orale, e forse nemmeno dalla pubblicazione intesa come pubblica lettura²; in secondo luogo, il suo scritto si contraddistingue per una proverbiale ambiguità, notata da interpreti antichi e moderni³. I due fenomeni sono stati spesso evidenziati, ma raramente messi in relazione fra loro⁴. Gli interpreti più interessati all'ambiguità come caratteristica peculiare dello scritto di Eraclito⁵, si sono perlopiù limitati a suggerire l'analogia con lo stile oracolare⁶, con Eschilo⁷ o con

¹ Università degli Studi di Palermo (plaspia@unipa.it).

² Come sottolineano soprattutto Ch. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1987 (1979), pp. 3-9, e W. RÖSLER, *Trasmissione culturale fra oralità e scrittura*, in *I Greci. Storia, cultura, arte, società* a cura di S. Settis, vol. II, Torino 1997, pp. 707-23.

³ Oltre a ARIST. *Rhet.* III 5 sotto citato, cfr. DIOG. LAERT. II 22; IX 1-16; altre fonti in L. GIANVITTORIO, *Il discorso di Eraclito. Un modello semantico e cosmologico nel passaggio dall'oralità alla scrittura*, Hildesheim 2010, p. 49. Sul tema cfr. J. BARNES, *Aphorism and Argument*, in K. ROBB (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Illinois 1983, pp. 91-109. Una trattazione particolarmente icastica dell'ambiguità eraclitea in H.G. GADAMER, *Eraclito*, Roma 2004 (Tübingen 1985), pp. 85-90 dell'edizione italiana.

⁴ Le più ragguardevoli eccezioni in KAHN, pp. 1-9, 87-95; GIANVITTORIO, pp. 234-46.

⁵ Cfr. KAHN, pp. 87-95, E. HUSSEY, *Epistemology and Meaning in Heraclitus*, in M. SCHOFIELD e M. NUSSBAUM (eds.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, Cambridge 1983, pp. 33-59, GIANVITTORIO, pp. 46-58.

⁶ Cfr. F. CALABI, *Il signore il cui oracolo è a Delfi non dice né nasconde, ma indica (Eraclito 22B93)*, Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca dell'Università di Padova 4, 1977-78, pp. 14-34; KAHN, p. 7, *passim*.

⁷ Cfr. KAHN, p. 7, pp. 90-2 e note relative; GIANVITTORIO, pp. 46-58, 245-6, e la letteratura ivi citata.

Pindaro⁸. Queste indicazioni appaiono senz'altro condivisibili; ma non chiariscono tuttavia a cosa sia finalizzata l'ambiguità dello stile eracliteo, né il suo nesso con la volontà di esprimersi per iscritto. L'ambiguità di Eraclito diviene così un puro dato fenomenologico, storico o di costume.

Per guardare il problema con occhi nuovi è forse utile dare la parola a Charles Kahn. Il brano che segue non è però tratto dalla sua, pur pregevolissima, edizione di Eraclito⁹, ma dal più recente volume su Platone. Quasi in apertura di esso, Kahn scrive: «The developmental view also presupposes that Plato writes dialogues like other philosophers write essays or treatises... But this, I believe, is to misconstrue Plato's motive in writing. His principal aim... is not to assert true propositions but to alter the mind and hearts of his readers. Plato's conception of philosophical education is not to replace false doctrines with true ones, but to change radically the moral and intellectual orientation of the learner»¹⁰.

Il fine della scrittura non consisterebbe dunque, per Platone, nel trasmettere una dottrina, ma nel produrre un'esperienza; lo scritto risulterebbe così, almeno in parte, simile all'insegnamento orale. Ora, se questo è vero per Platone, molto di più dev'esser vero per Eraclito; ossia per un autore che, lungi dal sottolineare i limiti del *medium* scritto come fa Platone¹¹, e in totale controtendenza rispetto alla cultura del suo tempo, ha scelto di insegnare solo ed esclusivamente per iscritto¹². Ma l'insegnamento, all'epoca di Platone e ancor più di Eraclito, non poteva che configurarsi come un'esperienza; e così radicale da trasformare totalmente "le menti e i cuori" dei discepoli. Non resta ora che domandarsi: può un libro, il libro di Eraclito, insegnare? E, se sì, cosa e in che modo?

⁸ Il paragone fra Eraclito e Pindaro è meno frequente di quello con Eschilo; ma cfr. D. BREMER, *Heraklit*, in F. RICKEN (hrsg.) *Philosophen der Antike I*, Stuttgart-Berlin-Köln 1996, pp. 73-94.

⁹ *The Art and Thought of Heraclitus*, cit.

¹⁰ Ch. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996, pp. xiv-xv.

¹¹ La diffidenza di Platone verso il *medium* scritto è oggi uno dei temi più frequentati della critica platonica. Impossibile è qui dar conto, anche per sommi capi, della bibliografia sul tema. Valga per tutti un riferimento: G. CERRI, *La poetica di Platone. Una teoria della comunicazione*, Lecce 2007, ristampa aggiornata e modificata di *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991.

¹² Il dato è messo in rilievo già da Diogene Laerzio, IX 7: «Il suo libro ebbe tanta fama che da lui si formò anche una setta, i cui seguaci furono detti Eraclitei».

La risposta a questo interrogativo può scaturire a mio avviso, dal frammento 1 di Eraclito. Si tratta del più antico brano di prosa filosofica estesa a noi pervenuto¹³. La buona tradizione testuale, la ragionevole certezza che si trattasse davvero dell'*incipit* del libro, e le osservazioni che già gli antichi hanno fatto non solo sui contenuti, ma anche sullo stile del frammento¹⁴, lo rendono ai nostri occhi un documento unico e davvero inestimabile. Non un dossografo tardoantico, ma il grande Aristotele, nel terzo libro della *Retorica*, è il primo ad informarci che il frammento 1 è di interpretazione ambigua. Il testo di Eraclito, infatti, «è un'impresa punteggiarlo, perché non è possibile vedere se una parola va unita con ciò che segue o con ciò che precede. Se ne ha un esempio all'inizio del suo libro, in cui scrive: 'di questo *logos* che è sempre privi di intendimento si trovano ad essere gli uomini', dove non si vede a quale delle due parole il 'sempre' vada unito»¹⁵.

Numerosi critici hanno tentato di dirimere l'ambiguità testuale rilevata da Aristotele, dividendosi sostanzialmente in due categorie: i primi optano per l'immagine a prima vista metafisica di un «*logos* che è sempre»¹⁶, i secondi per l'apparentemente più laica idea che del *logos*, in questo caso da identificare con lo scritto di Eraclito, gli uomini restino sempre privi di intendimento¹⁷. In entrambe le eventualità viene indebitamente screditata la testimonianza di Aristotele, che connotava il frammento come ambiguo; passibile, cioè, di entrambe le interpretazioni. In epoca relativamente recente la testimonianza di Aristotele è stata alquanto rivalutata. Si è venuto così a creare un terzo partito di

¹³ Cfr. KAHN, *The Art and Thought...*, pp. 92, 96.

¹⁴ Anche se non nella sua interezza, il frammento ci è infatti pervenuto da due fonti fededegne e indipendenti fra di loro: Aristotele e Sesto Empirico; cfr. ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. DIANO e G. SERRA, Fondazione Lorenzo Valla, Verona 1980, pp. 89-109. Il commento di Diano al fr. 1 è, a nostro avviso, il migliore e più esauriente in lingua italiana; ulteriori informazioni in GIANVITTORIO, *Il discorso di Eraclito*, pp. 138-167.

¹⁵ ARIST. *Rhet.* III 5, 1407 b 13-18.

¹⁶ Come sottolinea KAHN, p. 96, questa è la soluzione generalmente adottata dagli autori antichi; per un esempio recente di questa interpretazione, cfr. DIANO-SERRA, cit., p. 104.

¹⁷ Questa interpretazione è preferita dagli interpreti più recenti. Essa è stata resa famosa da M.L. WEST, *La filosofia arcaica e l'oriente*, Bologna 1993 (Oxford 1971), pp. 172-9 dell'ed. italiana, che sulla base di essa negava la presenza di una dottrina del *logos* in Eraclito.

interpreti, che legge il testo come una costruzione ἀπὸ κοινοῦ, sottolineando in questo modo la sua irredimibile ambiguità¹⁸.

Ma perché Eraclito avrebbe scelto non solo di scrivere, ma di farlo ambigualmente? I due dati, per noi eterogenei, erano nell'antichità in qualche modo correlati. Secondo la testimonianza di Erodoto i vaticini degli oracoli, solitamente in esametri, venivano infatti trascritti; e su questi scritti si esercitava poi una vera e propria palestra di congetture, solitamente da parte di interpreti professionisti¹⁹. Molte ambiguità semantiche possono infatti essere sciolte dalla prosodia vocale; ma per iscritto un testo come *ibis et redibis non morieris in bello* – per citare l'esempio di un proverbiale oracolo latino – è ambiguo irredimibilmente. A cosa fosse funzionale l'ambiguità degli oracoli antichi, non è difficile immaginarlo. Ma a che cosa, invece, è funzionale l'ambiguità di Eraclito, e in particolare del frammento 1?

Per rispondere a queste domande faremo apparentemente un passo indietro; e affronteremo un'altra questione relativa al fr. 1. Come è noto, il frammento si apre con il genitivo τοῦ δὲ λόγου, che contiene la particella δέ, spesso correlata a μέν²⁰; questa caratteristica, insieme alla insolita mancanza della firma dell'autore nel supposto *incipit* dello scritto, ha fatto favoleggiare intere generazioni di interpreti sull'esistenza di una presunta – e perduta – σφραγίς²¹. A nostro avviso, non è affatto necessario integrare qui una σφραγίς; anzi, una simile integrazione tradirebbe la natura stessa dello scritto di Eraclito.

Consideriamo infatti un altro celebre frammento (22B50DK), così pregnante che alcuni interpreti lo hanno addirittura – contro le testimonianze antiche – adottato come *incipit* del libro²², mentre altri – e non gli ultimi arrivati – lo hanno indicato come una sorta di equiva-

¹⁸ Le più fini ed accurate (oltre che accorate) perorazioni di questa causa, da noi condivisa in pieno, in KAHN, *The Art and Thought*, pp. 92-100; GIANVITTORIO, *Il discorso di Eraclito*, pp. 29-30, *passim*. A questi autori rimandiamo per una disamina più accurata dei sostenitori delle tre posizioni.

¹⁹ Cfr. HDT. I, 46-53. In particolare, cfr. I, 47 e 48 per la trascrizione e la vaticinazione in esametri (nello specifico, della Pizia), e I, 47 e 53 (su cui KAHN, p. 91) per l'ambiguità.

²⁰ Ma non sempre; cfr. J.D. DENNISTON, *The Greek Particles*, 1954² (1934) pp. 162-189, in particolare p. 177.

²¹ Per la questione della σφραγίς cfr., ad esempio, DIANO-SERRA, p. 89; WEST, p. 160 dell'edizione italiana. Entrambi gli autori sono favorevoli all'integrazione, a differenza di chi scrive.

²² Così M. CONCHE, *Héraclite, Fragments*, Paris 1986, pp. 23-8.

lente eracliteo del motto delfico; un aforisma in cui si riassumerebbe l'intera *Weltanschauung* del filosofo²³. Esso suona così: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶ ἐν πάντα εἶναι.

Si tratta di un testo centrale nella produzione di Eraclito: ma la scelta di anteporlo al frammento 1 è davvero sciagurata. Solo in successione – non necessariamente di seguito – al fr. 1, il fr. 50 è infatti in grado di dipanare, almeno in parte, l'oscurità del denso prologo eracliteo. Il fr. 50 incoraggia, e insieme non incoraggia, a interpretare il λόγος del fr. 1 come lo scritto stesso di Eraclito; proprio come “uno solo, il saggio, vuole e non vuole essere detto col nome di Zeus” (22B32DK). Esso sembra infatti dire: “non a me – che pure parlo, e posso dunque essere ascoltato – ma al λόγος (che parla attraverso me) prestando ascolto, è saggio convenire (o addirittura: dire all'unisono con lui)²⁴ che tutte le cose sono uno”.

Qui il λόγος – qualunque cosa il termine voglia significare – è presentato come un'esperienza che si realizza nel discorso di Eraclito, pur senza identificarsi del tutto con esso. Altrimenti, basterebbe prestare orecchio a Eraclito, e non al λόγος. Il fr. 50 conferma dunque l'ambiguità del fr. 1, ma fa apparire distinti, e insieme – genialmente – sovrapposti i due possibili valori di λόγος. Si tratta di un superbo esempio del fenomeno che Kahn (p. 89) definisce ‘risonanza’. Di più, il fr. 50 fa apparire Eraclito come una sorta di profeta del λόγος, confermando la testimonianza indirettamente suggerita dai fr. 92 e 93 DK²⁵.

Non sono dunque gli interpreti moderni a leggere Eraclito sulla falsariga della tradizione profetica; è Eraclito stesso che vuol essere letto in questo modo. È Eraclito, cioè, che si rappresenta come un oracolo, e in quanto tale ambiguo. Questa analogia con la tradizione oracolare è stata già più volte sottolineata. Ma non è ancora, a nostro avviso, ben chiara la reale portata dell'ambiguità eraclitea.

Per chiarire meglio il senso di questa affermazione, torniamo ancora una volta al fr. 1 e domandiamoci: si tratta davvero di una perfetta costruzione ἀπὸ κοινοῦ? O le abitudini di lettura e scrittura del tempo

²³ Così KAHN, pp. 130-2.

²⁴ È la nota, e in questo caso non filologicamente infondata, interpretazione di M. HEIDEGGER, *Eraclito*, Milano 1993 (Frankfurt am Main 1987) p. 160 dell'edizione italiana.

²⁵ Cfr. KAHN, pp. 6-7, 123-6, 130-2. Non a caso, nella sua edizione questi frammenti (XXXIII–XXXIV) sono quasi contigui al frammento che stiamo analizzando (22B50DK=XXXVI KAHN).

sono tali da fare propendere il lettore prima per una, e solo poi per una seconda interpretazione?

Come è stato più volte osservato, la quasi totalità degli scritti antichi di cui possediamo gli *incipit* cominciano con un autoriferimento al discorso²⁶, proprio come le steli funerarie arcaiche parlano in prima (e poi in terza) persona²⁷. Da ciò deriva che il lettore medio del tempo, che trova la parola λόγος all'inizio di uno scritto, non può che interpretarla come una referenza di Eraclito al proprio scritto²⁸. In questo caso è più naturale intendere il genitivo τοῦ δὲ λόγου come retto da ἀξύνετοι²⁹. Il lettore medio intenderà dunque anzitutto il λόγος di Eraclito come il discorso stesso dell'autore. Un discorso umano; ma così difficile che gli uomini si trovano sempre nelle condizioni di non intenderlo, "né prima né dopo averlo udito". Si tratta di un'iperbole costruita su un'assonanza, nello stile tipico della prosa ritmica del tempo. Ma il senso in sé non è problematico né oscuro³⁰. Dopo aver udito il λόγος di Eraclito, gli uomini si trovano rispetto ad esso nella stessa identica condizione in cui erano prima di averlo ascoltato. Prendendo a prestito un colorito detto popolare, agli uomini, il λόγος 'da un orecchio gli entra, dall'altro gli esce'.

Ma il fr. 1 viene solitamente diviso in tre *kola*, e noi finora abbiamo analizzato solo il primo. Il secondo *kolon* comincia con un genitivo assoluto – non c'è altra possibile interpretazione: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε «pur avvenendo tutte le cose in conformità di questo *logos*...». Ora, la presenza di un secondo genitivo, stavolta assoluto, retroagisce sull'interpretazione del τοῦ δὲ λόγου in apertura dello scritto; e il lettore comincia ora a domandarsi se anche il primo non sia un genitivo assoluto, e il costrutto non debba intendersi nel senso di un discorso che "è sempre". «Tutte le cose» infatti "accadono in conformità di questo λόγος"³¹.

²⁶ Cfr. ad esempio WEST, p. 161 ed. it., KAHN, pp. 96-7.

²⁷ Cfr. J. SVENBRO, *Storia della lettura nella Grecia antica*, Roma-Bari 1991 (Paris 1988), pp. 17-54 dell'edizione italiana.

²⁸ Così, assai acutamente, WEST, p. 161 ed. it.; KAHN, p. 93.

²⁹ Diversamente CONCHE, pp. 29, 33-5, che intende il genitivo come retto da ἀξύνετοι, ma lega poi αἰεὶ a ciò che precede; lo segue J.-F. PRADEAU, *Héraclite, Fragments*, Paris 2004, pp. 149, 264-5.

³⁰ Come è invece ritenuto da quasi tutti; discordo qui con GIANVITTORIO, *Il discorso di Eraclito*, p. 29.

³¹ Cfr. GIANVITTORIO, *Il discorso di Eraclito*, pp. 29-30; con ancora maggior forza

Soltanto qui si fa strada nel lettore il dubbio di aver male interpretato; e un secondo senso, ben più inconsueto e controintuitivo, si fa strada dentro e dietro il primo. Attraverso la parola, e per bocca stessa, di Eraclito si esprime un λόγος che è sempre. È di estrema importanza sottolineare che non si delineano qui due diversi sensi né accezioni, ma solo due diversi usi della medesima accezione di λόγος. Anche il “λόγος che è sempre”, cui nel fr. 50 Eraclito raccomanda di prestare orecchio travalicando i limiti della sua parola soggettiva, è infatti ‘udito’ e ‘compreso’.

Il vocabolario dell’udire e del comprendere, e suoi relativi contrari, incomprensione e sordità, ricorrono con insistenza quasi ossessiva nei frammenti iniziali dell’edizione Diano-Serra (1, 2, 3, 5, 6=22 B1, 72, 34, 19, 50 DK)³². Una simile insistenza non permette di intendere l’immagine dell’udire come metaforica o figurata. Il «λόγος che è sempre» viene udito, e compreso, effettivamente. Non si tratta dunque di un’accezione comune di λόγος (‘discorso’, ‘enunciazione’), cui si contrapponga un’accezione metafisica (‘regola’, ‘proporzione’, ‘misura’, ‘legge del mondo’, *etc.*); si tratta di un’unica accezione di λόγος, quella di ‘discorso’, che è anche la prima storicamente attestata³³.

Il λόγος che è sempre è pur sempre un ‘discorso’. Ma a questo ‘discorso’ per la prima volta viene conferita la caratteristica di eternità propria dei θεοί omerici (αἰὲν ἑόντες), successivamente estesa, proprio da Eraclito, nelle tre dimensioni del tempo (22 B 37)³⁴, e molti altri tratti peculiari che a noi sembrerebbero scarsamente compatibili con le caratteristiche di un λόγος inteso come enunciazione.

l’autrice tornerà su questa possibilità nel capitolo conclusivo del suo volume (pp. 234-46).

³² Come sottolineato per la prima volta da A. PAGLIARO, *Eraclito e il logos*, in *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina-Firenze 1953, pp. 131-57. In seguito, l’argomento è stato ripreso soprattutto da Diano-Serra nel commento al fr. 1, pp. 89-109, cfr. p. 103, R. DILCHER, *Studies in Heraclitus*, Spudasmata 56, Hildesheim 1995, pp. 27-52, cfr. p. 43; GIANVITTORIO, *passim*.

³³ Questa tesi è stata sostenuta con vigore soprattutto da DIANO-SERRA, cit., pp. 89-104, DILCHER, cit., pp. 27-52, GIANVITTORIO, cit., pp. 139-167, che si spinge ad una conclusione più generale: non la polisemia, ma la densità semantica (nel senso specificato da KAHN, pp. 89-91) sarebbe la cifra propria non solo di Eraclito, ma di tutto il linguaggio filosofico arcaico (pp. 79-82). La tesi è assai suggestiva; ma non deve oscurare l’ambiguità specifica di Eraclito. Questi è, infatti, il solo autore per cui la fama di ‘oscuro’ è attestata fin dall’antichità.

³⁴ Cfr. KAHN, pp. 93-4, 132-8.

Altri si sono prima di noi soffermati sulle caratteristiche paradossali, ma coerenti, di questo λόγος di Eraclito, anche attraverso i dati della comparazione con i miti creatori di altri luoghi civiltà e/o tempi, dalla *Vac* sanscrita alla Parola dei Dogon fino all'*incipit* del vangelo giovanneo³⁵. A noi preme ora invece tornare alla questione di partenza e domandarci se e come un testo come quello di Eraclito possa insegnare.

La questione può anche essere posta in questo modo: perché il 'λόγος che è sempre' abita proprio nel discorso di Eraclito, e non in quello di chiunque altro? Ricordiamoci ora del fr. 50 DK: «dando ascolto non a me (Eraclito) ma al λόγος è saggio convenire (o meglio: dire all'unisono, fra di noi e con lui) che tutte le cose sono uno». In questo λόγος si fa esperienza dell'unità dei distinti; unità che resta celata all'occhio e all'orecchio, alla ricezione sensibile nel suo complesso. Dove l'uomo farà dunque esperienza di una simile unità? Nello ξυνιέναι, che differisce dall'ἀκούειν proprio nella misura in cui il molteplice dell'esperienza uditiva viene 'raccolto' in un unico senso³⁶. Ma come è possibile tematizzare tale esperienza, di cui gli uomini rimangono sempre incoscienti, pur avendo con il linguaggio massima e continua familiarità (22 B 72, 17 DK)? Come divenirne consapevoli, cogliendo il messaggio profondo del λόγος ed evitando di vivere la propria vita come un sogno³⁷?

Da quanto finora è risultato, una sola risposta è possibile. Si divie-

³⁵ È quanto fa Gianvittorio in uno dei capitoli più affascinanti del suo libro, (*Cosmologie linguistiche: un excursus antropologico*, pp. 167-72). I dati riportati da Gianvittorio non suffragano però, a nostro avviso, la tesi, già pagliariana, di un'analogia fra linguaggio e mondo (pp. 172-183), ma piuttosto di una loro radicale intrinsecità, come nei popoli senza scrittura; cfr. G. CALAME-GRIAULE, *Il mondo della parola. Etnologia e linguaggio dei Dogon*, Torino 1982 (Paris 1965).

³⁶ Per una simile interpretazione dello ξυνιέναι eracliteo, cfr. M. NUSSBAUM, *Psyché in Heraclitus I*, Phronesis 17, 1972, pp. 1-16, *Psyché in Heraclitus II*, pp. 153-170; M. BARTLING, *Der Logosbegriff bei Heraklit und seine Beziehung zur Kosmologie*, Göppingen Akademische Beiträge 124, Göppingen 1985, pp. 31-42; D. SILVESTRI, *Ancora a proposito di Eraclito e il logos*, in *Logica, Dialogica, Ideologica. I segni fra funzionalità e eccedenza*, a cura di S. PETRILLI, P. CALAFATO, Milano 2003, pp. 273-286; GIANVITTORIO, pp. 234-46.

³⁷ Per un'analisi del tema del sogno in Eraclito cfr. C. RAMNOUX, *Héraclite, ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris 1959, pp. 31-65. Per lo stesso tema in Platone, cfr. l'esemplare contributo di G. CASERTANO, *Teeteto 201d8: Perché 'un sogno in cambio di un altro sogno'?*, in *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto*, a cura di G. MAZZARA e V. NAPOLI, Sankt Augustin 2010, pp. 61-80; per il sogno platonico come ripresa del tema eracliteo, cfr. P. LASPIA, *L'excursus fonologico del Teeteto e la testualità*

ne consapevoli dei processi di unificazione sottesi alle spontanee dinamiche di ricezione del senso soltanto dirimendo, ossia ‘unificando’ diversamente, le due possibili interpretazioni di una frase ambigua. Poiché l’unità di senso ha caratteristiche immediate, gestaltiche, non è possibile averne coscienza nella normale comunicazione quotidiana, proprio come non è possibile esperire le caratteristiche insieme processuali e unitarie (gestaltiche) della visione osservando una normale figura.

Solo dirimendo i due ‘sensi’ (intesi qui come orientamenti visivi) delle figure gestaltiche – la coppa e i due profili, l’anitra e il coniglio – è possibile cogliere l’aspetto insieme unitario e processuale della visione. Lo stesso vale per il λόγος; siamo talmente abituati alle sintesi implicite nella ricezione semantica degli enunciati che non siamo più capaci di esperire il significato come unità e insieme come risultato di un processo. Per fare una simile esperienza è necessario distinguere, e poi ricomporre singolarmente i due sensi di un’espressione ambigua. I due sensi si trasformano immediatamente l’uno nell’altro, come i due ‘sensi’, ossia le due direzioni di lettura, di una figura gestaltica³⁸.

Ma questo è precisamente ciò di cui Eraclito fa fare esperienza ai suoi lettori, fra cui noi, che ancor oggi lo leggiamo; e lo fa già a partire dall’*incipit* del suo scritto. Ecco perché il libro di Eraclito può, paradossalmente, insegnare: perché, proprio come il maestro, è in grado di indurre un’esperienza vissuta dopo la quale il lettore non sarà più quello di prima. Una simile esperienza non è affatto ineffabile; prova ne sia che ne stiamo parlando qui ed ora. E tuttavia essa non potrebbe essere comunicata a voce: perché la voce, a differenza dello scritto, dirime i sensi possibili attraverso l’intonazione. La voce dà vita a un senso o a un altro, o all’anatra o al coniglio. Lo scritto li lascia sussistere tutti e due – come insegna l’esperienza dell’oracolo.

platonica. A che cosa pensiamo quando parliamo di ‘elementi’ e ‘sillabe’? in *La teoria del sogno...*, cit., pp. 181-204, in particolare p. 181.

³⁸ Una simile immagine dei processi di comprensione è, a nostro giudizio, adombrata in parecchi frammenti eraclitei, in particolare in 22B51DK: οὐ ξυνηῶσιν ὄκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει (v.l. συμφέρεται): παλίντροπος (v.l. παλίντονος) ἄρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης. Per l’interpretazione del frammento, la scelta di dividerlo in due, separando il ‘non comprendono’ dall’immagine della ‘connessione retroversa (o retroflessa)’ operata da Diano-Serra, pp. 14-6 (22B51DK=frr. 20, 26 Diano-Serra), è particolarmente infelice. Restaurando il frammento tradito, la ‘connessione retroflessa’ si scopre infatti metafora dell’atto di comprensione.

Ecco perché Eraclito, come la Sibilla, sceglie di essere profeta – e non aedo – del λόγος. Ed ecco perché il suo scritto, non sorretto da alcun insegnamento orale, può non veicolare una dottrina, ma comunicare un'esperienza: “è saggio convenire che tutte le cose sono uno”.

Indice generale

LIDIA PALUMBO, <i>Prefazione</i>	p.	7
1. MARZIO PIERI, <i>Lettera e autodafé a Giovanni Casertano da un letterato ingombrante</i>	»	21
2. MARIO MASTROPAOLO, <i>Il futuro della filosofia</i>	»	43
3. BARBARA CASSIN, « <i>Hélène</i> ». <i>Femme et logos</i>	»	53
4. CHRISTIAN VASSALLO, <i>Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Per una rilettura del fr. 1 DK di Anassimandro</i>	»	69
5. GABRIELE CORNELLI, <i>Koinà tà philôn: A amizade pitagórica</i>	»	89
6. NÉSTOR-LUIS CORDERO, « <i>Être</i> » (et non « <i>L'Être</i> ») <i>chez Parménide</i>	»	107
7. FERNANDO SANTORO, <i>Da Experiência à Ciência, o Céu de Parmênides</i>	»	115
8. LIVIO ROSSETTI, <i>Parmenide Filosofo?</i>	»	127
9. SERGE MOURAVIEV, <i>Parménide chez Perséphone</i>	»	139
10. GIOVANNA GRECO, <i>Parmenide e Zenone: imagines illustrium nella Velia romana</i>	»	159
11. MARISA TORTORELLI GHIDINI, <i>Eraclito B 118 D-K: un'eco orfica?</i>	»	187
12. PATRIZIA LASPIA, <i>Può un libro insegnare? Il fr. 1 di Eraclito come esperienza del processo di comprensione</i>	»	195
13. MICHEL FATTAL, <i>Paroles et actes (epea kai erga), parler et agir (legein kai poiein) chez Héraclite d'Ephèse. Réflexion sur les fondements philosophiques et théoriques de l'action morale</i>	»	205
14. DENIS O'BRIEN, « <i>Themselves alone</i> »: <i>Empedocles' description of the elements</i>	»	221
15. MAURO BONAZZI, <i>La giustizia, la forza, l'uomo: qualche osservazione a proposito di Tucidide</i>	»	233
16. ALDO BRANCACCI, <i>Ippia, gli hola, e Anassagora</i>	»	245

- | | | |
|--|----|-----|
| 17. ENRICO BERTI, <i>Il bene in Anassagora</i> | p. | 257 |
| 18. MICHEL NARCY, <i>Prodicos chez les socratiques</i> | » | 269 |
| 19. MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO, <i>Considerações sobre o visível e o invisível no pensamento de Demócrito</i> | » | 281 |
| 20. MARIA DI PASQUALE BARBANTI, <i>Φύσις e Νόμος in Antifonte</i> | » | 305 |
| 21. THOMAS ROBINSON, <i>Cognitive Achievement: A Leitmotiv of Classical Greek Philosophy</i> | » | 317 |
| 22. LUC BRISSON, <i>La question de l'authenticité du Minos</i> | » | 327 |
| 23. ALESSANDRO STAVRU, <i>Socrate e l'ambivalenza degli erōtika. Antistene, Eschine, Platone</i> | » | 337 |
| 24. FRANCESCO ROMANO, <i>In che modo Platone ha ereditato e trasformato la φύσις dei Presocratici</i> | » | 349 |
| 25. STEFANIA NONVEL PIERI, <i>Parmenide nei dialoghi di Platone</i> | » | 361 |
| 26. GRACIELA E. MARCOS DE PINOTTI, <i>Conexiones entre físicos y sofistas según Platón</i> | » | 373 |
| 27. ROBERTO VELARDI, <i>Recitazione rapsodica e hypokrisis retorica</i> | » | 385 |
| 28. MARCO ZINGANO, <i>Une opération platonicienne: l'avènement des quatre vertus</i> | » | 401 |
| 29. BRUNO CENTRONE, <i>Episteme, doxa e anamnesi nel Menone di Platone</i> | » | 411 |
| 30. SERAFINA ROTONDARO, <i>Chi fa ciò che gli pare ed è privo di nous non fa ciò che vuole. Riflessioni sulla nozione di boulesis nel Gorgia platonico</i> | » | 423 |
| 31. FRANCO TRABATTONI, <i>Cause formali e cause finali nel Fedone</i> | » | 435 |
| 32. ANASTÁCIO BORGES DE ARAÚJO JR., <i>Escrita e pensamento no Fedro de Platão</i> | » | 451 |
| 33. SERGIO DI GIROLAMO, <i>Zenone di Elea nel Fedro platonico</i> | » | 459 |
| 34. SILVIO MARINO, <i>Una prospettiva per il rapporto tra μίμησις e ποίησις</i> | » | 471 |
| 35. MARIA DA GRAÇA GOMES DE PINA, <i>Insultare o dialogare? Qualche riflessione su Repubblica e Ippia Maggiore</i> | » | 483 |
| 36. ALEXANDER P. D. MOURELATOS, <i>The Function and Distinct Contribution of the Divided Line in Plato's Republic: with Special Attention to eikasia</i> | » | 499 |

37. MARÍA ISABEL SANTA CRUZ, *Algunas observaciones sobre el argumento para defender la tripartición del alma en República IV* p. 511
38. MARCELO PIMENTA MARQUES, *A encenação do poder tirânico* » 539
39. MARIO VEGETTI, *Il guerriero e il cittadino. Figure dell'identità greca* » 563
40. ANGELA FEDELE, *Dalla parte dei fluenti (Teeteto 179c-183c)* » 579
41. JOSÉ TRINDADE SANTOS, *Notas sobre o estatuto do Não-Ser, no Sofista* » 591
42. FRANCO FERRARI, *L'anima dell'essere. Sofista, 248 E-249 A e Timeo, 30 C-31 A* » 601
43. NICOLA RUSSO, *Nichilismo del λόγος. Il «veramente falso» nel Sofista di Platone* » 615
44. MARCELO PERINE, *Pathos e metrion no Político e o “filosofar dialektikos” no Filebo* » 629
45. MAURIZIO MIGLIORI, *Alcuni spunti sul “probabile” (εἰκός) in Platone* » 649
46. FRANCESCO FRONTEROTTA, *“Principio” del cosmo e “inizio” del discorso. Una nuova ipotesi intorno all’“origine” del mondo nel Timeo platonico* » 661
47. CARLO NATALI, *L'uso del termine “aitia” in Platone* » 681
48. SILVIA GASTALDI, *Le due «costituzioni madri»: monarchia e democrazia nel libro III delle Leggi di Platone* » 693
49. ENRICO NUZZO, *Nell'ombra dell'acropoli. Spazi e tempi del «consiglio notturno» nella città delle Leggi* » 703
50. RACHEL GAZOLLA, *Platão não é Descartes (ontologia e paradigma)* » 719
51. MONIQUE DIXSAUT, *De l'homme démocratique à l'animal grégaire, ou De Platon vers Nietzsche et retour* » 733
52. MARCELO D. BOERI, *¿Cuán “platónica” es la psicología aristotélica? Reflexiones sobre la presencia de la psicología platónica en el proyecto psicológico de Aristóteles* » 745
53. GIOVANNA R. GIARDINA, *L'Anassagora di Aristotele fra Fisica e Metafisica* » 759
54. FERNANDO REY PUENTE, *Os argumentos de Aristóteles contra o vazio (Phys. IV 8)* » 779

55. PIERLUIGI DONINI, *Aristotele, il pubblico della tragedia e quello della Poetica* p. 793
56. ANNA MARIA IOPPOLO, *La tradizione platonico-accademica e il concetto di καθῆκον nella filosofia di Zenone e di Arcesilao* » 805
57. R. LOREDANA CARDULLO, *Empedocle πυθαγορικός. Un' "invenzione" neoplatonica?* » 817
58. MARIA CARMEN DE VITA, *Sul demone di Socrate: l'esegesi neoplatonica* » 841
59. DANIELA PATRIZIA TAORMINA, *I limiti dell'umano. Proclo lettore della Palinodia del Fedro* » 865
60. GIOVANNI CERRI, *La cornice narrativa della Consolatio Philosophiae: Parmenide modello principale di Boezio* » 879
61. VALERIA SORGE, *Platonismo e misticismo in Riccardo di San Vittore* » 895
62. MATTEO PALUMBO, *Guicciardini e Platone* » 911
63. FABRIZIO LOMONACO, *Il Platone di Francesco Maria Spinelli, un cartesiano meridionale di primo Settecento* » 921
64. GIUSEPPE CACCIATORE, *L'immaginario viaggio di Platone in Italia* » 929
65. GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO, «Le platonisme où va-t-il se nicher!». *Karl Marx sulla divisione del lavoro antica e moderna* » 939
66. FRANCESCO DONADIO, *Prolegomeni a un'interpretazione di Eraclito nelle riflessioni del Conte Paul Yorck von Wartenburg* » 957
67. RENATA VITI CAVALIERE, *Echi platonici negli scritti di Luigi Scavelli* » 967
68. ANTONELLO GIUGLIANO, *Di Tempo in tempo. Appunti su Heidegger tra αἰών e χρόνος* » 981
69. EMIDIO SPINELLI, *Hans Jonas e il "sistema" di Platone* » 999
70. ANIELLO MONTANO, *In difesa del 'classico'* » 1011