



Ἐπέκεινα

International Journal of Ontology
History and Critics

LAURA CANDIOTTO

La legge dell'armonia nella composizione degli elementi, tra
immanenza e trascendenza
Platone interprete di Eraclito

EPEKEINA, vol. 6, n. 2 (2015), pp. 1-12
History of the Platonic-Aristotelian Tradition

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

La legge dell'armonia nella composizione degli elementi, tra immanenza e trascendenza

Platone interprete di Eraclito

Laura Candiotta

1. Introduzione

La legge armonica può essere definita come la modalità secondo la quale gli elementi si compongono o vengono composti. Individuando da un punto di vista ontologico i modi specifici attraverso cui l'armonia si realizza e interpretando alcuni passi chiave tratti prevalentemente dal *Fedone* di Platone, dimostrerò in questo articolo come nel confronto che Platone intrattiene con Eraclito emergano due tipi di legge: una legge immanente agli elementi stessi, ma instabile e tendente alla distruzione, e una legge trascendente che funge da orientamento per l'operare divino e umano. Tale legge trascendente si configura a sua volta in due modalità: come legge di un'armonia invisibile che deve essere ascoltata e riconosciuta e come legge positiva che deve essere imposta in seguito all'instabilità degli elementi incapaci di mantenere una data forma.

Tale assenza di permanenza crea disequilibrio, opposizione e separazione non solo a livello "materiale" ma anche a livello etico e politico. La legge trascendente posta da Platone si configura quindi come una critica a Eraclito dal punto di vista ontologico nonché dal punto di vista "operativo"; la legge dell'armonia eraclitea si identifica con il *polemos* degli elementi: essa è un'immanenza dinamica che si riflette nell'operare dell'uomo nel cosmo. La pratica medica è un chiaro esempio di ciò: il medico deve infatti, analizzando la natura e la composizione degli elementi del corpo, creare la giusta proporzione che conduce alla salute. In questo articolo vengono così analizzate di pari passo ontologie e prospettive "tecniche", sottolineando, da un punto di vista generale, la presa di distanza da Platone dalla *physis* presocratica in nome di un cosmo articolato su più piani e di un uomo tecnico tessitore di legami perduti.

Come si realizza il rapporto tra la legge e gli elementi? Come si configura l'esercizio di tale legge?

Per rispondere a queste domande analizzerò alcuni passi nei quali il confronto con Eraclito è esplicito, facendo così emergere il significato della mossa platonica.

2. Krasis e Armonia

In *Fedone* 86 b9 i termini *krasis* (mescolanza) e *harmonia* (armonia) vengono accostati. Le ricorrenze del termine *krasis* in Platone sono scarse (17), di contro alle numerose ricorrenze di *harmonia* (122), delle quali ben quarantaquattro appaiono nel *Fedone*.

Il contesto della discussione del concetto nel *Fedone* è particolare: Simmia, uno degli interlocutori di Socrate, sta esponendo la teoria pitagorica secondo la quale l'anima è *harmonia*.

La nostra anima risulta essere una fusione (*krasin*) e una sorta d'armonia (*harmonian*) di questi elementi [gli opposti].¹

Il medico pitagorico Alcmeone di Crotone connette questa teoria alla conservazione della salute come equilibrio tra gli elementi (significativamente elencati anche qualche linea prima nel passo del *Fedone* appena citato), utilizzando la parola *krasi* per indicare la commisurata mescolanza che evita la signoria di un elemento sull'altro:

Per Alcmeone, sarebbe conservativa della salute la pari dignità dei poteri: umido secco, freddo caldo, amaro dolce; mentre la signoria di uno tra essi sarebbe produttiva di malattia: distruttiva sarebbe infatti la signoria dell'uno sull'altro opposto. [...]. La salute sarebbe la commisurata miscela delle qualità.²

1. Platone, *Phaedo* 86 b9 in TAGLIAPIETRA 1994, 141-143. Il contesto (86 b5 sg) del passo estrapolato è importante per comprendere a che tipo di interlocutori e posizioni filosofiche si stava rivolgendo: "perché io penso, Socrate, che anche tu sappia che noi ci rappresentiamo l'anima come qualcosa del genere: dal momento che il nostro corpo si trova in uno stato di tensione interna, mantenendo la sua coesione grazie all'azione concorrente del caldo e del freddo, del secco e dell'umido, e di altre coppie di contrari dello stesso tipo, la nostra anima risulta essere una fusione e una sorta d'armonia di questi elementi, quando essi si combinano fra loro come si deve e in giusta proporzione". Cfr. anche Aristotele, *Pol.* 1340 b 18; *De Anima* I, 407b 27. Per approfondimenti, cfr. TAYLOR 1983; BERNHARDT 1971.

2. Alcmeone DK 4 in LAMI 1991, 259-261.

Socrate nel *Fedone* (94 a12-b2; 95 a4-5) confuta l'identificazione immanente di anima e armonia in nome di una pratica volta a ristabilire un ordine perduto, attraverso un'argomentazione basata sul riconoscimento dell'errore: se l'armonia fosse immanente all'anima bisognerebbe sostenere che tutte le anime sono buone. Come è allora possibile il vizio e l'errore?

Platone nel *Simposio* (185 e6-189 b2), affronta la medesima questione, chiamando in causa Eraclito:³

Ed è grande stranezza dire che l'armonia discordi o che risulti da elementi che si trovino tuttavia discordi. Ma forse voleva dire questo, che essa nasce, per opera della musica, da elementi che, prima discordi – l'acuto e il grave –, si sono in seguito accordati.⁴

E così nel *Fedone*,⁵ senza citare esplicitamente Eraclito, ma in maniera significativa per il nostro tema visto che Platone non sembra differenziare troppo, per quanto riguarda il concetto di armonia, i pitagorici ed Eraclito,⁶ affrontando il tema dell'immortalità dell'anima.

I passi platonici si riferiscono chiaramente al DK 51 di Eraclito:

Non comprendono come, discordando, con se stesso concordi: un'armonia causata da opposte tensioni, come quella dell'arco e della lira.⁷

In linea generale vorrei far notare come Platone tenda a evidenziare un processo temporale, orientato da una legge trascendente, grazie al quale elementi discordi diventano concordi, al contrario di Eraclito, per il quale l'armonia è immanente e processuale. La processualità eraclitea è diversa da quella platonica: essa è il movimento immanente agli elementi stessi che permette l'identificazione degli opposti. Armonia *palintonos*, ovvero tendenza unificante retrograda.⁸ La concordia eraclitea è espressa da Eraclito con *omologhein*; Platone, invece, riportando la tesi di Eraclito nel passo del *Simposio* citato, usa *synphertai*.

3. WARDY 2002; CANDIOTTO 2013; CANDIOTTO 2015a.

4. Platone, *Symposium* 187 a6-b2 in DIANO e SUSANETTI 1992, 95.

5. Platone, *Phaedo* 85 e sg. in TAGLIAPIETRA 1994, 141-143.

6. PETIT 1995.

7. DK 51 in FRONTEROTTA 2013, 53.

8. Alcuni interpreti, seguendo Ippolito, raccolgono *palintropos* in luogo di *palintonos*. Per una discussione in merito, cfr. FRONTEROTTA 2013, 55.

Lo slittamento linguistico è interessante da un punto di vista semantico e indica, ai miei occhi, una diversa ontologia di riferimento: *omologhein* indica un convergere dei *logoi*, una concordanza più che una identificazione; il *synpheretai* indica un processo di unificazione, un porre assieme (*syn+phero*) ciò che non sta assieme: gli elementi sono tenuti assieme da qualcos'altro (forma medio-passiva).⁹

In altri frammenti, però, troviamo lo stesso *synpheretai* attribuito a Eraclito (ad esempio nel DK 8), indicando così una generale sinonimia dei due termini per l'efesino. Tuttavia, per quanto riguarda la ricezione platonica, è interessante sottolineare come Platone interpreti Eraclito secondo il *synpheretai* e cioè secondo un processo che tiene assieme ciò che non sta assieme, e cioè gli opposti. A partire da questa particolare ricezione Platone è costretto a "trasformare" il detto eracliteo in una posizione accettabile per il principio di non contraddizione; per fare ciò istituisce un processo temporale orientato da una legge trascendente come il fattore che permette di mutare la natura degli elementi da discordi a concordi.

L'elemento temporale evidenziato da Platone fa quindi emergere la necessità di una tecnica che sia in grado di trasformare gli elementi in nome della legge dell'armonia. La trasformazione qualitativa avviene grazie a una trasformazione quantitativa.

Gli opposti da nemici *devono* diventare amici e per farlo *devono* cambiare la loro propria natura attraverso la ricerca di una proporzione, come giusta misura, che gli permetta di stare assieme. Attraverso un cambiamento quantitativo (creando cioè la giusta proporzione) il rapporto di contrasto tra gli elementi diventa armonico. Gli elementi stessi, grazie al cambiamento quantitativo, cambiano le loro qualità oppositive.

Questo processo non viene realizzato spontaneamente dagli elementi ma è indotto dalla tecnica armonizzante. Essa consiste nel creare un equilibrio dinamico che trasforma le forze da discordi a concordi, senza però eliminare una delle due ma trovando il giusto ritmo per poter godere del piacere che viene offerto dalla forza negativa se essa è in relazione con la positiva. Questa tecnica conduce alla moderazione e

9. Le discussioni tra i filologi su questo punto sono accese; rinvio sempre a FRONTEROTTA 2013, 54-55 per una trattazione sistematica della questione.

alla temperanza: non persegue la dittatura di un unico elemento considerato come positivo ma la giusta proporzione tra i diversi costituenti dell'universo, come la giusta proporzione tra acqua e vino per evitare l'ubriacatura.¹⁰

Platone, confrontandosi con Eraclito, individua l'equilibrio dinamico degli elementi, ma, diversamente da Eraclito, fa emergere la necessità della tecnica; essa non è intesa come quella pratica che fa diventare altro gli elementi e che realizza come risultato l'armonia, ma preesiste come legge trascendente che trova applicazione in una tecnica maieutica atta a fare apparire ciò che già c'era. La sua preesistenza è ciò che la rende non composta, ovvero non un risultato di una sintesi o fusione di elementi.

Tuttavia, mio caro ospite tebano, bisogna proprio che tu cambi idea se continui a credere che l'armonia sia una cosa composta e, inoltre, che l'anima sia una specie di armonia risultante dalla tensione delle parti del corpo. Infatti, credo proprio che neanche tu arriveresti ad ammettere che si possa sostenere la preesistenza dell'armonia, in quanto composto, rispetto agli elementi che dovrebbero costituirla.¹¹

3. Trascendenza della legge e presenza dell'invisibile

La legge dell'armonia platonica non si identifica con il movimento stesso degli elementi (come per Eraclito)¹² ma è qualcosa *oltre* ad essi pur essendo, in un certo senso, *in* essi. Il nesso tra l'*oltre* e l'*in* sottolinea concetti chiave della filosofia platonica, quali la "partecipazione" e il rapporto parti-tutto.¹³ Come pensare una presenza dell'armonia negli elementi senza che ci sia una loro identificazione?

Credi che l'armonia, come del resto, qualsiasi altro tipo di composto (*synthesei*), possa avere una natura diversa da quella dei suoi componenti?¹⁴

10. Platone, *Symposium* 176 c1-e3 in DIANO e SUSANETTI 1992, 71.

11. Platone, *Phaedo* 92 a6-b2 in TAGLIAPIETRA 1994, 159.

12. FRONTEROTTA 2013, 35.

13. Per una nuova proposta ermeneutica su questa *vexata quaestio*, che per molti versi è prossima allo sfondo di riferimento di questo articolo, rinvio a MIGLIORI 2013.

14. Platone, *Phaedo* 92 e4 in TAGLIAPIETRA 1994, 161.

Platone vuole sicuramente indicare l'esistenza di una legge ulteriore che possa agire da modello regolatore per la pratica; tuttavia vuole anche evidenziare l'importanza della natura degli elementi costituenti. Socrate, immediatamente dopo questo passo citato, sostiene infatti che l'armonia dipende dagli elementi che la costituiscono *e* dipende dal modo in cui viene accordata.

Le due leggi, quella dell'immanenza e quella della trascendenza, sembrano quindi essere poste da Platone come tra loro correlate. Una chiara esemplificazione è data dall'armonia musicale, nel seno di una risposta che si basa sul rapporto tra visibile e invisibile.

Torniamo al discorso di Erissimaco: il ritmo, che ha origine dal veloce e dal lento, prima discordi e poi concordi, si realizza grazie all'armonia numerica. Si istituisce così un legame tra l'armonia manifesta nel cosmo e l'armonia "invisibile". È infatti il numero,¹⁵ essere invisibile presente nel visibile, che all'interno della relazione proporzionale crea l'armonia.

L'armonia non è quindi il risultato della composizione ma è ciò che è già da sempre e che va, attraverso una pratica armonizzante, applicata agli elementi. Platone, pur inserendo l'armonia all'interno di un processo temporale, intende la legge armonica come qualcosa di precostituito e di antecedente la composizione a livello temporale; non è ciò essa un risultato della composizione. La pratica medico-demiurgica non è quindi qualcosa che crea dal nulla, ma si identifica con quell'agire che, orientato dalla legge, restaura una nascosta proporzione¹⁶ e che fa emergere dagli elementi, maieuticamente potremmo dire, l'armonia invisibile.

Vi è quindi una forma di immanenza dell'invisibile presso il sensibile; vi è anche una legge che tutela la purezza dell'armonia dalla distruzione (materiale: cfr. l'esempio della distruzione materiale della lira;¹⁷ etico-politica: cfr. il richiamo di Socrate al vizio e all'errore¹⁸).

15. È il numero, inteso come limite tra l'acuto e il grave, che permette una combinazione armonica. Cfr. Platone, *Philebus* 26 a3-5. Per un approfondimento sulla nozione matematica di misura in rapporto alla legge, cfr. BONTEMPI 2009.

16. REALE 1999.

17. Platone, *Phaedo* 85 e1-86 d4. in TAGLIAPIETRA 1994, 141-143.

18. Platone, *Phaedo* 93 c3-8 in TAGLIAPIETRA 1994, 163: «Ma allora, chi sostiene la tesi per cui l'anima è una specie di armonia che cosa potrà dire riguardo a queste entità, come la virtù e il vizio, che si trovano nell'anima? Dirà forse che si tratta di un'altra

Queste due forme devono per Platone collaborare per fare in modo che non si arrivi né a una mera identificazione della natura stessa degli elementi con l'armonia, né a un'idea di una legge trascendente che si giustappone a una materialità negativa. Immanentismo e separazione devono stare assieme in quella particolare forma di relazione che è la partecipazione.

Il richiamo all'armonia invisibile è presente, di nuovo, nel *Fedone*:

Si potrebbe fare lo stesso discorso a proposito dell'armonia musicale della lira e delle sue corde, perché l'armonia è qualcosa di invisibile, incorporeo, bellissimo e divino quando la lira è ben accordata.¹⁹

Ma anche in Eraclito:

Armonia invisibile (*aphanes*) è migliore di quella visibile.²⁰

La tecnica platonica si configura in questo senso come una pratica in grado di ascoltare ciò che è già presente e che va portato alla luce. La maieutica assume qui un significato ontologico e non solo procedurale. Essa non è solo il metodo usato da Socrate nel dialogo ma è ciò che esprime la presenza ontologica dell'invisibile e, al contempo, la pratica che da tale riconoscimento ne deriva. La pratica armonizzatrice è, a sua volta, segno dell'invisibile.

Il tema dell'ascolto è centrale anche in Eraclito.²¹ La posizione eraclitea e la posizione platonica, che da un punto di vista generale sono antitetiche, su questo aspetto sembrano convergere. Per Platone però è necessario essere orientati da una legge trascendente per essere in grado di ascoltare l'armonia invisibile.

È qui in questione il “luogo di residenza” dell'armonia invisibile che rievoca il tema della partecipazione già accennato prima. Per quanto riguarda Platone la questione è spinosa perché evoca con essa la questione del “luogo” delle idee (iperuranio) e del cosiddetto dualismo platonico.

armonia e di un'altra disarmonia? E non sosterrà, per giunta, che l'anima buona è stata, a sua volta, armonizzata, contenendo in se stessa, che è già “armonia”, un'altra armonia, mentre l'altra, quella che non ha subito questo processo di armonizzazione, è disarmonica nel senso che non ha, in sé, questa seconda specie di armonia?»

19. Platone, *Phaedo* 85 e4-6 in TAGLIAPIETRA 1994, 141.

20. DK 54 in FRONTEROTTA 2013, 59.

21. DK 50 in FRONTEROTTA 2013, 24.

Il sapiente sa che la natura è armonia visibile-conoscibile *e insieme* segno dell'invisibile; non confonde in uno la distinzione; non pecca di *hybris* pensando che la propria umana saggezza possa disvelare il "proprio" della natura. Ma può far-segno a "ciò" di cui la natura, nella sua manifesta armonia, è segno. Il sapiente non nasconde il nascondimento, né discorsivamente può conoscerlo, ma lo *ri-vela*, lo mostra appunto come tale, nel farne-segno, *semainein*.²²

Non potendo qui discutere approfonditamente queste tematiche²³ mi limito a evidenziare come per l'argomento oggetto dell'articolo sia sufficiente notare come sia per Platone, sia per Eraclito, l'armonia invisibile è immanente agli elementi stessi, con la debita precisazione che per Platone essa debba sussistere *anche* altrove.

4. Il soggetto della tecnica

Chi è il soggetto della pratica armonizzatrice? Gli elementi si armonizzano spontaneamente o vengono armonizzati?

Nel discorso di Erissimaco il soggetto è il medico e il musico, nel *Timeo* è il demiurgo, nel *Filebo* è il Bene, nella *Repubblica* è il dialettico.

La tecnica armonizzatrice non è attuata da ogni uomo, ma solo da quelli che conoscono la legge trascendente e che sono in grado di ascoltare l'armonia invisibile. È quindi necessario un orientamento a una vita virtuosa, esprimendosi con Socrate, o un assimilazione al divino, esprimendosi con Platone, per conoscere la giusta proporzione, ovvero la misura dei componenti nelle diverse mescolanze. Del resto, lo stesso Eraclito sottolineava l'ignoranza degli uomini che vivono incapaci di ascoltare il *Logos* (DK 19), e che, pur avendolo ascoltato, non sono in grado di comprenderlo (DK 1, DK 34, DK 17).

Timeo, riferendosi alla mescolanza dei colori dice:

Ma in che misura essi debbano essere presenti nella mescolanza (*to de oson metron osois*), anche se uno lo sapesse, non sarebbe ragionevole dirlo, giacché nessuno potrebbe suggerire in modo adeguato né una dimostrazione fondata sulla necessità né un ragionamento verosimile.²⁴

22. CACCIARI 2007, 14.

23. Per una discussione del tema cfr. CANDIOTTO 2015b.

24. Platone, *Timaeus* 68 b6-8 in FRONTEROTTA 2003, 341-343.

E motiva in questo modo:

Ma se qualcuno intendesse assumersi l'onere di esaminare queste cose ricorrendo ai dati di fatto, disconoscerebbe la differenza che sussiste fra la natura umana e quella divina, poiché la divinità sa e, allo stesso tempo, può convenientemente mescolare molte cose in una sola e di nuovo, da una che era, dividerla in una molteplicità, mentre nessuno degli uomini è capace di fare nessuna di queste due cose: non lo è adesso né lo sarà mai.²⁵

La pratica umana non deve quindi essere fuori misura, mossa dalla *hybris* di essere come Dio, ma deve farsi orientare dall'ascolto della legge celeste (per Platone) e del *Logos* (per Eraclito).

La pratica, autentico *metaxy* tra immanenza e trascendenza, tiene assieme le due leggi: il filosofo, che è l'essere più prossimo al divino, conosce le leggi della composizione-scomposizione (*Phaedro* 265 d sg, *Philebus* 15 c-d). La trascendenza platonica è mossa, a mio parere, da un profondo realismo etico e politico: le anime non sono (e non rimangono) tutte belle; serve esercizio; bisogna "condurre all'Accademia".²⁶ Le anime devono divenire filosofe e cioè prossime al divino che conosce le leggi della mescolanza espresse in termini matematici (cfr. *Timaeus* 35 a-b).

Platone, al contempo, sa che non tutte le anime sono pronte a diventare filosofe. La legge trascendente non si configura quindi solo come ascolto dell'armonia invisibile, ma anche come comando e imposizione.²⁷ La legge dell'armonia, da un punto di vista di correttezza ontologica ed epistemologica, si identifica quindi con l'ascolto dell'armonia invisibile mediato dal riconoscimento dell'esistenza di uno spazio ideale, ma, da un punto di vista di urgenza etica e politica, si configura anche nel dominio di coloro che sanno su coloro che non sanno e che non possono diventare sapienti. Vi è sì in Platone una fiducia nelle capacità umane di trasformazione, in nome di una educazione e politica atta a rendere gli uomini filosofi, ma, riconoscendo come Eraclito la dilagante ignoranza, Platone è costretto a pensare a una legge positiva.

25. Platone, *Timaeus* 68 d1-7 in FRONTEROTTA 2003, 343.

26. CANDIOTTO forthcoming.

27. Cfr. Platone, *Phaedo* 94 b7, 94 e4-5 in TAGLIAPIETRA 1994, 167-197.

Eraclito e Platone sono quindi accostabili nel riconoscimento dell'ignoranza: ciò che cambia è la loro strategia di intervento. Eraclito si affida alla saggezza immanente della *physis*, Platone pone la necessità di una legge trascendente che sia anche impositiva.

5. Conclusione

L'equilibrio di Eraclito è un equilibrio conflittuale, basato sul riconoscimento del *Logos*, saggezza interna agli elementi stessi; quello di Platone è proporzionale e trova nella tensione alla legge trascendente la composizione di una natura seconda, prodotta da una tecnica volta a ricomporre il disordine sopravvenuto. Il disordine è però possibile solo a partire da un ordine originario e invisibile che deve quindi essere tratto, maieuticamente, alla luce o, imposto, dal re filosofo o dalla Legge dello Stato.

Concludo sottolineando come la questione del rapporto tra immanenza e trascendenza sia centrale per evidenziare la portata della critica platonica a Eraclito, dipendendo essa dal significato assunto da *harmonia*. Platone, creando la legge trascendente ed evidenziando l'importanza della pratica armonizzatrice vuole proprio evitare l'esito eracliteo per il quale la legge armonica si identifica con l'equilibrio conflittuale. Pur convergendo nel *Logos*, gli elementi eraclitei acquisiscono la propria identità e determinatezza proprio nella conflittualità che li contrappone l'un l'altro.²⁸ In Eraclito *harmonizein* è il fare di *physis*. Ma *physis* è *polemos*. Quindi l'armonia si identifica con il conflitto.²⁹ Questo Platone non lo poteva proprio accettare.

Laura Candiotta

laura.candiotta@ed.ac.uk

Riferimenti bibliografici

ANTON, J. P. e A. PREUS 1983, *Essays in Ancient Greek Philosophy II*, Suny Press, Albany.

28. Sono quindi d'accordo con Fronterotta che fa emergere la distanza che sussiste tra Eraclito e Platone proprio su questo punto. Cfr. FRONTEROTTA 2013, 56.

29. Per un approfondimento in merito al concetto di *polemos* in Eraclito, cfr. EMLYN-JONES 1976 e O'BRIEN 1990.

- BERNHARDT, J. 1971, *Platon et le matérialisme ancien. La théorie de l'âme-harmonie dans la philosophie de Platon*, Payot, Paris.
- BONTEMPI, M. 2009, *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Vita e Pensiero, Milano.
- CACCIARI, M. 2007, «Filosofia e tragedia. Sulle tracce di Carlo Diano», in DIANO 2007, p. 9-28.
- CAMBIANO, G. 1991, *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma.
- 2013, «Platon et les rapports entre théorie et praxis dans la médecine hippocratique», in *Études platoniciennes*, 10.
- CANDIOTTO, L. 2013, «The concept of harmony (187 a-e) and its cosmological role in Eryximachus' discourse», in *Proceedings I. The International Plato Society, X Symposium Platonicum. The Symposium*, p. 194-200.
- 2015a, «Plato's cosmological medicine in the discourse of Eryximachus in the Symposium. The responsibility of a harmonic *techné*», in *Plato Journal*, 15, p. 81-93.
- (a cura di) 2015b, *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone. Prefazione di Giovanni Casertano*, Mimesis, Milano-Udine.
- forthcoming, «Condurre all'Accademia. L'educazione dei giovani nel Parmenide di Platone», in MARTINS e DO CÉU FIALHO forthcoming.
- CRAIK, E. M. 2001, «Plato and Medical Texts: Symposium 185c-193d», in *The Classical Quarterly*, 51, 1, p. 109-114.
- DIANO, C. 2007, *Il pensiero greco da Anassimandro agli stoici*, Bollati Boringhieri, Torino.
- DIANO, C. e D. SUSANETTI 1992, *Platone. Il Simposio*, Marsilio, Venezia.
- EMLYN-JONES, C. J. 1976, «Heraclitus and the Identity of Opposites», in *Phronesis*, 21, p. 89-114.
- FRONTEROTTA, F. 2003, *Platone. Timeo*, Bur Rizzoli, Milano.
- (a cura di) 2013, *Eraclito. I frammenti*, Bur Rizzoli, Milano.
- LAMI, A. (a cura di) 1991, *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Bur Rizzoli, Milano.
- MANSFELD, J. e L. M. DE RIJK (a cura di) 1975, *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C. J. de Voegel*, Van Gorcum, Assen.
- MARTINS, A. e M. DO CÉU FIALHO (a cura di) forthcoming, *Plato's Parmenides*, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- MCINTOSH-SNYDER, J. 1984, «The Harmonia of Bow and Lyre in Heraclitus fr. 51 DK», in *Phronesis*, 29, p. 91-95.
- MIGLIORI, M. 2013, *Il disordine ordinato. Vol. 1: Dialettica, metafisica e cosmologia*, Morcelliana, Brescia.
- O'BRIEN, D. 1990, «Héraclite et l'unité des opposés», in *Révue de métaphysique et de morale*, 95, 2, p. 147-171.

- PETIT, A. 1995, «Harmonie pythagoricienne, harmonie héraclitéenne», in *Revue de Philosophie Ancienne*, 13, p. 55-66.
- REALE, G. 1999, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- SCHAEFER, R. 1975, «Héraclite jugé par Platon», in MANSFELD e DE RIJK 1975, p. 9-15.
- SENZASANO, L. 1983, «Genesi e significato del concetto eracliteo di misura», in *Discorsi*, 3, p. 215-234.
- TAGLIAPIETRA, A. (a cura di) 1994, *Platone. Fedone*, Feltrinelli, Milano.
- TAYLOR, C. 1983, «The Argument in *Phaedo* Concerning the Thesis that the Soul is Harmony», in ANTON e PREUS 1983, p. 217-231.
- WARDY, R. 2002, «The unity of opposites in Plato's Symposium», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 23, p. 1-61.
- WUNENBURGER, J. J. 1976, «La dynamique Éraclitéenne des contraires et la naissance du mobilisme universel selon Platon», in *Les Études philosophiques*, 1, p. 29-47.