

# ERACLITO, IL DIVENIRE E LA DOSSOGRAFIA PLATONICO-ARISTOTELICA

HERACLITUS, THE BECOMING AND THE PLATONIC-ARISTOTELIAN DOXOGRAPHY

FRONTEROTTA, F. (2015). Eraclito, il divenire e la dossografia platonico-aristotelica.

Archai, n. 15, jul. – dez., p. 117-128

DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_15\\_11](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_15_11)

**RESUMO:** *O texto tem por objeto o exame daqueles fragmentos que, em meio ao material heraclítico, evocam a metáfora dos rios e das águas que correm, usualmente associada pela tradição à imagem da realidade em devir e à concepção da natureza como um fluxo contínuo mais ou menos desordenado. Esses fragmentos se encontram certamente entre os mais célebres e afortunados fragmentos do filósofo de Éfeso, o que se explica pelo fato de terem sido utilizados, desde Platão e Aristóteles, para representar de modo exemplar a perspectiva filosófica de Heráclito. Trata-se dos três fragmentos que figuram na coletânea de Diels e Kranz sob os números 12, 49a e 91, e que correspondem, na edição de Marcovich aos números 40, 40c2 e 40c3. Esta simples indicação faz emergir o problema que convém prioritariamente examinar no que concerne aos três fragmentos evocados, isto é aquele da sua autenticidade, admitida por Diels e Kranz e por um certo número de estudiosos, entre os quais se destaca hoje Mouraviev, mas rejeitada, para os fragmentos 49a e 91 DK [40c2 e 40c3 Marcovich], por outros comentadores, e em primeiro lugar por Marcovich, para quem, como sugere a própria numeração que adotou, deveriam ser considerados como simples reminiscências do fragmento 12 DK [40 Marcovich], o único autêntico.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Heráclito; Platão; Aristóteles; fluxo; Diels-Kranz; Marcovich.*

\* Università di Roma-Sapienza, Roma, Itália  
- francesco.fronterotta@fastwebnet.it

Francesco Fronterotta\*

**T**ra i materiali eraclitei superstiti, quelli che richiamano la metafora dei fiumi e delle acque che in essi scorrono, di norma associata nella tradizione all'immagine della realtà in divenire e alla concezione della sua natura come un flusso continuo più o meno disordinato, sono certamente fra i più celebri e fortunati, anche in virtù del fatto che, a torto o a ragione, sono stati utilizzati fin da Platone e Aristotele per rappresentare in modo esemplare la prospettiva filosofica di Eraclito. Si tratta essenzialmente di tre frammenti, catalogati nella raccolta di Diels e Kranz come 12, 49a e 91, e corrispondenti, nell'edizione di Marcovich a 40, 40c<sup>2</sup> e 40c<sup>3</sup>. In questo intervento, mi limiterò a considerare il primo dei tre frammenti evocati, l'unico da me giudicato autentico<sup>1</sup>.

## 1. Il fr. 12 DK [40 Marcovich]

Prendo le mosse dal testo del fr. 12 DK [40 Marcovich], che riproduco:

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν<sup>2</sup>  
ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.

Per coloro i quali entrano negli stessi fiumi, sempre diverse scorrono le acque.

**ABSTRACT:** *The purpose of this paper is to examine heraclitean fragments evoking the metaphor of rivers and waters flowing, usually associated by tradition to the image of reality in becoming and the conception of nature as a more or less disordered streaming. These fragments are certainly among the most celebrated and lucky fragments of the philosopher of Ephesus, which can be explained by the fact that they have been used since Plato and Aristotle, to represent in an exemplary way the philosophical perspective of Heraclitus. These are the three fragments which appear in the collection of Diels and Kranz under the numbers 12, 49a and 91, and correspond, in the edition of Marcovich to the numbers 40, 40c2 and 40c3. This mere indication brings out the problem that should be given priority review with regard to the three mentioned fragments, this is the one of their authenticity. Admitted by Diels and Kranz and by a certain number of scholars, among which stands out Mouraviev, it is rejected, with respect fragments 49a and 91 DK [40c2 and 40c3 Marcovich] by other commentators, and primarily by Marcovich for whom, as suggested by the numbering that adopted itself, should be considered as mere reminiscences of the fragments 12 DK [40 Marcovich], the only authentic.*

**KEYWORDS:** *Heraclitus; Plato; Aristotle; flow; Diels-Kranz; Marcovich.*

Il frammento è riportato dallo stoico Cleante (IV-III secolo a.C.) attraverso una citazione di Ario Didimo (seconda metà del I secolo a.C.), a sua volta richiamata da Eusebio (III-IV secolo d.C.), *Praeparatio evangelica* 15.20.2 (= II 384 Mras = Dox. 470-71 = SVF I 519), nel contesto di una presentazione della dottrina di Zenone sull'origine e la natura dell'anima, con queste parole: «Riguardo all'anima, Cleante, esponendo le opinioni di Zenone in relazione a quelle degli altri fisici, afferma che Zenone sostiene che l'anima è un'esalazione sensibile<sup>3</sup>, proprio come Eraclito (καθάπερ Ἡράκλειτος), il quale infatti, volendo mostrare che le anime, per esalazione, divengono sempre nuove<sup>4</sup>, le paragonò ai fiumi, esprimendosi così: ... (Cleante cita qui il fr. 12 DK [40 Marcovich]), anche le anime, dal canto loro, sono esalazioni dagli elementi umidi (καί ψυχὰὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμίωνται). Alla maniera di Eraclito, dunque, Zenone dichiara che l'anima è un'esalazione e dice che è sensibile perché la sua parte dominante può essere modificata

dalle cose esterne attraverso gli organi sensibili e può ricevere impressioni, giacché queste sono le proprietà dell'anima»<sup>5</sup>.

Seguendo un'attestata tradizione interpretativa<sup>6</sup>, non considero autentica, almeno non letteralmente, l'ultima parte della citazione (καί ψυχὰὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμίωνται), in primo luogo perché, come fatto valere da Kirk e Marcovich, il verbo ἀναθυμίωνται è certamente sospetto in quanto non risulta attestato prima di Aristotele<sup>7</sup>; in secondo luogo, mi pare si tratti di un'aggiunta esplicativa, da parte del citatore, che si ricollega al suo esame della dottrina zenoniana dell'anima più che alla citazione eraclitea come tale e che tende di conseguenza a stabilire un legame, non altrimenti presente nei materiali eraclitei superstiti, fra la dottrina del divenire e del mutamento, esposta attraverso l'immagine dei fiumi e dello scorrimento delle acque, e la teoria dell'anima come esalazione dagli elementi umidi – una teoria che, del resto, è qui attribuita esplicitamente dal citatore allo stoico Zenone, ma che richiama un'opinione che sembra effettivamente consistente con la psicologia eraclitea<sup>8</sup> – e ciò al fine di trovare conferma in Eraclito della dottrina stoica dell'anima come esalazione *continua e continuamente* rinnovata dagli elementi umidi, appunto stabilendo una relazione fra due tesi eraclitee fra loro indipendenti, quella dell'anima che proviene dagli elementi umidi (o dall'acqua) e quella del flusso perenne delle acque dei fiumi, che, se scorrono sempre diverse, produrranno esalazioni sempre diverse e, di conseguenza, anime sempre nuove o rinnovate<sup>9</sup>.

Prima di procedere a un esame della traduzione del fr. 12 DK [40 Marcovich] sopra proposta, e alla sua interpretazione, conviene soffermarsi brevemente sulle testimonianze (più o meno direttamente riconducibili all'originale eracliteo) che la dossografia platonico-aristotelica ci fornisce intorno all'immagine dei fiumi e delle acque che in essi scorrono e al suo significato filosofico.

## 2. La dossografia platonico-aristotelica

Proprio tali testimonianze, talvolta assimilabili a vere e proprie varianti di questo frammento

o quantomeno ad allusioni a esso, assai numerose nella tradizione platonico-aristotelica, hanno infatti particolarmente contribuito alla fortuna della metafora eraclitea del fiume e delle sue correnti<sup>10</sup>.

Per quanto riguarda Platone, vanno innanzitutto ricordati i riferimenti del *Cratilo* (401d-402a; 411b-c; 439c-440d) e del *Teeteto* (152d-e; 156a; 160d; 177c; 179d; 179e-183a, *passim*), ripresi più allusivamente in alcuni passi del *Fedone* (90b-c), del *Sofista* (249b) e del *Filebo* (43a), dai quali emerge fondamentalmente la tesi seguente: πάντα (ο τὰ ὄντα ο τὰ πράγματα) χωρεῖν (ο ῥεῖν ο μεταπίπτειν ο ἰέναι ο φέρεσθαι ο κινεῖσθαι) e, per converso, οὐδὲν μένει, sicché le cose che sono vengono paragonate alla corrente di un fiume (ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα, *Cra.* 402a), o direttamente ai flussi delle sue acque (οἷον ῥεύματα ... τὰ πάντα, *Tht.* 160d), e tale corrente e il suo movimento resi equivalenti al divenire, alla generazione e alla corruzione (τὰ πράγματα ... μεστὰ εἶναι φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί, *Cra.* 411c), in modo che – è la conclusione tratta da Platone che la attribuisce tuttavia allo stesso Eraclito – «non potresti entrare due volte nello stesso fiume» (δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβάιης, *Cra.* 402a)<sup>11</sup>. A questa radicale prospettiva ontologica Platone contrappone, particolarmente nei passi citati del *Cratilo*, la ben nota ipotesi di un ambito dell'essere distinto e superiore al piano sensibile cui il divenire è confinato, di natura intellegibile, caratterizzato da stabilità e immutabilità: la ragione di una simile ipotesi è esplicitamente ricondotta da Platone, ancora nel *Cratilo* (439c-440d), a considerazioni di ordine epistemologico, perché, se si accogliesse la prospettiva di un divenire perenne e inarrestabile delle cose che sono, nessuna conoscenza sarebbe possibile (οὐδὲ γνῶσιν εἶναι ... εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει), mutando a un tempo, e costantemente, tanto il soggetto quanto l'oggetto della conoscenza, come pure la conoscenza stessa; solo concedendo che esistano degli enti immutabili ed estranei al divenire, che dunque permangono stabilmente nella propria condizione, come è il caso delle idee intellegibili di cui Platone formula l'ipotesi, si potrà ammettere che di essi si dia vera conoscenza. Sembra

inoltre abbastanza chiaro che Platone introduce una distinzione fra due diverse concezioni della dottrina del divenire della realtà, o piuttosto fra due livelli o gradazioni del divenire stesso: Eraclito avrebbe infatti sostenuto che «non potresti entrare due volte nello stesso fiume» (*Cra.* 402a), dunque ammettendo implicitamente che sia possibile entrarvi almeno una volta e che, di conseguenza, la sua concezione del divenire preveda la persistenza delle cose che sono almeno in coincidenza con una prima e unica ricognizione di esse, ponendo invece il loro completo mutamento in coincidenza con un'eventuale seconda ricognizione; alcuni eraclitei posteriori avrebbero invece difeso una versione ancor più radicale di tale dottrina, incompatibile con ogni forma di ricognizione o riconoscimento delle cose che sono, anche per una prima e unica volta, come pure con qualunque genere di pensiero o di discorso stabili, sicché risulta loro impossibile denominare le cose che sono e indicarle gli uni agli altri con il linguaggio, conoscerle e scambiare così gli uni con gli altri le proprie rispettive conoscenze e dunque stabilire una scuola con maestri, allievi e relative dottrine da insegnare (*Tht.* 179e-180c): «E infatti, Socrate, di queste concezioni eraclitee (περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων) ο, come tu dici, omeriche e ancora più antiche, non è possibile discutere direttamente con quelli di Efeso (τοῖς περὶ τὴν Ἐφεσον), che si arrogano la qualifica di esperti, più di quanto sia possibile discutere con dei tarantolati».

Sulla stessa linea, e ricorrendo alle medesime formule, mi pare si collochino le numerose allusioni aristoteliche, che ribadiscono l'attribuzione a Eraclito e agli eraclitei della tesi del divenire di tutte le cose (πάντα κινεῖται, *Top.* 1.11, 104b21; κινεῖσθαι ... πάντα καὶ ἀεί, *Ph.* 8.3, 253b9; ἐν κινήσει δ'εἶναι τὰ ὄντα, *de An.* 1.2, 405a28), espressamente limitata, come è ovvio in seguito all'introduzione, da parte di Platone, delle idee intellegibili, al caso delle realtà sensibili (πάντα τὰ αἰσθητὰ κινεῖσθαι ... ἀεί, *Ph.* 8.8, 265a2; ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, *Metaph.* 1.6, 987a32 e 13.4, 1078b13). Ancora come Platone, anche Aristotele riconosce esplicitamente le implicazioni epistemologiche della tesi del divenire, affermando che, se le cose sensibili sono soggette

al movimento, di esse non può esservi scienza (τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, *Metaph.* 1.6, 987a32), e che, ancor più nettamente, «se tutte le cose si muovono, nulla sarà vero» (εἰ δὲ πάντα κινεῖται, οὐθὲν ἔσται ἀληθές, *Metaph.* 4.8, 1012b26). Infine, pure in linea con la testimonianza platonica, Aristotele sancisce apertamente la distinzione fra due diverse posizioni, riconducibili a due diverse generazioni di eraclitei, che egli individua rispettivamente in Eraclito stesso e nel suo allievo Cratilo: come emerge da un passo assai importante del *De caelo* (3.1, 298b29), infatti, Eraclito avrebbe affermato che, anche se tutte le cose divengono e scorrono, e nulla è stabilmente (τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι ... καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθὲν), «vi è una cosa soltanto che permane sottostante» (ἔν δέ τι μόνον ὑπομένειν), che è appunto ciò da cui tutte le cose prendono forma (ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν) – una sintesi, questa, che, per quanto possa essere influenzata dalla caratteristica attitudine aristotelica a reinterpretare la posizione dei predecessori alla luce della sua riflessione e dei suoi schemi teorici, non lascia trasparire nessuna ambiguità rispetto all'attribuzione a Eraclito di una concezione del divenire che non coinvolge assolutamente e radicalmente l'intera realtà, perché pare limitata da Aristotele all'ambito delle cose sensibili che si generano e si corrompono e non si estende al sostrato comune da cui quelle derivano. E tutto ciò si trova ampiamente confermato nel celebre passo di *Metaph.* 4.5, 1010a7-19, in cui Aristotele presenta la sua ricostruzione della genesi e della natura dell'eraclitismo nelle sue diverse versioni: infatti, a partire dalla comune ammissione del movimento della natura (πᾶσαν ... ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν) e dal riconoscimento che tale assunto impedisce ogni forma di conoscenza e discorso veri su ciò che è soggetto a movimento (κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθεύμενον), è possibile dedurre «l'opinione più estrema ... quella di chi si proclama seguace di Eraclito e che difese Cratilo» (ἡ ἀκροτάτη δόξα ... ἡ τῶν φασκόντων ἠρακλειτίζειν καὶ οἶαν Κρατύλος εἶχεν), che consiste, come già Platone ricordava nel *Teeteto*, nell'astenersi da ogni discor-

so (οὐθὲν ... δεῖν λέγειν) e nell'attenersi a un rigoroso silenzio; donde il ben noto rimprovero da Cratilo rivolto a Eraclito per aver detto che (εἰπόντι ὅτι) «non è possibile entrare due volte nello stesso fiume» (δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἂν ἐμβαίης), perché Cratilo «riteneva che non vi si possa entrare neanche una volta» (αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ). S'intende naturalmente che la posizione di Cratilo implica la negazione della possibilità, secondo Aristotele invece ammessa da Eraclito, di entrare almeno una volta nello stesso fiume, ossia di riconoscere una configurazione, pur temporanea e destinata a essere sostituita nella successione temporale da altre e diverse configurazioni, della realtà nella quale ci si trova, e ciò in virtù del fatto che, se il divenire è assunto in modo radicale, il mutamento e il movimento che esso comporta non consentono di individuare nessuna, pur temporanea e parziale, configurazione definita della realtà o, tornando alla metafora del fiume, nessuna disposizione a nessun titolo neanche istantaneamente e per un'unica volta riconoscibile delle acque che vi scorrono<sup>13</sup>. Ancora in altre parole, quella attribuita a Eraclito da Platone e da Aristotele pare assimilabile a una forma di divenire *sequenziale*, per cui il flusso delle cose (o delle acque) che scorrono suppone appunto che a scorrere sia una successione di sequenze fra loro diverse ma ogni volta di per sé riconoscibili; mentre quello degli eraclitei posteriori e di Cratilo sembra manifestarsi come un divenire *integrale*, per cui cioè il flusso delle cose (o delle acque) che scorrono suppone che a scorrere siano tracce, se così si può dire, talmente instabili e sfuggenti da apparire non solo irricognoscibili di per sé ma anche in sé ontologicamente inconsistenti.

Si constata allora, da questo esame sommario delle testimonianze di Platone e di Aristotele, che l'immagine del fiume e dell'ingresso in esso, certamente originale di Eraclito, rimane in un solo passo platonico (*Cra.* 402a) e in un solo passo aristotelico (*Metaph.* 4.5, 1010a7-19, che potrebbe dipendere almeno in parte da Platone, di cui Aristotele riprende in buona parte termini e concetti), che sono fra l'altro gli unici passi assimilabili a citazioni vere e proprie (Ἠρακλειτος λέγει; Ἠρακλειτῷ ... εἰπόντι). Ora, in questi due passi è riportata come

propriamente eraclitea l'affermazione secondo la quale «non è possibile entrare due volte nello stesso fiume», della quale occorre chiedersi adesso se sia equivalente a, o quantomeno compatibile con, il contenuto del fr. 12 DK [40 Marcovich] riportato da Cleante. La risposta a questo interrogativo deve essere, a mio avviso, duplice. Per un verso, se «per coloro i quali entrano negli stessi fiumi, sempre diverse scorrono le acque», risulta abbastanza ovvio che sia impossibile *entrare due volte nello stesso fiume*, perché un fiume comprende in sé correnti in continuo movimento che, dunque, non rimangono identiche nello stesso punto di entrata di un soggetto, sicché tale soggetto, nella stessa estensione di tempo in cui penetra nel fiume oppure, indifferentemente, penetrando una seconda volta nello stesso fiume<sup>14</sup>, sarà toccato da acque via via diverse. Per altro verso, e capovolgendo la questione, mi pare impossibile accertare invece se, stante il fatto che «non è possibile entrare due volte nello stesso fiume», ne consegua che «per coloro i quali entrano negli stessi fiumi, sempre diverse scorrono le acque». In altre parole, mentre la testimonianza platonico-aristotelica relativa a Eraclito è compatibile con, e in certa misura discende da, il fr. 12 DK [40 Marcovich], l'inverso non è verificabile, perché il fr. 12 DK [40 Marcovich] può anche essere compatibile con l'affermazione concorrente che è impossibile *entrare anche una sola volta nello stesso fiume*, cioè con la testimonianza platonico-aristotelica relativa non a Eraclito, ma a Cratilo; e mi pare che ciò dipenda senza dubbio dal fatto che il fr. 12 DK [40 Marcovich] non solleva in nessun modo, nell'ambito dell'immagine del fiume e dello scorrimento delle sue acque, l'ulteriore e più specifico problema del grado o dell'intensità di tale scorrimento, un problema che invece si trova al centro dell'interesse manifestato da Platone e Aristotele nella loro genealogia dell'eraclitismo, non così necessariamente contraddicendo la formulazione del fr. 12 DK [40 Marcovich], ma certo esaminandone uno sviluppo particolare che in quello rimaneva inesplicito<sup>15</sup>.

Dall'una all'altra versione muta poi certamente il punto di vista che viene assunto: nel fr. 12 DK [40 Marcovich], infatti, i fiumi sono presentati come unità in sé permanenti di acque sempre diverse e

mobili («negli stessi fiumi ... sempre diverse acque»), mentre nella versione platonico-aristotelica è il fiume stesso nel suo insieme a mutare («non è possibile entrare due volte nello stesso fiume»), ma, s'intende, solo in quanto somma di acque sempre diverse, cioè rispetto alla sua configurazione o composizione d'insieme e non certo suggerendo che si tratti di un "altro" fiume, come si evince per esempio da *Cra.* 402a e da *Tht.* 160d, da cui risulta chiaro che il divenire delle cose che sono, che rende impossibile entrare due volte nello stesso fiume, è associato da Eraclito non al fiume come tale, ma alla sua corrente, cioè alle acque che lo compongono (*ποταμοῦ ῥοῆ ἄπεικάζων τὰ ὄντα; οἷον ῥεύματα ... τὰ πάντα*). In nessuna delle due versioni si attribuisce insomma a Eraclito la tesi secondo cui il fiume resta identico sotto ogni profilo né quella, simmetrica, secondo cui il fiume muta sotto ogni profilo, perché, essendo composto da acque sempre diverse, esso muta necessariamente la disposizione dei suoi elementi e delle sue parti componenti, senza però che mutino, dal punto di vista del fiume nella sua totalità, la quantità e la qualità delle acque in esso presenti<sup>16</sup>.

Pur ammettendo la non contraddittorietà fra il fr. 12 DK [40 Marcovich] e la testimonianza platonico-aristotelica, mi pare poco probabile che contengano entrambi materiali eraclitei autentici, e ciò sulla base di due ordini di considerazioni, per quanto congetturali e di carattere necessariamente interpretativo. Innanzitutto, i due passi di Platone e di Aristotele implicano apparentemente, e nonostante tutto, una parafrasi delle parole di Eraclito: «[Eraclito] ... *paragonando* le cose che sono alla corrente di un fiume, dice *da qualche parte* (o *in un certo senso*, πού) che ...» (*Cra.* 402a); «[Cratilo] ... *rimproverando* perfino Eraclito per aver detto che ...» (*Metaph.* 4.5, 1010a13-14). In secondo luogo, e soprattutto, tanto Platone quanto Aristotele conoscono (o inventano?<sup>17</sup>) la versione della dottrina del divenire che gli eraclitei posteriori (cfr. *Tht.* 179e-180c) o forse Cratilo (cfr. *Metaph.* 4.5, 1010a7-19) avrebbero professato, radicalizzando la tesi originale di Eraclito e sostenendo che, se il principio del divenire è assunto con rigore, si rende impossibile pronunciare sensatamente qualunque

parola o anche discendere una volta soltanto (οὐδ' ἄπαξ) nello stesso fiume; ma appunto in virtù di tale distinzione, Platone e Aristotele propongono la tesi eraclitea in una formulazione che appare come una versione ristretta e logicamente derivata rispetto a quella fornita dal fr. 12 DK [40 Marcovich], tanto da risultare inoltre antagonista rispetto alla tesi ascritta agli eraclitei posteriori e a Cratilo. Storicamente attendibile oppure no, questa rielaborazione della dottrina eraclitea lascia trasparire l'interesse pressoché esclusivo di Platone e di Aristotele per la tesi del divenire della realtà, di cui essi si sforzano di stabilire una gradazione, individuando una forma di divenire integrale e assoluto (appunto difesa dagli eraclitei posteriori e da Cratilo), che non consente neanche un primo e unico (ἄπαξ) riconoscimento immediato o istantaneo della realtà da parte del soggetto, e una forma di divenire più moderato e, per così dire, sequenziale (difesa da Eraclito), che consente invece tale riconoscimento, ma ne sancisce pure l'immediatezza o l'istantaneità, sicché, a un secondo tentativo (δίς), la realtà è già mutata e non corrisponde più alla descrizione che il soggetto ne ha fornito la prima volta<sup>18</sup>. Come si vede, l'intento che emerge dalla testimonianza platonico-aristotelica è in ogni caso quello di "tradurre" la dottrina eraclitea dal punto di vista della definizione dello statuto logico-epistemologico del soggetto di fronte a una realtà in divenire, vale a dire delle sue possibilità di conoscenza e di designazione delle cose esistenti, se queste sono sottoposte a un mutamento perenne – un intento palesemente estraneo alla riflessione di Eraclito che, stando almeno ai materiali autentici in nostro possesso, non pare stabilire nessuna connessione esplicita fra la tesi del divenire e considerazioni di ordine epistemologico o epistemico; mentre, altrettanto evidentemente, la citazione platonico-aristotelica prescinde da qualunque riferimento alla tesi, questa sì certamente eraclitea, della distinzione e dell'opposizione fra le acque rispetto all'unità e alla permanenza dei fiumi che le comprendono, una tesi che è invece al centro della citazione riconducibile a Cleante e sulla cui interpretazione nel contesto del pensiero di Eraclito tornerò nel paragrafo seguente.

Così stando le cose, ipotizzo che quella platonico-aristotelica sia in effetti una riduzione

scolastica, utile a illustrare la posizione di Eraclito e, a un tempo, dei suoi seguaci, rendendola intellegibile nel quadro concettuale predisposto da Platone e da Aristotele e compatibile con i loro interessi e con la loro impostazione di ricerca, una riduzione che, precisamente per queste ragioni, si trova in seguito ampiamente diffusa nella dossografia posteriore<sup>19</sup>.

### 3. I fiumi, le acque, il divenire

È a questo punto finalmente possibile avanzare alcune considerazioni di carattere interpretativo sul fr. 12 DK [40 Marcovich], che ripropongo qui di seguito:

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν  
ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.

Per coloro i quali entrano negli stessi fiumi, sempre diverse scorrono le acque.

Come si comprenderà dalla traduzione proposta, collego il dimostrativo τοῖσιν αὐτοῖσιν al sostantivo ποταμοῖσι e intendo ἐμβαίνουσιν come un participio presente al dativo plurale: in questo modo, diviene manifesto il riferimento all'unità e alla permanenza come caratteristiche attribuite ai fiumi nel loro insieme, nonostante la diversità e la mobilità delle acque che scorrono in essi. Sarebbe grammaticalmente possibile, tuttavia, connettere τοῖσιν αὐτοῖσιν con ἐμβαίνουσιν (o perfino, ma più difficilmente, l'articolo τοῖσιν con il sostantivo ποταμοῖσι e il dimostrativo αὐτοῖσιν con il participio ἐμβαίνουσιν), suggerendo così che unità e permanenza siano caratteristiche che appartengono ai soggetti che entrano nei fiumi («Per *gli stessi* che entrano nei fiumi ...» oppure, più esplicitamente, «per coloro i quali, *rimanendo gli stessi*, entrano nei fiumi ...»), nonostante siano coinvolti nel movimento e nello scorrimento di acque sempre diverse<sup>20</sup>. Questa seconda opzione determina un sostanziale mutamento di prospettiva e di punto di vista delle parole attribuite a Eraclito, perché si rinuncia a stabilire un rapporto esplicito fra i fiumi come totalità composita delle diverse acque che comprendono in sé e le acque stesse che invece si succedono e si sovrappongono le une

alle altre, mentre si pongono piuttosto in risalto la condizione del soggetto e la sua identità di fronte al divenire perenne delle acque dei fiumi nelle quali si immerge come un'unità. Non è inverosimile che, proprio in base a una lettura di questo genere, una parte della tradizione esegetica e dossografica antica, e precisamente quella risalente a Platone e ad Aristotele esaminata in precedenza, sia giunta, per un verso, (1) ad accentuare la tesi del divenire in modo esclusivo («... *sempre diverse scorrono* le acque»), cioè indipendentemente da qualunque riferimento alla dottrina dell'unità di tutte le cose che è invece conservato se si mantiene l'indicazione della permanenza e dell'identità dei fiumi («... negli *stessi* fiumi, *sempre diverse scorrono* le acque»); e, per altro verso, (2) a sottolineare in modo altrettanto esclusivo il ruolo e la funzione del soggetto («Per *gli stessi* ... *sempre diverse scorrono* le acque»), specie rispetto alle sue possibilità di conoscenza e di designazione della realtà in divenire<sup>21</sup>.

Passando all'interpretazione complessiva del frammento e alla sua collocazione nel contesto del pensiero di Eraclito, e tenendo conto naturalmente dell'esame condotto intorno all'intenso lavoro esegetico di cui è stato oggetto da parte di Platone e di Aristotele e nella tradizione dossografica che da essi dipende, azzardo l'ipotesi che esso possa essere collocato nell'ambito della sequenza dei materiali eraclitei relativi alla dottrina del conflitto e dell'unità dei termini opposti di cui si fa portatore il λόγος annunciato fin dal celebre fr. 1 DK [1 Marcovich] e di cui ricostruirei congetturalmente e schematicamente come segue gli sviluppi. Dopo aver introdotto nei suoi termini generali il contenuto del λόγος, descritto come un sapere universale e comune, ben distinto dalle fallaci apparenze degli uomini (fr. 41, 32 e 11 DK [85, 84 e 83 Marcovich]), che individua in πόλεμος il principio originario di tutte le cose (fr. 53 e 80 DK [29 e 28 Marcovich]), nella forma di un conflitto inesauribile e fondamentale che si ricomponde tuttavia in un'armonia generale (fr. 51, 8 e 54 DK [27, 27d<sup>1</sup>-28b<sup>1</sup> e 9 Marcovich]), che sancisce l'unità del tutto (fr. 10 DK [25 Marcovich]) in virtù della ricomposizione unitaria dei termini opposti, esaminata attraverso numerosi esempi e da diversi punti di vista (fr. 111, 59, 103, 60,

62, 88, 21 e 26 DK [44, 32, 34, 33, 47, 41, 49 e 48 Marcovich]), vengono descritte nel frammento 12 DK [40 Marcovich] le modalità concrete della ricomposizione unitaria dei termini opposti e di tutte le cose, con il riconoscimento di una forma di processualità che assume il profilo di un eterno movimento e mutamento di tutte le cose esistenti che, come le acque dei fiumi, si succedono e si alternano continuamente, pur appartenendo agli stessi fiumi e lasciandone perciò inalterata la struttura e la natura complessiva. In tale ottica, l'ammissione del divenire pare funzionale a giustificare la possibilità e i modi del conflitto fondamentale alla radice della reciproca alternanza di tutte le cose e dei termini opposti, che si colloca tuttavia a sua volta, dal punto di vista universale del λόγος, nella superiore prospettiva dell'unità del tutto. In altre parole, secondo questa interpretazione del frammento, il divenire si configura come la legge del mutamento e della successione di tutte le cose, senza che, tuttavia, il sapere che insegna l'unità del tutto e tale stessa prospettiva unitaria siano affetti nel loro insieme dal divenire, giacché, invece, lo riassumono nell'economia generale della ricomposizione di tutte le cose di cui il divenire è appunto condizione e a un tempo semplice modalità concreta. Si capisce allora come, più che un processo di alterazione confinato all'ambito propriamente fisico, cosmologico o fisiologico, il divenire descriva un generale mutamento ontologico come alternanza e variazione delle cose che sono nella totalità dell'essere.

Mi sembra che un simile quadro esegetico trovi una significativa conferma nel fr. 88 DK [41 Marcovich]<sup>22</sup>, che indica appunto nel reciproco scambio di posizione e di ruolo fra i termini opposti, da intendere come una forma continua e alterna di mutamento e di movimento (μεταπεσόντα ... πάλιν μεταπεσόντα), la causa e la spiegazione della loro unità e reciproca implicazione (ταυτό). E particolarmente nel fr. 84ab DK [56ab Marcovich]<sup>23</sup>, rispetto al quale è possibile stabilire un plausibile parallelo: alla correlazione introdotta nel fr. 12 DK [40 Marcovich] fra gli "stessi fiumi" e le "sempre diverse acque" corrisponde infatti quella, che apre il fr. 84ab DK [56ab Marcovich], fra "permanenza" e "mutamento di condizione" (ἀναπαύεται –

μεταβάλλον), sicché la stabile condizione di unità del tutto (che, come i “fiumi” del fr. 12 DK [40 Marcovich], rimane “lo stesso” e, come il soggetto inespresso del fr. 84ab DK [56ab Marcovich], “permane”) si fonda propriamente sul conflitto sottostante fra i termini opposti singolarmente presi e sul divenire di tutte le cose (che, come le “acque” del fr. 12 DK [40 Marcovich], sono “sempre diverse” e, come il soggetto inespresso del fr. 84ab DK [56ab Marcovich], “mutano condizione”); infine, pure analogo, benché di segno opposto, mi sembra il senso dell’indicazione, nel fr. 12 DK [40 Marcovich], di “coloro i quali entrano negli stessi fiumi” e, nel fr. 84ab DK [56ab Marcovich], dei soggetti, ancora una volta non esplicitati, che “operano alle stesse condizioni”, un’indicazione che introduce evidentemente la distinzione fra i punti di vista di chi giunge a cogliere l’unità del tutto al di sopra del divenire e del mutamento delle cose particolari, nel primo caso, e di chi invece, nel secondo caso, dell’irriducibile opposizione statica fra le cose particolari rimane prigioniero, incapace di innalzarsi alla superiore prospettiva dell’unità del tutto.

Ciò consente inoltre di precisare lo statuto e i lineamenti ontologici del tutto rispetto alle singole cose che lo compongono (come pure dei fiumi rispetto alle diverse acque che comprendono in sé), giacché l’unità e la permanenza del tutto non costituiscono un superamento o una negazione delle differenze fra le singole cose che lo compongono, ma, al contrario, è proprio in quanto rimangono sempre diverse e perciò coinvolte in un movimento di reciproca implicazione e alternanza, in virtù del divenire che le caratterizza, che le cose particolari possono contribuire esaustivamente a completare la totalità del reale. L’“identità” del tutto non va dunque intesa nel senso dell’assoluta indiscernibilità delle sue parti o dei suoi componenti, ma piuttosto come l’identità “organica” di ciò che non muta rispetto alla quantità e alla qualità delle sue parti o dei suoi componenti, perché nessuno di essi viene a mancare o ad aggiungersi, ma solo a modificare il proprio ruolo e la propria collocazione nel tutto. Del resto, se le singole cose esistenti, e fra esse anche i termini opposti, giungessero a una condizione di piena identità e coincidenza, non sarebbero più,

evidentemente, cose *diverse* o termini *opposti*, ma si ridurrebbero a un’unica realtà; l’affermazione eraclitea dell’unità del tutto pare supporre invece la reciproca implicazione di tutte le cose, sicché, come facce o aspetti distinti dell’unica realtà e pur conservando la propria opposizione, tutte le cose concorrono, da un punto di vista più generale, all’unità e all’identità “dinamica” del tutto; donde l’importanza della tesi del divenire, indispensabile per giustificare tale dinamismo di tutte le cose nella loro alternanza e nella loro successione, sempre tuttavia nel contesto della dottrina dell’unità del tutto e a questa subordinata.

Ritengo perciò in ultima analisi, tornando ancora a una volta, e conclusivamente, sulla testimonianza platonico-aristotelica, che essa non deve essere considerata inattendibile in quanto richiama la tesi del divenire, ma soltanto nella misura in cui assume questa tesi in un’ottica astratta e assoluta che, trascurando il contesto eracliteo originale, porta a innalzare il principio del divenire a legge fondamentale ed esclusiva del mondo sensibile, al fine esplicito di contrapporgli un mondo intellegibile dotato di stabilità e immutabilità. Ciò produce, nella tradizione posteriore, una progressiva distinzione fra le due dottrine eraclitee dell’unità del tutto, e degli opposti, e del divenire, quest’ultima eventualmente connessa all’ambito psicologico, che conquistano una reciproca autonomia, mentre appaiono invece, stando almeno ai materiali presumibilmente autentici di Eraclito, così strettamente connesse che la seconda ricade nell’ambito più generale della prima, di fatto come un suo corollario<sup>24</sup>.

## Bibliografia

- ALLAN, D. J. (1954). The Problem of *Cratylus*. *American Journal of Philology*, 75, p. 271-287.
- DIANO, C. & SERRA, G. (1980). *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*. Milano, Mondadori.
- FERRARI, F. (2011). *Platone. Teeteto* (trad.). Milano, BUR.
- FRONTEROTTA, F. (2012). Su Eraclito, fr. 12, 49A, 91 DK [40, 40c2, 40c3 Marcovich]. *Antiquorum Philosophia*, 6, p. 71-90.
- HÜLSZ, E. (2009). Flujo y logos. La imagen de Heráclito en el *Cratilo* y el *Teeteto* de Platón. HÜLSZ, E. (ed.). *Nuevos Ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium*



*Heracliteum*. Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 361-390.

\_\_\_\_\_ (2013). Plato's Ionian Muses: *Sophist 242d-e*. BOSSI, B. & ROBINSON, T. M. (eds.), *Plato's Sophist Revisited*. Berlin, Walter de Gruyter, p. 103-115.

IRWIN, T. (1977). Plato's Heracliteanism. *The Philosophical Quarterly*, 27, p. 1-13.

KAHN, C. H. (1979). *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge, Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (1985). Plato and Heraclitus. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden, Brill, 1, p. 241-258.

KIRK, G. S. (1951). The Problem of Cratylus. *American Journal of Philology*, 72, p. 225-253.

\_\_\_\_\_ (1962). *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge, Cambridge University Press.

MANSELD, J. (1967). Heraclitus in the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers. *Mnemosyne*, 20, p. 1-29.

MARCOVICH, M. (1978). *Eraclito. Frammenti, introduzione, traduzione e commento*. Firenze, La Nuova Italia, p. 310-11 (traduzione italiana, con alcune correzioni, della precedente versione inglese: Heraclitus. Greek text with a short commentary, Merida 1967; rist. Sankt Augustin, 2001).

MONDOLFO, R. (1954). El problema de *Cratilo* y la interpretación de Heráclito. *Anales de Filología Clásica*, 6, p. 157-174.

MOURAVIEV, S. (2006). Heraclitea. *Recensio: Fragmenta, III.B: Libri reliquiae superstites, voll. I-III; I: Textus, versiones, apparatus, III: Ad lectiones adnotamenta*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

PRADEAU, J.-F. (2002). Héraclite. *Fragments [Citations et témoignages]*. Paris, Flammarion.

TARÁN, L. (1999). Heraclitus: the River Fragments and their Implications. *Elenchos*, 20, p. 9-52.

VIANO, C. (2002). «Énésidème selon Héraclite»: la substance corporelle du temps. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 192, p. 141-158.

## Note

1 Ho esaminato nei dettagli i frammenti citati, a partire dalla questione della loro autenticità, nell'articolo Fronterotta (2012). Per brevità e semplicità mi riferirò esclusivamente qui alle seguenti edizioni o raccolte dei frammenti eraclitei: Kirk (1962); Marcovich (1978); Kahn (1979); Diano & Serra (1980); Pradeau (2002); Mouraviev (2006). Tarán (1999) fornisce, intorno a questi frammenti, un accurato *status quaestionis* e una serie di dettagliate e puntuali proposte interpretative, che condivido solo in parte, ma di cui darò conto via via.

2 Per ragioni puramente interpretative, alcuni commentatori (Rivier e Fränkel, cfr. MARCOVICH, 1978, p. 137) hanno proposto di espungere il participio ἐμβαίνουσιν, sul quale tuttavia non sussiste esitazione nella tradizione manoscritta, evidentemente per rendere più esplicito il riferimento alla nozione di un divenire perenne di tutte le cose («negli stessi fiumi scorrono sempre diverse acque»), facendo cadere così il richiamo al punto di vista di «coloro i quali entrano» in essi, che, come tenterò di argomentare nel seguito (cfr. *infra*, § 3), mi pare ridimensionare il «divenire» delle acque riconducendolo appunto al punto di vista di chi vi entra.

3 αἰσθητικῆν: correzione, proposta da Wellmann, di αἰσθησιν dei manoscritti, che pare effettivamente insoddisfacente.

4 νεαραῖ: correzione, proposta da Meerwaldt, di noeraῖ; dei manoscritti, basata sulla constatazione – interpretativa e tuttavia indubitabile – che la dottrina stoica dell'«esalazione» suppone un *rinnovamento* continuo delle anime (per cui sono sempre νεαραῖ) e non certo un loro *progresso intellettuale* (per cui divengono sempre νεαραῖ).

5 Il contesto di questa citazione è estremamente problematico e ha subito un certo numero di correzioni in altrettanti punti cruciali: cfr. le due note precedenti e Marcovich (1978, p. 137); Diano & Serra (1980, p. 155) e Tarán (1999, p. 21-22).

6 Cfr. Kirk (1962, p. 367-69); Marcovich (1978, p. 147, n. 1) e Kahn (1979, p. 52-53 e 166); ma l'ipotesi risale a Bywater.

7 Anche se Mouraviev (2006, III, p. 20, n. 4) non considera decisiva questa constatazione.

8 Cfr. il fr. 36 DK [66 Marcovich], che pare sancire in modo inequivocabile l'origine dell'anima a partire dall'elemento umido o acquoso: ... ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῆ. Cfr. pure, in questa direzione, Kahn (1979, p. 259-60).

9 Cfr. in ultimo, in questa direzione, l'articolata dimostrazione di Tarán (1999, p. 21-28). Si noti del resto che, come ha suggerito Viano (2002, specie p. 154-155), la formula καθάπερ Ἡρακλειτεος che introduce il riferimento a Eraclito, e la citazione diretta, da parte di Cleante, delle sue parole, si trova spesso utilizzata in ambito dossografico a indicare il richiamo, per finalità dialettiche e critiche, di tesi eraclitee evocate in modo fittizio per rafforzare o contestare altre posizioni discusse: nel caso presente, sarebbe dunque Cleante ad associare le due tesi eraclitee dell'origine dell'anima dall'elemento umido e del continuo scorrimento delle acque dei fiumi, di per sé autonome e indipendenti, per trarne una conferma della dottrina stoica dell'esalazione continua e continuamente rinnovata delle anime dagli elementi umidi, sostenuta appunto da «Zenone ... proprio come Eraclito». In direzione contraria, cioè tentando di difendere l'autenticità della seconda parte della citazione di Cleante e l'ipotesi di un suo stretto rapporto teorico e argomentativo con la prima parte, si è mosso Mansfeld (1967), e più ancora Mouraviev (2006, I, p. 43; II, p. 20, n. 2), che propone di sottintendere un soggetto femminile, nella prima parte, che anticiperebbe il riferimento alle anime contenuto nella seconda parte, così intendendo che a entrare nei fiumi e a essere investite da acque sempre diverse sarebbero appunto le anime che, infatti, derivano dall'esalazione di effluvi umidi. Possibilitati rispetto all'ammissione dell'autenticità della seconda parte della citazione, benché da collocare in un contesto originale diverso da quello della metafora dei fiumi, appaiono Diano & Serra (1980, p. 26; 155-56) e Pradeau (2002, p. 103, 213).

10 Per un'esauritiva rassegna si veda Marcovich (1978, p. 137-47).

11 La nettezza e la radicalità di questa conclusione non sono a mio avviso soggette a dubbi o esitazioni possibili: nessuna disposizione ordinata né regola né misura sono infatti imposte, secondo Platone, al divenire eracliteo che si verifica «in ogni senso e in ogni modo» (cfr. *Crat.* 411b-c: ... αὐτοῖς φαίνεται περιφέρεσθαι τὰ πράγματα καὶ πάντως φέρεσθαι), «in alto e in basso» (cfr. *Phlb.* 43a: ... ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ὄρει), al punto che, nella sua presentazione delle dottrine eraclitee, è la totalità delle cose che sono che si identifica con il movimento universale (cfr. *Thet.* 156a: τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν...) e l'essenza stessa a trovarsi in moto (cfr. *Thet.* 177c: ... τοὺς τὴν φερομένην οὐσίαν λέγοντας...), giungendo così all'esito estremo, delineato particolarmente nel *Teeteto* (152d-e), che, nel tutto in divenire, di nulla si può dire che «è», appunto perché tutto diviene sempre (ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται), e ogni possibile ontologia si configura, se così si può dire, come una *reontologia* che sfocia in una *meontologia*. Va ricordato in proposito lo studio ormai classico di Irwin (1977), nel quale si trova ben formulata l'interpretazione, tuttora maggioritariamente diffusa, secondo la quale la tesi del divenire, nelle sue diverse forme, restituisce l'effettiva interpretazione platonica di Eraclito (indipendentemente dalla sua correttezza come rappresentazione storicamente fedele del pensiero di quest'ultimo). In opposizione a questa linea esegetica, alcuni commentatori, fra i quali spiccano Kahn (1985) e, più di recente, Hülsz (2013), hanno invece sostenuto che la tesi del divenire e del flusso perenne di tutte le cose, come è rappresentata particolarmente nel *Cratilo* e nel *Teeteto*, costituisce un'intenzionale distorsione platonica, fondata su una ricostruzione volutamente forzata e forse parzialmente ironica della genealogia del «mobilismo» universale nella storia del pensiero greco precedente, dell'originale dottrina eraclitea, che Platone tuttavia conoscerebbe

e illustrerebbe adeguatamente in altri riferimenti presenti nei dialoghi, per esempio nel *Simposio* (187a-b) e nel *Sofista* (242d-e), che attestano una migliore comprensione della dottrina, questa si autenticamente eracleitea e consapevolmente attribuita da Platone a Eraclito, dell'unità e dell'armonia dei termini opposti (su questa linea cfr. già, dello stesso HÜLSZ, 2009). Per quanto mi riguarda, ritengo però che, se non vi è dubbio sul fatto che Platone presenti nei dialoghi *anche* riferimenti a tesi eracleitee di cui siamo in grado di riconoscere l'attendibilità storica perché più direttamente e letteralmente riconducibili ai frammenti pervenuti – come è il caso, appunto, della tesi dell'armonia e dell'unità dei termini opposti – ciò non implica necessariamente che si debba respingere come semplicemente ironica la sua testimonianza relativa alla tesi del divenire, giacché risulta abbastanza palese dalla lettura dei dialoghi che egli attribuisce a Eraclito, come dottrine filosofiche altrettanto fondamentali e fra loro distinte, *tanto* la tesi del divenire universale quanto quella dell'unità e dell'armonia dei termini opposti; e mi pare naturalmente ancor più notevole che, se Platone conosce l'Eraclito "storico", egli presenti poi *anche* una versione ideologicamente riveduta e corretta della sua riflessione.

12 Che Platone assegni rispettivamente una versione più moderata e una più radicale della dottrina del divenire a Eraclito e a una posteriore generazione di suoi seguaci, che dunque distingue anche cronologicamente dal maestro, appare chiaro, nel *Teeteto*, in 179d, dove si afferma che la tesi del divenire universale si diffonde «in Ionia per ogni dove (περι μὲν τὴν Ἰωνίαν ... πάμπαν), visto che i seguaci di Eraclito (οἱ ... τοῦ Ἡρακλείτου ἑταῖροι) si fanno corifei di questa dottrina con notevole vigore»; ed è inoltre significativo che tali eracleitei posteriori, se attivi in Ionia, non possano essere identificati con Cratilo, di cui si deve invece arguire, in base alla testimonianza aristotelica che discuterò subito oltre, che abbia operato ad Atene, se ha avuto Platone stesso come discepolo (*Metaph.* 1.6, 987a32-b1). Cito la traduzione del *Teeteto* da Ferrari (2011).

13 Anche nel caso di Aristotele, come per Platone (cfr. *supra*, n. 11), è naturalmente possibile evocare passi più o meno espliciti nei quali le tesi eracleitee sono presentate ed eventualmente discusse in un quadro di maggiore attendibilità storica, misurabile in base alla prossimità ai contenuti dei frammenti pervenuti, o comunque indipendentemente da significative reinterpretazioni (o manipolazioni) ideologicamente orientate. Per quanto riguarda per esempio la questione che qui ci interessa, ossia quella dell'immagine del fiume e delle acque che in esso scorrono, si può ricordare almeno che, in *Mete.* 1.9, 347a2-3, nel corso di una spiegazione dei fenomeni naturali di rarefazione e condensazione determinati dal percorso del sole e dall'aumento o dalla diminuzione di calore che esso produce, Aristotele paragona appunto tale processo al movimento ciclico di un fiume «che scorre in cerchio in su e in giù» (ὥσπερ ποταμὸν ὄροντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω): quando infatti il sole è vicino e il calore più intenso, l'acqua del fiume evapora «in su»; quando il sole si allontana e il calore è meno intenso, invece, il vapore si condensa in acqua e ridiscende «in giù». La regolarità e l'ordine stabile di questo processo inducono Aristotele a fornirne una rappresentazione circolare, forse allusivamente riecheggiata dagli antichi poeti nell'immagine del fiume Oceano che circonda la terra (devo l'indicazione di questo passo a Elisabetta Cattanei). Non vi è dubbio che Aristotele si riferisca qui a Eraclito, pur non nominandolo esplicitamente; come è pure evidente che non emerge nessun richiamo alle implicazioni logico-epistemologiche che dall'immagine del fiume e delle sue acque vengono tratte nei passi da me citati ed esaminati poco sopra. Resta però interamente da dimostrare l'effettiva prossimità di questo riferimento all'originale eracleiteo, visto che nei frammenti pervenuti l'immagine del fiume non risulta mai associata al ciclo dei fenomeni meteorologici o fisico-cosmologici, mentre è presente in essi un essenziale richiamo ai soggetti che fanno il loro ingresso nelle acque sempre diverse degli stessi fiumi e alla conseguente differenza di punto di vista fra coloro i quali colgono l'unità dei fiumi e coloro i quali si perdono invece nella molteplicità delle loro acque. E ancora una volta, come sottolineato in riferimento a Platone *supra*, n. 11, quand'anche si dimostrasse che Aristotele conosce e presenta l'immagine eracleitea del fiume e delle acque *anche* in una versione filologicamente più fedele e storicamente più attendibile rispetto all'originale di cui danno testimonianza i frammenti pervenuti, risulterebbe a maggior ragione notevole che egli ne proponga altrove, e maggioritariamente, una versione rielaborata e reinterpretata alla luce dei suoi interessi e obiettivi filosofici.

14 Sulla distinzione fra una concezione *progressiva* e una *iterativa* dell'ingresso nel fiume, tornerò *infra*, n. 20.

15 Discuterò *infra*, nel § 3, specie n. 21, alcune ipotesi di traduzione e di interpretazione del fr. 12 DK [40 Marcovich] che tendono a ridimensionarne

ulteriormente la distanza rispetto alla testimonianza fornita da Platone e da Aristotele.

16 Buona parte dei commentatori ritiene invece che il contenuto della testimonianza platonico-aristotelica sia in palese contrasto con il fr. 12 DK [40 Marcovich], pur riferendosi al medesimo contesto teorico e argomentativo eracleiteo originale, nella misura in cui, mentre quest'ultimo valorizza la tesi della stabilità e dell'unità del fiume nel suo insieme rispetto alla mobilità e alla mutevolezza delle diverse acque che in esso scorrono, la versione platonico-aristotelica rappresenterebbe di per sé una radicalizzazione di questa tesi, perché implicherebbe che a mutare, dalla prima alla seconda volta in cui vi si entra, sia lo stesso fiume come tale. Da una simile interpretazione discende, per esempio per Kirk (1962, p. 367-380) e Marcovich (1978, p. 147-148), l'inautenticità della formula riportata da Platone e da Aristotele (ed evidentemente riecheggiata nel fr. 91 DK [40<sup>c</sup> Marcovich]) o quantomeno il suo carattere di parafrasi non letterale e concettualmente approssimativa dell'originale eracleiteo, come suggerisce Kahn (1979, p. 166-169). Dal canto suo, Tarán (1999), pur negando, contro gli interpreti appena citati, che la testimonianza platonico-aristotelica contenga una versione radicale della tesi del divenire (p. 14), e che perciò si trovi *da questo punto di vista* in contrasto con il fr. 12 DK [40 Marcovich], sostiene tuttavia che, mentre essa ha davvero a che fare con la tesi eracleitea del divenire esemplificata dallo scorrimento delle acque di un fiume, il fr. 12 DK [40 Marcovich] si colloca invece in un diverso contesto teorico e argomentativo, che è quello della contemporanea affermazione dell'identità dei fiumi nel loro insieme e della diversità delle acque in essi presenti da parte di coloro i quali vi penetrano, e cioè, appunto, indipendentemente da ogni riferimento al divenire (p. 35-36).

17 Cfr. *infra*, n. 19.

18 Ne consegue che, se, come vuole Tarán (1999, p. 15-16), Platone e Aristotele sembrano effettivamente attribuire a Eraclito una versione del mobilismo universale più moderata rispetto a quella, radicale, difesa da Cratilo e dagli eracleitei posteriori, non si tratta però a mio avviso di una tesi che colloca il divenire del reale in un contesto ontologico di identità e stabilità che suppongono una misura costante e inalterabile del movimento: cfr. pure *supra*, n. 11.

19 Cfr. per esempio Simplicio, *Ph.* 77.30 e 1313.8 Diels. A Simplicio, che riporta una volta la versione platonica, con il verbo alla seconda persona singolare, e una volta la versione aristotelica, con il verbo all'infinito, possono essere accostate le allusioni di altri commentatori come Olimpiodoro e Filopono. Proprio in quanto maturata a mio avviso nell'ambito della dossografia platonico-aristotelica, la cui "canonizzazione" scolastica si deve naturalmente alle φυσικῶν δόξαι teofrastee e le cui tracce giungono fino ai commentatori neoplatonici, mi pare difficile formulare ipotesi concrete, anche soltanto probabili, sull'origine della versione proposta da Platone e da Aristotele e a maggior ragione sull'eventuale "anello della catena", magari di ambiente eracleiteo, che l'avrebbe ricavata dal fr. 12 DK [40 Marcovich]: si vedano per esempio, in proposito, gli ormai classici contributi di Kirk (1951), che attribuisce a Platone una radicale reinterpretazione, nel *Cratilo*, delle tesi eracleitee con la conseguente radicalizzazione della dottrina del divenire del tutto e pone la testimonianza di Aristotele in un rapporto di stretta dipendenza da Platone (*contra* MONDOLFO, 1954) e di Allan (1954). Una posizione alternativa assai netta è difesa da Tarán (1999, p. 16-17, 19-20), che argomenta invece in favore dell'indipendenza della testimonianza platonico-aristotelica (e del fr. 91 DK [40<sup>c</sup> Marcovich] che ne deriva) rispetto al fr. 12 DK [40 Marcovich] e della sua autenticità, specie facendo notare come sarebbe poco ragionevole credere che Platone e Aristotele, e Cratilo citato da quest'ultimo, riportino come inequivocabilmente eracleitea, appunto in quanto, fra l'altro, sottoposta a critica da parte dello stesso Cratilo, una formula spuria o comunque parafrasata dall'originale. L'argomento è chiaro, ma suppone di accettare alla lettera la testimonianza di Platone e soprattutto di Aristotele, con la loro ricostruzione delle successive generazioni di eracleitei cui corrispondono altrettanti gradi di evoluzione della loro dottrina; ma considerando il fatto appena accennato qui, e su cui tornerò nel § 3, che i contenuti teorici di tale ricostruzione sembrano in contrasto con i materiali eracleitei certamente autentici, mentre rispecchiano piuttosto l'"uso" che, dell'eraclitismo, fanno Platone e Aristotele, credo che tale testimonianza debba essere assunta con estrema prudenza e con una certa dose di scetticismo rispetto alle sue implicazioni di fondo. Quanto si deve riconoscere è che, anche ammettendo in linea di massima la veridicità storica della testimonianza di Platone e di Aristotele su una generazione di eracleitei attivi fra Atene e la Ionia nell'età di Platone, poche certezze sussistono intorno alla loro identità e

alle loro dottrine, se è vero che, per esempio, non siamo in grado di collocare con assoluta sicurezza il personaggio di Cratilo nel gruppo degli eracleitei posteriori di cui Platone parla nel *Teeteto*; né di affermare che vi sia piena coerenza nella presentazione di Cratilo, da parte di Platone, nel *Cratilo*; né, infine, nella sua presentazione da parte di Platone e da parte di Aristotele, nel IV libro della *Metafisica*. Così stando le cose, non ritengo si possa andare oltre l'ipotesi congetturale che, a partire dalla tesi che emerge dal fr. 12 DK [40 Marcovich], dell'unità e della permanenza dei fiumi di contro alla pluralità e al divenire delle acque, che, come ampiamente argomentato fin qui, considero autenticamente eracleitea, possa essere stato valorizzato, da parte di seguaci più o meno ortodossi e più o meno diretti di Eraclito, e con maggiore o minore serietà e senso del paradosso, l'elemento del divenire e della mutevolezza delle acque anche indipendentemente dal riferimento alla stabilità e all'equilibrio complessivo del fiume che lo contiene, ormai assunto a rappresentazione, come un unico e solo fiume, della totalità del reale che comprende le cose particolari in divenire – eventualmente individuando proprio qui quella critica rivolta (da Cratilo?) a Eraclito per non aver compreso che, se il divenire è assunto nella sua radicalità ed estensione per le singole cose che sono, nessuna permanenza risulta possibile per il tutto che delle singole cose che sono è la somma. Se un simile passo può essere stato compiuto ancora in ambiente eracleiteo, perché in una certa misura compatibile con il contesto teorico originale, mi pare invece che non si possa che attribuire a Platone e Aristotele il problema ulteriore, che sorge evidentemente e inequivocabilmente soltanto nel quadro della loro prospettiva onto-epistemologica, del "grado" del divenire delle cose che sono e della sua compatibilità con la loro effettiva sussistenza e conoscibilità, ovviamente in riferimento al soggetto che fra le cose in divenire è immerso come in un fiume e le cui acque può denominare e conoscere, a seconda dell'intensità del loro scorrimento, una sola volta, più volte o nessuna volta.

20 Meno naturale mi sembra la resa preferita da Mouraviev (2006, I, p. 43; III, p. 20, n. 2), che considera ἐμβαίνουσιν non come un participio, ma come la terza persona plurale del presente indicativo («Essi [o esse, cfr. *supra*, n. 10] entrano negli stessi fiumi ...»). Non pertinente trovo la precisazione di Marcovich (1978, p. 147-148), che distingue, ancora nel participio ἐμβαίνουσιν, fra un senso *progressivo* o *corrente*, che starebbe a indicare un unico ingresso nei fiumi nella sua estensione temporale («Per coloro i quali *avanzano il passo* [oppure: *si accingono ad entrare*] ...»), e un senso *iterativo*, che segnalerebbe invece diverse e successive entrate nei fiumi («Per coloro i quali *entrano parecchie volte* ...»); mi pare infatti che le parole di Eraclito si prestino a entrambe le interpretazioni, che non sono peraltro fra loro concorrenti, ma senz'altro complementari, se è vero che le acque dei fiumi sono sempre diverse *sia* per chi compia un unico ingresso in esse, nel corso della durata di tale ingresso, *sia*, a maggior ragione, per chi compia tale ingresso più volte e successivamente. Come già argomentato in precedenza, e come tornerò a ribadire nella nota seguente, il fr. 12 DK [40 Marcovich] non chiama in causa il problema dell'*intensità* o del *grado* dello scorrimento delle acque dei fiumi, e di conseguenza della sua compatibilità con *un solo* ingresso in essi o *due* o *più* ancora, ma esprime una contrapposizione – quella fra l'unità e l'identità dei fiumi e la molteplicità e la diversità delle acque – valida in generale e senza eccezioni di sorta.

21 Ancora due opzioni mi sono state suggerite, rispettivamente da Francesca Masi e da Michele Abbate, come ipotesi di costruzione e di traduzione del fr. 12 DK [40 Marcovich], ed entrambe con l'obiettivo di spiegare almeno in parte in che modo, a partire da questo frammento, si siano prodotte nella tradizione posteriore, fin da Platone e Aristotele, significative deviazioni e divergenze rispetto all'originale. La prima opzione prevede di intendere ἐμβαίνουσιν come terza persona plurale del presente indicativo e di dissociare i due ἔτερα, facendo del primo il soggetto di ἐμβαίνουσιν e del secondo l'attributo di ὕδατα; avremmo così ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἔτερα ἐμβαίνουσιν καὶ ἔτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ, «negli stessi fiumi diversi <oggetti> entrano e diverse acque scorrono». Così traducendo, il fr. 12 DK [40 Marcovich] si rivela in effetti meno distante dal fr. 49a DK [40<sup>c</sup> Marcovich], perché avremmo che, in virtù dello scorrere di acque sempre diverse (fr. 12 DK [40 Marcovich]), si potrebbe sostenere che «negli stessi fiumi entriamo e non entriamo» (fr. 49a DK [40<sup>c</sup> Marcovich]), mentre, in virtù dell'ingresso di soggetti sempre diversi (fr. 12 DK [40 Marcovich]), si potrebbe concludere che «negli stessi fiumi siamo e non siamo» (fr. 49a DK [40<sup>c</sup> Marcovich]), tra l'altro riconducendo così al fr. 12 DK [40 Marcovich] tanto la tesi dell'unità delle diverse acque negli stessi fiumi (che si ricollega alla dottrina eracleitea dell'unità dei termini opposti), quanto la tesi del divenire delle acque e dei diversi soggetti che, penetrandovi, ne sperimentano l'intensità e la gradazione (che sarebbe

all'origine della rielaborazione platonico-aristotelica della dottrina eracleitea). Questa resa non mi sembra tuttavia né sintatticamente né concettualmente possibile: ritengo improbabile, infatti, che l'espressione ἔτερα καὶ ἔτερα possa essere scomposta, sia per ragioni di costruzione sia per ancor più ovvie ragioni di ritmo e di stile, e trovo innaturale che il primo ἔτερα funga da soggetto di un verbo al plurale, ἐμβαίνουσιν, mentre ci si aspetterebbe un singolare, e che, come neutro plurale, possa alludere ai "soggetti" che entrano nei fiumi, cui assai più facilmente può fare riferimento ἐμβαίνουσιν, se inteso come un participio presente al dativo plurale; va poi ricordato quanto più volte segnalato fin qui, cioè che nei materiali eracleitei autentici non emerge nessuna relazione fra la tesi del divenire e lo statuto epistemologico del soggetto che in esso si trova immerso (che è invece un tema tipicamente platonico-aristotelico) né tantomeno l'idea che il "soggetto" o i "soggetti" che nelle acque che scorrono, o nella realtà in divenire, sono immersi risultino a loro volta coinvolti in tale flusso di diversità (un'idea anch'essa impensabile, per quanto mi consta, nella storia del pensiero greco che precede la riflessione socratico-platonica sull'unità e la permanenza del sé o della coscienza). La seconda opzione di costruzione e di traduzione del fr. 12 DK [40 Marcovich], pur conservando una sintassi più tradizionale, attribuisce all'espressione ἔτερα καὶ ἔτερα il significato di *kdi volta in volta* o, meglio ancora, «da una volta all'altra» (in quanto ἔτερος, diversamente da ἄλλος, implicherebbe sempre una diversità fra due, e non più di due, elementi), con la seguente traduzione d'insieme: «per coloro i quali entrano negli stessi fiumi scorrono di volta in volta (oppure: da una volta all'altra, ossia: dalla prima alla seconda volta) acque diverse». Si vede bene come, in questo caso, la distanza fra il fr. 12 DK [40 Marcovich] e la testimonianza platonico-aristotelica, con il fr. 91 DK [40<sup>c</sup> Marcovich] che ne dipende, sarebbe sostanzialmente colmata, giacché troveremo già nel primo l'indicazione esplicita che lo scorrimento delle diverse acque negli stessi fiumi è posto in relazione con i successivi ingressi in esse dei soggetti che vi entrano, in modo che il mutamento delle acque dei fiumi si verifica da un primo a un secondo ingresso in esse dei soggetti che vi entrano, consentendo così un solo ingresso nello stesso fiume (= nelle stesse acque), ma non più di uno, e ponendo perciò la premessa dell'introduzione del δις che la tradizione platonico-aristotelica e il fr. 91 DK [40<sup>c</sup> Marcovich] stabiliscono come vincolo insuperabile del divenire eracleiteo: «non è possibile entrare *due volte* (δις) nello stesso fiume», e ciò in quanto «scorrono acque diverse *da una volta all'altra* (ἔτερα καὶ ἔτερα)», ma è bensì possibile entrarvi *una volta*, perché nel corso di quest'ultima volta le acque permangono identiche, di contro alla restrizione operata da Cratilo e dagli eracleitei posteriori che negano anche questa possibilità (οὐδ' ἄραξ). Proprio una simile conclusione rivela a mio avviso l'indifendibilità, in *primis* da un punto di vista interpretativo, di questa costruzione e traduzione del fr. 12 DK [40 Marcovich] che, come già rilevato in precedenza, prevede invece che, per chi vi entra, le acque siano *sempre* diverse nell'ambito degli stessi fiumi, e ciò indipendentemente dal numero di volte in cui vi entra, sicché sarebbe del tutto controintuitivo immaginare che, così stando le cose, le acque di un fiume cessassero di scorrere e si immobilizzassero pur nel breve corso di un solo ingresso; e d'altro canto, anche dal punto di vista del significato attribuito all'espressione ἔτερα καὶ ἔτερα, e senza considerare che la scelta lessicale di Eraclito potrebbe dipendere da esigenze di carattere ritmico o stilistico (eventualmente forzando lievemente l'uso corrente di ἔτερος), bisogna osservare che, se già ἔτερος implica la diversità fra due elementi, la sua reiterazione non può che comportare un'analoga reiterazione di tale diversità: sarebbe allora ἔτερα ὕδατα a significare «... acque diverse *da una volta all'altra*», mentre ἔτερα καὶ ἔτερα ὕδατα dovrebbe essere reso indicando la reiterazione di tale diversità: «... acque diverse *di volta in volta* e *di volta in volta*», cioè «... *sempre* diverse». Per quanto ingegnose, dunque, le opzioni prospettate non si configurano come valide alternative alla costruzione e alla traduzione più diffusa, e da me adottata, del fr. 12 DK [40 Marcovich]. Neanche rilevante per la comprensione esatta del frammento mi pare di conseguenza la questione, per la quale ringrazio Silvia Frallico, del valore da attribuire alle forme plurali ἐμβαίνουσιν e ποταμοῖσι: Eraclito si riferisce a *più soggetti* che entrano in *più fiumi*, uno per ciascun fiume e in modo che *ogni soggetto* entra *più volte* in ciascun fiume, oppure a *più soggetti* che entrano *nello stesso fiume*, qualsiasi esso sia, in modo che è allora sufficiente che *ogni soggetto* entri *una sola volta* nello stesso fiume? La pluralità di ingressi nei fiumi è in entrambi i casi garantita, ma, nel primo caso, in riferimento allo stesso soggetto che vi entra *più volte*, così anticipando l'interesse che la tradizione posteriore, con la testimonianza platonico-aristotelica che ne fornisce una formulazione esemplare, manifesterà per la gradazione e l'intensità dello scorrimento delle acque diverse misurato in base al numero di ingressi che è possibile compiere, mentre, nel secondo caso, in

riferimento a più soggetti che entrano più volte nello stesso fiume, quindi al limite *una sola volta* per ciascun soggetto, così prescindendo da ogni possibile relazione fra il grado di scorrimento delle acque e il numero di ingressi che in esse può compiere un soggetto. Ancora una volta, però, va rilevato come nel fr. 12 DK [40 Marcovich] sia in gioco la contemporanea, e duplice, affermazione dell'unità e della permanenza dei fiumi rispetto alla molteplicità e alla diversità delle acque che in essi scorrono e come ciò chiami in causa una distinzione dei punti di vista accessibili a coloro i quali dei fiumi e dello scorrimento delle loro acque sono spettatori e che di certo con tale spettacolo non interferiscono, che rimangano al suo esterno, vi si accostino o vi penetrino, una, due o più volte; uno spettacolo che rimane perciò indipendente dallo scorrere del tempo, perché è comunque sempre vero nella sua contemporanea duplicità: in nessun momento le acque potrebbero rimanere immobili e cessare di mutare, rallentando o arrestando più o meno a lungo il proprio scorrimento, giacché cadrebbe così la loro contrapposizione all'unità e alla permanenza dei fiumi in cui scorrono, mentre è appunto tale contrapposizione che, rimanendo costante, giustifica la corrispondente duplicità di punti di vista degli spettatori, che è preservata appunto a condizione di restare immutata nel tempo o indipendentemente da esso. Ciò induce a concludere allora nuovamente che la questione stessa dell'"ingresso" nelle acque da parte degli spettatori, ed eventualmente del numero di volte in cui tale ingresso si verifica, è completamente ininfluenza rispetto alla tesi che il fr. 12 DK [40 Marcovich] difende ed estranea alla concezione del reale che Eraclito vi propone.

22 Ταυτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ ἐγρηγορός καὶ καθεύδων καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κακείνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα: «*come una stessa cosa sussistono il vivo e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio, giacché questi, scambiandosi di ruolo, sono quelli e quelli, di nuovo scambiandosi di ruolo, sono questi*».

23 Μεταβάλλον ἀναπαύεται· κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι: «*mutando condizione permane: è penoso operare alle stesse condizioni ed esservi sottoposti*».

24 Questa mi sembra la massima concessione possibile relativamente all'attribuzione a Eraclito di una dottrina del divenire della realtà: sulla stessa linea le conclusioni di Kirk (1962, p. 377-378), che si limita però ad applicare la tesi del divenire all'ambito fisico-cosmologico, e di Kahn (1979, p.167-68); a un contesto esegetico di carattere psicologico si allude in Diano & Serra (1980, p. 156), mentre Marcovich (1978, p. 153) propende per un'interpretazione del fr. 12 DK [40 Marcovich] nell'ambito della dottrina dell'unità dei termini opposti, negando decisamente ogni connessione con la tesi del divenire, di cui egli dubita che possa essere considerata, *tout court*, come autenticamente eraclitea. Ringrazio i partecipanti al Seminário Permanente de Estudos Prê-Socráticos "Heráclito e(m) Platão", tenutosi il 24 giugno 2013 presso l'Universidade Federal de Minas Gerais, e l'organizzatrice di tale Seminario, Miriam Campolina Diniz Peixoto, per le osservazioni e i suggerimenti che mi sono stati proposti.

Submetido em Maio de 2015 e  
aprovado em Junho de 2015.