

ANIMA E LOGOS NEL COSMO DEI CONTRARI: ERACLITO

di Cintia Faraco

Lo scopo di queste pagine è un sondaggio di alcuni elementi o momenti del pensiero eracliteo, che costituiscono alcuni dei presupposti fondativi della πόλις (*polis*) greca, aggregato istituzionale fondato sulla sapienza di un Νόμος (*Nomos*). La Ψυχή (*psiche*) e il Λόγος (*logos*) eraclitei saranno qui presi in considerazione come elementi dell'idea di νόμος (*nomos*) che ispira il pensiero del primo filosofo che teorizzò il πόλεμος (*polemos*).

Nell'VIII secolo a.C. gli uomini omerici non sentono ancora l'anima come origine della loro forza¹, per questo motivo mostravano una spiccata tendenza a divinizzare il finito e a rivestire l'infinito di veli antropomorfici. La nozione di assoluto, il concetto di Infinito sono assenti in quel momento dal mondo greco, e perciò è possibile azzardare l'ipotesi che la filosofia dei presocratici sia elaborata su concetti di importazione.

Nuove dottrine potrebbero essere giunte nella penisola ellenica grazie ai navigatori fenici o ai sacerdoti egizi, ma è probabile che comunque non provenissero da essi, in quanto mancano elementi concreti di giustificazione e supporto a tale affermazione².

Per quanto concerne i filosofi anteriori al VI secolo a.C., nonostante la scarsità dei frammenti su cui effettuare una sicura valutazione del loro pensiero, questi hanno in comune con i Presocratici e con Eraclito, in particolare, un concetto chiave: la concezione dell'ente primo come unitario. Concetto in contrasto con il dualismo della cosmologia esiodea ed il politeismo della fede popolare³, ma affine a sensibilità orientali.

L'universo sensibile è ricondotto ad un unico ente divino che rimane di ordine sovrumano, ed è immanente e trascendente al tempo stesso. Così, se tale ente è presente nelle forme naturali, o meglio ancora, ogni cosa è radicata in esso, sarà allo stesso modo sostenibile come esistente pure nell'uomo e nella parte più nobile di esso: l'anima.

All'origine dell'universo vi è sempre un essere unico, eterno, infinito: l'anima stessa del mondo. L'origine delle cose è connesso al molteplice che si produce nell'universo;

¹ B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1951, pag. 47, così come viene riportato in A. SOMIGLIANA, *Monismo indiano e monismo greco nei frammenti di Eraclito*, Padova 1961, pag. 6

² A. SOMIGLIANA, *op. cit.*, pag. 8

³ A. SOMIGLIANA, *op. cit.*, pag. 14

modificazione solo apparente, perché l'essere in sé è immutabile ed ogni sostanza contiene e esprime in sé il tutto. Anche negli antichi testi sacri indiani si ripete, a tal proposito, la medesima idea: la presenza dell'uno nel tutto, dell'infinito nel finito⁴, con ciò avvalorando l'ipotesi dell'esistenza di influssi orientali. Del resto, intorno alla questione dei rapporti culturali tra Greci ed Orientali si è riaperto un nuovo dibattito più di recente, a causa delle numerose scoperte archeologiche e degli studi ad esse conseguenti. Storicamente, i Greci stessi furono notoriamente ben disposti ad attribuire ai popoli orientali – gli unici, peraltro, la cui civiltà fosse a loro anteriore – una parte dello sviluppo della loro filosofia⁵. Che la filosofia greca, nella sua interezza, traesse origine dall'Oriente, è stato sostenuto, la prima volta, non da Greci, bensì da orientali. Ebrei della scuola alessandrina, per esempio, formati nella cultura greca, cercarono, per queste vie, di spiegare la pretesa concordanza delle loro scritture sacre con le dottrine degli Elleni, in modo conforme al loro orientamento ed interesse, ed allo stesso modo fecero i sacerdoti egiziani, sotto i Tolomei. Per questo motivo, dal sorgere del neopitagorismo in poi, si diffuse, specialmente in Alessandria, la credenza che i più importanti fra gli antichi filosofi avessero attinto a piene mani dall'insegnamento dei sacerdoti e dei sapienti soprattutto egiziani e caldei; tale opinione divenne nei secoli successivi sempre più generale, e i neoplatonici, in particolare, la spinsero fino alle estreme conseguenze, finendo così per sostenere che i "Filosofi" non erano altro che propagandatori del pensiero del vicino oriente⁶.

Un certo influsso delle concezioni orientali sulla filosofia greca può ovviamente ammettersi, se già solo si volesse considerare che erano comuni agli altri popoli Aarii; tuttavia il punto focale è la necessità di fare appello, da un lato, alle dichiarazioni degli antichi, dall'altro, all'intima affinità, reale o presunta, tra dottrine greche e civiltà precedenti⁷.

Si è pensato di poter ottenere un tale risultato, per via proprio di queste citate affinità, attraverso due autori che si mossero in tal senso: V. Gladisch⁸ e G. Roth⁹. Ma, mentre Gladisch trova necessario evidenziare che, nei più importanti fra i sistemi

⁴ A. SOMIGLIANA, *op. cit.*, pag. 11

⁵ E. ZELLER, *La filosofia dei Greci*, Firenze 1986, pag. 38

⁶ E. ZELLER, *op. cit.*, pag. 41

⁷ E. ZELLER, *La filosofia dei Greci*, *op. cit.*, pag. 45 ; L'opinione dello Zeller è comunque estremamente negativa in merito, la sua opera è infatti tesa alla dimostrazione di una razionale impossibilità di collegamento tra le due realtà

⁸ Cfr V. GLADISCH, *Anaxagoras und die Israeliten*, così come riportato da ZELLER, *op. cit.*, pag. 49

⁹ Cfr G. ROTH, *Loc. Cit.*, pag. 50 e segg. così come riportato da ZELLER, *op. cit.*, pag. 54

presocratici, la concezione del mondo sia riproduzione di quelle dei cinque principali mondi dell'oriente, Roth, invece, spiega in maniera non meno precisa che la più antica speculazione greca proviene da dottrine religiose egiziane¹⁰, e che il pensiero greco si fa libero da questi influssi, per la prima volta, solo con Aristotele.

Non mancano però altri studi che, sulla base di un esame dei fatti storici, invitano a non associarsi né all'una né all'altra teoria, giacché la corrispondenza tra sistemi presocratici e mondi orientali potrebbe essere tranquillamente il frutto di una connessione esteriore e spontanea, data dalla sollecitazione universalistica del pensiero greco. Se invece si potesse dar ragione ai due autori succitati, si dovrebbe riscontrare in qualche modo una connessione storica oggettiva fra detti sistemi¹¹, che finora non è stata dimostrata. Quindi, al di là della mancanza di prove storiche dell'origine orientale della filosofia greca, v'è nel carattere generale della stessa, un'altra prova contro tale origine. Tutto si sviluppa in modo naturale in ambito greco, i sistemi che vengono sviluppati sono stati spiegati, a buon diritto, con le condizioni della cultura indigena e dei loro orizzonti spirituali. Gli stessi pitagorici ed Empedocle hanno attinto dai misteri egizi solo elementi tali che non sono in nessun stretto legame con il loro tentativo di una spiegazione scientifica della natura; la dottrina pitagorica dei numeri, infatti, non ha essenza mitologica, bensì reale, al contrario non si può dire che dei poli asiatici si possa dimostrare storicamente l'esistenza di una scienza filosofica¹².

Per l'uomo greco, la filosofia non è solo vuoto ragionamento, ma piuttosto poesia, è "fare miti", altissima musica¹³. Se, infatti, un filosofo afferma che le cose del mondo sensibile non sono, ma sembrano - e si tratta proprio di Eraclito - questa affermazione

¹⁰ E. ZELLER, *op. cit.*, pag. 50

¹¹ E. ZELLER, *op. cit.*, pag. 50 - 53

¹² E. ZELLER, *op. cit.*, pag. 57 - 63. Questa confutazione è stata decisiva per diversi decenni, finché la tesi orientalistica è tornata in auge, assumendo come necessario il dover partire da un carattere più limitato e prudente. Anche se il collegamento diretto è improponibile per l'intera filosofia greca -del resto non è questo il luogo adatto a tale approfondimento- è sempre possibile dimostrare che singole personalità siano state presumibilmente in contatto con realtà tali, che li abbiano verosimilmente influenzati. Vi è da aggiungere che anche il collegamento indiretto tra i due pensieri basta ad affermare l'universalità della realtà umana, la quale non è messa in discussione. Sta di fatto che i pensatori greci di questo periodo -e non solo- esprimono delle teorie che si trovano anche in India, e ciò potrebbe indicare solo una concordanza di pensiero, ma ciò che più fa pensare è la circostanza che vengono usate espressioni tipiche pure del linguaggio indiano, come "l'accendere nella notte un lume a se stessi" dello stesso Eraclito, o come "cercare l'anima con l'anima", di Platone, o come ancora il τὴν ἑστί dei Pitagorici. Ebbene, i capisaldi delle antiche dottrine indiane sono così collegati l'uno all'altro da un'interdipendenza logica che la presenza di uno di essi richiama necessariamente gli altri e questi sembrano coincidere con i punti di vista su cui è imperniato il pensiero greco ai suoi inizi, ma vi è, in esso, qualcosa di assolutamente nuovo e di non facilmente qualificabile, che manca alla speculazione orientale e che la trasforma in materia viva.

¹³ A. SOMIGLIANA, *Monismo indiano e monismo greco nei frammenti di Eraclito*, Padova 1961, *op. cit.*, pag. 26

trova necessariamente la sua base nell'unità dei contrari, nell'identità dell'anima universale e di quella individuale, del Samsâra e in tutti gli elementi che caratterizzano l'antica dottrina, i quali per la loro stessa natura, non potevano essere concepiti isolatamente nel pensiero di un filosofo, in quanto sarebbe mancata loro la ragione stessa di essere¹⁴.

La chiave del mistero, in questo modo, finirà poi per ruotare intorno al γνῶθι σεαυτόν¹⁵ (*gnòti seautòn*), proprio in merito alla concezione dell'Essere, del resto i filosofi greci sono soliti esprimere con il nome di Sapienza la conoscenza dell'Ente metafisico, e quando parlano, invece, di ignoranza alludono per lo più alla mancata comprensione dei rapporti che legano il finito all'infinito, l'umano con il divino, il tempo all'eternità. Infatti Eraclito dirà che il pensare è la più grande virtù e la sapienza è agire secondo natura; dando ascolto alla sapienza così intesa, quindi, Natura ha in realtà valore di anima universale.

Il termine φύσις (*fiùsis*) finisce infatti per inglobare il valore di anima universale, di essere, di quell'essere che è eterno, assoluto, infinito ed uno. Esso, come insegnano le Upanishad e i Brahmana, non nasce e non diviene, perché ogni cambiamento appartiene al mondo dei fenomeni, è la sostanza continua, identica a se stessa, attraverso le sue manifestazioni apparenti¹⁶.

Un punto determinante è la comprensione del rapporto tra essere e non essere, dove l'essere di Parmenide è la sostanza in assoluto¹⁷ e il non essere, inafferrabile ai sensi e al pensiero, semplicemente non è. In realtà se si considera che l'Essere è l'assoluto, ma è anche il pensiero, e il Non Essere sta ad indicare il molteplice sensibile, le cose del mondo fenomenico, che non sono, ma incessantemente divengono, la visione di Parmenide ci apre una via per comprendere Eraclito, per il quale l'Essere è ciò che diviene il Non Essere, rientrando così nella dinamica degli opposti

I due diversi sistemi filosofici¹⁸ sono riconducibili ad una concezione comune: la divinità insegna al poeta, al filosofo, all'uomo che, per passare dall'apparenza alla verità, dal relativo all'assoluto, l'uomo non può servirsi di occhi che non vedono, perché solo il

¹⁴ A. SOMIGLIANA, *op. cit.*, nota 87 pag. 37 e 38

¹⁵ A. SOMIGLIANA, *Monismo indiano e monismo greco nei frammenti di Eraclito*, Padova 1961, *op. cit.*, pag. 17

¹⁶ A. SOMIGLIANA, *op. cit.*, pag. 38

¹⁷ A. SOMIGLIANA, *op. cit.*, pag. 22 che riporta il pensiero di P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, Parigi 1930, pag. 229

¹⁸ C'è da tener presente che il motto, di cui parla l'oscuro, riguarda il mondo sensibile e che l'immobilità, su cui insiste Parmenide, si riferisce all'Uno.

contingente è visibile, mentre ciò che è reale, l'essere, supera i sensi. Sarà in questa direzione che si dischiuderà il mondo intelligibile di Platone.

Quello ora tratteggiato è solo uno sfondo che dà risalto al pensiero di Eraclito che accenna all'insufficienza dei sensi a raggiungere l'imponderabile¹⁹; per lui come per Parmenide attraverso il pensiero si deve prendere coscienza del vero e solo immedesimandosi in esso si raggiunge l'unità di pensiero e anima, cosicché, a sua volta, anima e θεῖον (*theiòn*) sono già la medesima cosa.

Tale visione delle cose può ulteriormente chiarirsi attraverso altre affermazioni di Eraclito: l'esistenza di un λόγος (*logos*) ed il dover ascoltare soltanto il λόγος (*logos*) che si esprime attraverso le parole, i gesti dell'uomo, sacerdote, filosofo. Infatti sono diverse le manifestazioni intellettuali di ciascuno, frutto dell'individualizzazione e dell'inganno dei sensi, che portano a vedere l'apparenza e non la verità delle cose, e queste, venendo scambiate con il pensiero, conducono all'errore²⁰.

Gli oscuri frammenti di Eraclito hanno dei punti di gravità su cui ruota, si articola e promana il pensiero del filosofo, che intendo ritrovare nell'anima, nel λόγος (*logos*), nel divenire e infine nell'immagine della morte²¹. Qui di seguito affronterò questi temi mettendone in rilievo soprattutto le loro interazioni.

1. *Il λόγος (logos) eracliteo e sue interazioni* - Sondare su tali concetti eraclitei significa certamente misurarsi, anche e soprattutto, col mondo parmenideo, perno del futuro sviluppo della filosofia, e con il superamento del mondo sacrale. È in questa direzione che va affrontata in prima istanza il pensiero di Eraclito e il mondo noetico che egli esprime. Com'è noto, per Parmenide è necessario accettare la verità dell'essere riconoscendo anche la via dell'apparenza, con la consapevolezza che la seconda delle due strade – quella della δόξα (*dòxa*)– deve essere superata per andare oltre. Il fine è arrivare alla verità, che non ha sede nell'aspetto più esterno delle cose, ma è in un'unità superiore al molteplice. Anche Eraclito è alla ricerca di qualcosa di essenziale e si muove cercando la riunione dell'essere con l'apparire, non la loro divisione.

¹⁹ A. SOMIGLIANA, *op. cit.*, pag. 23

²⁰ A. SOMIGLIANA, *op. cit.*, pag. 24 questa è la spiegazione dell'esistenza del δαίμων

²¹ A proposito della morte vi è da sottolineare la necessità di capire se Eraclito ne subisse la paura o, se al contrario, la vivesse come idea di recupero ed esorcizzazione della vera vita.

Eraclito, è stato più volte sottolineato, si esprime come un oracolo iniziatico ed è perciò detto l'oscuro. Tali caratteri di sacerdotalità sono riscontrabili anche in Pitagora, del resto, accanto alla canonica contrapposizione, alcuni studiosi hanno rilevato punti di contatto tra la dottrina eraclitea e quella pitagorica ed è stato scritto, tra l'altro, che "se Eraclito critica acerbamente Pitagora, ciò non esclude affatto che lo ammiri e lo utilizzi"²². Pitagora, pur nel suo spirito iniziatico, si mostra realista, guarda alla manifestazione del mondo: il suo mondo, in sostanza, è la manifestazione della divinità. Il numero, per lui principio del tutto, non è al di fuori della realtà, bensì al suo interno²³, e al tempo stesso è il modo per esprimere la manifestazione della divinità che è nel mondo. Tale manifestazione divina per Eraclito è invece l'anima, come essenza dell'universalità ed essenza specifica della razionalità²⁴.

Il pensiero eracliteo è dominato da una dialettica viva, che non classifica, né cristallizza le cose, ma le vuole conoscere, in quanto costituite secondo una specifica struttura, che ne esprime la legge e che è legge di vita, ritmo del λόγος (*logos*). Nulla può essere accettato acriticamente, di tutto c'è bisogno di rendersi conto a fondo²⁵. Il cercare è doloroso e, spesso, approda a risultati minimi di fronte agli sforzi sostenuti, ciononostante anche quel poco basta a giustificare la ricerca.

Si può dire che l'obiettivo finale sia la ricerca stessa, o meglio la consapevolezza del λόγος (*logos*)? Meglio ancora un'autoconsapevolezza del λόγος (*logos*)? Certo è, comunque, che il punto di partenza della ricerca è anche il suo punto di arrivo.

Il rapporto tra parlanti e λόγος (*logos*) comune è molto più stretto di quello esistente tra leggi particolari e legge divina: infatti le leggi particolari poggiano sulla legge divina, dalla quale ripetono la loro validità e valgono per determinati cittadini, quelli cioè per i quali sono state emanate, mentre chi vuole parlare con la piena intelligenza delle cose, a qualunque πόλις (*polis*) appartenga, deve attenersi al λόγος (*logos*) comune²⁶. Proprio perché comune, tale λόγος (*logos*) esorbita dalla ristretta cerchia di questo o di quel nucleo di pensanti e parlanti. Fonda la realtà e, cioè, le cose che le parole umane esprimono. È questo il λόγος (*logos*) oggetto del νοῦς (*nous*) umano; qualcosa di più complesso delle

²² C. MAZZANTINI, *Eraclito*, 1945, pag. 104 così come è riportato in A. SOMIGLIANA, *Monismo indiano e monismo greco nei frammenti di Eraclito*, Padova 1961, *op. cit.*, pag. 37

²³ Non si concepisce, infatti, il nulla, per questo motivo anche in matematica si ignora completamente lo zero

²⁴ Qui Eraclito anticipa concetti che saranno sviluppati da Socrate.

²⁵ R. LAURENTI, *Eraclito*, Laterza, Roma - Firenze, 1974, pag. 76; E' il ripetersi continuo di quella πείρα, conoscenza, che, in sostanza, è il momento indispensabile della vita dell'uomo in quanto premessa di ogni azione e discorso.

²⁶ R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 60

cose particolari anche se nelle cose particolari insiste. C'è, infatti, una sola via per pensare: il riportarsi al λόγος (*logos*) che è comune²⁷.

Ed è il λόγος (*logos*) in quanto tale che porta all'Uno, principio e fine della conoscenza. Il λόγος (*logos*) eracliteo si esplica come tempo, dio, giustizia, ed è evidente che l'espressione eraclitea 'Εν (*En*) si riferisce a questo tutto, al principio da cui ogni cosa proviene ed in cui ogni cosa finisce²⁸.

Il pensiero dell'uno-molteplice è una delle pietre angolari della speculazione eraclitea, accanto a tale pensiero è bene richiamare alla mente un frammento di Epicarmo, per cui "tu ed io altri eravamo ieri e altri adesso, e poi ancora e non mai gli stessi, secondo questo λόγος (*logos*)"²⁹: la legge del continuo divenire. In questo modo di essere vi è tutta l'estensione mutevole del λόγος (*logos*): ogni cosa si riconosce grazie alla parola e secondo essa si produce. La parola particolare degli uomini è intelligente e, dunque, è vero λόγος (*logos*) soltanto quando si riporta al comune e cioè al λόγος (*logos*) comune. Parola particolare e parola universale stanno in stretto contatto in Eraclito. Solo la coalescenza dei significati logico, ontologico e linguistico può spiegare perché il filosofo denomini allo stesso modo il pensare e il parlare dell'uomo da una parte, e la voce della realtà dall'altra³⁰.

La verità è che lo stesso Eraclito aveva, senza saperlo, instaurato il regno dello spirito. Proprio i φυσικοί (*fiusicòì*) creano la natura metafisica, un mondo conforme al loro genio. Uniti inscindibilmente al mondo, portano congenito anche il germe del dissidio tra spirito e mondo, cosicché non può dirsi che in loro non ci sia ancora dualismo, come anche l'esatto contrario. È da queste concezioni che lo spirito greco trarrà maturità e pienezza della vita, fino ad espandersi esuberante in una moltitudine di potenti

²⁷ R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 60 - 61

²⁸ Fu rilevato, riguardo all' 'έν (*en*), che si tratta di un principio centrale, verso il quale convergono le dimostrazioni dell'eternità, uniformità e limitazioni dell'essere. In Parmenide sembra sia formulato una sola volta, mentre nel Parmenide di Platone la tesi dell'Uno è considerata come la tesi di Parmenide. Non pare tuttavia che Parmenide dimostri esplicitamente che l'essere sia uno. Tuttavia nella determinazione del concetto per ciascuna cosa, l'essenza dell'essere in tutte le cose sarà una e la medesima come quella di animale fra gli animali. Come se tutte le cose reali fossero belle e non fosse possibile concepire nulla che non sia tale; per altro il bello non sarebbe certamente unico ma molteplice, in questo modo anche tutte le cose esisteranno ma non univocamente. Eppure nel dominio della verità di Parmenide si può tanto parlare di un oggetto sostanziale, l'Esistente, quanto dire del Tutto e dell'Ovunque in linea assoluta solo un "c'è"; e queste vie sono procedimenti che si devono seguire nella ricerca della verità e tali processi sono razionali e verbali insieme (M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, Firenze 1958, Introduzione pag. XXXI - XXXV a proposito di Eudemo nella sua *Fisica* e pag. LXXXII).

²⁹ R. LAURENTI, *Eraclito*, Laterza, Roma - Firenze, 1974, *op. cit.*, pag. 63 - 64; si tratterebbe del fr. 23 B 2

³⁰ R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 62

individualità, di cui ciascuna è misura di se stessa, perché ha in sé la misura di tutte le cose.

Eraclito esprime un'adeguazione perfetta tra l'individuo e il mondo senza che l'uno assorba l'altro, né con l'altro contrasti, ma nel diverso piuttosto si riconosca³¹. È in questa atmosfera di contrasti che si sente la spinta all'unità, all'organicità, all'assolutezza, all'universalità. Unicità ed unità della divinità, sintesi suprema del tutto si esprimono anche attraverso la sensibilità dell'unicità e dell'unità dell'individuo che vive nelle opposizioni del λόγος (*logos*).

Eraclito, ciononostante, si può considerare il meno sistematico tra i pensatori presocratici. Solito ad esprimersi in maniera oscura ed incompleta, era, in mezzo agli uomini, un distaccato e un solitario. Si allontanò, relativamente presto, dal consorzio umano e scelse le montagne isolate, dove trovò rifugio all'ombra del tempio di Artemide, tempio unico, che fondeva la più antica cultura presente in quei luoghi con le divinità greche. Eraclito preferì, in questo modo, un tempio che rappresentava il passato e la fede dei padri e che, presumibilmente fu punto strategico di contatti con il mondo asiatico³².

Eraclito non è uomo di compromesso, il favore non lo piega e il disprezzo non lo irrita. Come tutti gli ingegni aforistici e paradossali, Eraclito è portato al frammento, all'immagine, all'intuizione afferrata al volo e fissata con uno spillo alla verità eterna. È consapevole di essere violento, ma la sua deve interpretarsi come violenza di giustizia, in quanto provocata dall'idea offesa, non da personali rancori³³.

Due intuizioni pregnanti stanno alla base della teoria eraclitea: il fluire delle cose e la stabilità del λόγος (*logos*), l'eterno mutamento degli esseri insieme all'immutabilità eterna della legge cosmica. Non c'è legge che non sia legge di mutamento, che, a sua volta, non sia conforme a legge. Cogliere questo nesso è essenziale per la comprensione del pensiero eracliteo e spiega le incomprensioni che su esso ci furono.

Eraclito apparve per questo motivo un pericolo che minava le basi stesse della stabilità dei costumi, rappresentava quella concezione di una vertiginosa fuga delle cose. Ci si può così richiamare ad una suggestione dell'architettura greca. I templi che, ad uno sguardo

³¹ M. CARDINI, *Eraclito, Frammenti e Testimonianze*, pag. 8

³² L'affermazione non è priva di prove visto che secondo le più autorevoli fonti di mitologia affermano che in Efeso il tempio della dea Artemide andava a fondersi con quella che era una più risalente cultura prettamente asiatica di una dea della fertilità. Potrebbe allora azzardarsi che Eraclito avesse trovato proprio nel suo attaccamento alle origini della sua terra questo collegamento con le tradizioni ed il pensiero più propriamente asiatico.

³³ M. CARDINI, *op. cit.*, pag. 21

superficiale e di insieme, appaiono costruiti con perfette linee prospettiche, nella realtà non lo sono, perché sono prive dell'effetto binario di fuga ed unione dei due lati verso l'infinito. L'occhio è ingannato da una curvatura dei lati che sottrae dalla sensazione di un'apertura verso l'infinito, concentrandone l'immagine in uno spazio ben definito. Questa struttura è stata vista come simbolo dello spazio della ricerca e del pensiero dei filosofi greci, sempre ossessionati dall'indeterminatezza e delle dimensioni puramente iletiche. Eraclito esercita allora tale controllo attraverso un λόγος (*logos*) dinamico, che si può cogliere come una sintesi e una gerarchia fondata su principî dinamici. Più precisamente il caos delle cose è disciplinato con un doppio processo sintetico e gerarchico, si unifica nel λόγος (*logos*) e si sottopone a quest'ultimo. Non c'è unità che non sia unità degli opposti. Così come non ci sono opposti che non possano insieme formare un'unità, per una misteriosa forza di attrazione che li lega e li precipita l'un verso l'altro.

Λόγος (*logos*) ed Eterno flusso sono due colonne, tenute insieme dall'arco "Legge dei contrari". Così prima di ogni cosa, il flusso eterno è rappresentato dalla classica immagine del fiume che è, nella sua plastica evidenza, anche la più familiare. Le cose mutano esattamente come le acque del fiume, scorrendo, sono sempre diverse³⁴.

Tutto si trasforma e fluisce incessantemente e l'uomo, che è immerso nel divenire, non si riesce a bagnare due volte nella stessa acqua. L'Efesio si basa sulla molteplicità e sul fluire del mondo fenomenico per contrapporvi l'unità e l'eternità dell'Ente da cui il molteplice proviene ed in cui si risolve. Questo eterno fluire e continuo tramutarsi è un'immagine molto usata anche da chi, come Parmenide voleva annullarne il movimento. L'Eleatico, infatti, propone l'immagine mitica di Ωκεανός (*Okeanòs*), e ne sublima il fluire calmo e uguale, facendolo apparire sempre e dovunque identico in tutta la sua estensione³⁵.

Ma è Eraclito il primo a trascendere la pura concezione materiale del movimento con la dottrina dell'eterno flusso. La sua intima natura di poeta lo conduce a lasciare al mito quella verità che riesce solo ad intuire. Il moto e il mutamento eterni suppongono

³⁴ DK fr. 22 B 91, B 12

³⁵ Questo, in quanto, il fluire si compie in sé, entro i suoi limiti. Entro, cioè, i limiti che Oceano stesso si costituisce nella sua forma circolare, che lo vincolano al suo posto, annullandone pertanto il movimento. Oceano è una totalità senza fine, né genesi, completamente uguale ed immobile, anche se, nei suoi immensi vincoli ed ha una forma circolare. Ma la forma circolare, per Parmenide lo hanno anche le porte del Giorno e della Notte, che in realtà non sono due, ma una sola poiché si trovano nello stesso punto; geneticamente sono una sola porta, l'Eleatico, nell'attraversarle, raggiunge la via che conduce lì dove il giorno e la notte si fondono nell'unità di un'unica porta, cioè dove lo spazio e il tempo sono negati. Cfr M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, pag. LXXIII - LXXIV

l'identico e il permanente. Le acque, infatti, scorrono, eppure restano sempre le stesse, anche se cambia l'apparenza esterna, permane fissa la loro essenza. Mutamento o fluire della materia restando identica la forma, o mutare della forma nell'identità della materia, è così che la permanenza non è più flusso, ma λόγος (*logos*).

Ogni cosa contiene in sé l'opposto, e, a sua volta, con esso forma un'identità superiore³⁶. Tavole degli opposti esistevano già prima di Eraclito, ma la sua novità è nel sostituire all'opposizione estrinseca, meccanica e statica, quella intrinseca e dinamica.

I termini sono in un divenire continuo e, alla stessa maniera è il loro rapporto. Si tratta di cose che si oppongono di continuo, se lo si volesse dire alla maniera aristotelica, allora, le cose traducono in atto una potenzialità insita in loro stesse.

L'opposizione è in mutamento, o meglio, in movimento, ciò richiama alla mente concetti già presenti nel *Tao-tê-ching*, infatti, la sua identità dei contrari è obiettiva, concreta e reale, ma Eraclito non si accorge dello spirito, pur sapendo usarne al meglio tutte le armi.

I contrari si attirano, si cercano per formare un'unità superiore. Questa attrazione è una virtù coesenziale alle cose, indissolubile come nesso e costante come rapporto. Ma anche questa virtù "simpatica" non è neppure essa stessa univoca; infatti l'altra metà è l'antipatia, la lotta, il dissidio. I due termini sono costretti ad attirarsi, respingersi, si precipitano l'uno verso l'altro con un amore che è odio, unificandosi scambievolmente, si uccidono e si amano³⁷.

Così la lotta e la guerra diventano legittime e necessarie, assurgendo a principi cosmici, condizioni indispensabili di vita, perché la lotta si struttura sulle opposizioni e quindi è movimento, e solo nel movimento c'è vita, ma la legge dei contrari è anche la vicenda dei contrari. La guerra, presenza naturale e necessaria, si confonde con la vita comune del gruppo, come si esprime anche nelle strutture della Città³⁸.

Il combattimento è il padre di tutte le cose, di tutte il re: "πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς (...)" (*pòlemos pànton men patér esti, pànton dè basilèus*)³⁹. Tale concetto è imperante e comune a quasi tutti i pensatori, già da prima di Eraclito e fino

³⁶ M. CARDINI, *Eraclito, Frammenti e Testimonianze*, op. cit., pag. 30 - 31

³⁷ M. CARDINI, op. cit., pag. 27

³⁸ I Greci stessi giunsero a celebrare le virtù della contesa, di Ἔρις (*Eris*), che, in Omero, è sorella di Ares e ad identificarla con Δίκη (*Dike*) proprio con Eraclito³⁸, a lodarla come promotrice di esperienze spirituali positive, ossia, come colei che, attraverso gelosia, astio e invidia, spinge all'azione, anzi, ad essere più precisi, è promotrice dell'azione.

³⁹ DK fr. B 53

ad oltre a Platone. Permette di ritenere che la vita si rinnovi continuamente nel gioco dei contrari e si ripeta, nel tempo, attraverso i cicli cosmici. La giustizia, cui si deve credere in quanto verità vivente e pulsante, sembra talvolta deludere, ma trova la sua affermazione nel tempo, quel tempo che -per Eraclito, ma non solo- porta tutte le cose⁴⁰. Δίκη (*Dike*) è colei che fissa violentemente la realtà e la finitezza dell'essere⁴¹.

Ministra del Λόγος (*logos*), come Legge etica, è appunto Δίκη (*Dike*), che appare sotto forma di una Erinni. È Δίκη (*Dike*) che colpisce i tessitori di inganni e tutti coloro che sono empi. È sempre Δίκη (*Dike*) che afferma che bisogna spegnere la collera più che un incendio, che non si deve mai giudicare con leggerezza e che bisogna dire la verità e operare secondo natura.

Correlato politico giuridico di Δίκη (*Dike*), e pertanto del Λόγος (*logos*), sono le leggi della πόλις (*polis*), armi e mura di essa – derivazioni umane dell'unica legge divina – per le quali il popolo deve combattere più che per le sue mura, dice Eraclito. Così la guerra per la difesa della legge e per l'attuazione del diritto, rientra nella legge. La legge, dal canto suo, è legge di cose in perpetuo movimento e perciò mutevole anch'essa, mentre ciò che permane, è la sua absolutezza come imperativo e sanzione.

La legge dei contrari, da una parte, partecipa delle cose essendo legge delle cose, dall'altra, in quanto legge partecipa del λόγος (*logos*). Quest'ultimo è parola, ed ha la definitività di tutte le parole pronunciate, ma è anche legge, è regola e ordine cosmico ed ha l'armonia dell'universo. È visione intellettuale ed ha la calma dominatrice di certi sguardi dall'alto⁴².

La parola, concettuale e mediata, si insinua impalpabile, rende il vero con il reale, è pari alla cosa, in quanto ha la stessa esistenza e potenza della cosa. Non va dimenticato che ci si trova in una fase storica in cui si assiste alla scissione della parola dalla cosa, dalla realtà che rappresenta, con questo acquisendo maggiori capacità di ingannare, oltre

⁴⁰ A. SOMIGLIANA, *Monismo indiano e monismo greco nei frammenti di Eraclito*, Padova 1961, *op. cit.*, pag. 58 – 59 cfr ERACLITO fr. 8

⁴¹ E' necessario, comunque, ricordarsi che già Anassimandro aveva affermato che Δίκη (*Dike*) rappresentava una compensazione nel corso dei fatti, secondo piuttosto una legge di causalità e determinata da un divenire ciclico, mentre per Parmenide è essa stessa immobile e determinata, perché punisce ogni precisazione che distruggerebbe l'essere. Cfr M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, pag. LXXVI. Ma andrebbe ricordato ancora più Solone, per il quale lo scorrere lento del tempo permette negli uomini la dimenticanza dei loro errori, delle loro scelleratezze, cosicché la punizione degli stessi avvenga senza alcun preavviso. Questa lentezza rende imperscrutabile il volere divino; divino che viene sopravanzato da un altro concetto fondamentale, il Νόμος (*Nomos*), di cui gli dei ne sono l'espressione. Quasi che il Νόμος (*Nomos*) sia un dio al di sopra degli stessi dei.

⁴² M. CARDINI, *Eraclito, Frammenti e Testimonianze*, *op. cit.*, pag. 39

che di rappresentare ciò che altrimenti non potrebbe essere in alcun modo espresso. È difficile da un'analisi dei frammenti eraclitei notare che il filosofo abbia preso coscienza o netta percezione di questo fenomeno, che non rientra nel suo campo di osservazione; per questo motivo non si addiceva ad Eraclito scrivere un poema. Nell'Efesio c'è uno stile, nella sua brevità e profondità, che non è retorico⁴³. L'aforisma infatti era l'unico modo in cui poteva trovare forma il suo meditare, perché fissa un'intuizione, una riflessione, una fuggente visione del mondo.

Eraclito, come una sibilla, scrive i suoi pensieri su foglie sparse dal vento del tempo. I pensieri del filosofo sono fatti per essere liberi di plasmarsi ogni volta in modo sempre diverso. Ricostruirli e rendere manifesti i loro possibili significati è un compito particolarmente gravoso, tuttavia anche tale fatica rientra nell'ambito del mutamento. Le parole eraclitee rievocano l'I Ching, il cui insegnamento è che il mutamento eterno non può essere fermato se non in un istante convenzionale dato dal nostro bisogno. Per ciò i pensieri di Eraclito sono tra i più moderni del mondo antico. La parola eraclitea sembra cadere dall'alto con la stessa suggestione di una rivelazione che chiede comprensione. Eraclito compì un'opera che, comunque, non era adatta alla comprensione di tutti, anche se a tutti si rivolgeva. Forse questo spiega perché fu deposto nel tempio di Artemide, in un luogo lontano dalla folla e vicino a quella solitudine necessaria a trarre il significato di ogni vero pensare⁴⁴.

Ciò che colpisce leggendo i vari frammenti è il senso della storia: l'uomo non è un atomo nell'universo con un suo destino particolare, diverso e opposto a quello degli altri, ma obbedisce ad un disegno che non è impossibile rintracciare, anche se potrebbe non esserne cosciente⁴⁵.

Il pensiero eracliteo è dominato da una dialettica viva, che esprime una legge di vita, ovvero il ritmo del λόγος (*logos*). Quindi l'uomo esiste in quanto sta con il λόγος (*logos*); così le circostanze possono impedire d'imbattersi in qualcosa, ma non possono impedire di stare con il λόγος (*logos*).

Un'identità sostanziale e una causalità reciproca lega le cose al Λόγος (*logos*), in quanto loro ragion d'essere. Il λόγος (*logos*) è universale e comune, penetra nelle cose, le

⁴³ Così come dice di lui Diogene Laerzio ed è riportato in R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 22

⁴⁴ R. LAURENTI, *Eraclito, op. cit.*, pag. 27

⁴⁵ R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 28; ovvero senso della storia come continuità della vita, continuità del sapere, ed implicitamente del progresso, che si muove per una direzione ben determinata.

permea di sé, le costruisce di sé, ma, a sua volta, il λόγος (*logos*) ne è condizionato e dipende da esse⁴⁶.

Il λόγος (*logos*) è legge che regola il prodursi di ogni cosa, entra nel mondo del fluire e così ne fissa la natura nascosta. Guarda l'aspetto interno del tutto e non ai rapporti tra cosa e cosa.

Il dio unico si identifica con il λόγος (*logos*) e ne assume gli attributi, tuttavia questo dio-natura è suscettibile di uno sviluppo ulteriore. Di fronte alle cose resta sintesi del tutto, ma di fronte all'uomo tende a diventare un'essenza etica. Non è più, quindi, soltanto unità dei contrari, ma è anche ciò per cui le distinzioni non esistono⁴⁷. Del resto è chiaro ormai che questo dio eracliteo sia anch'esso in eterno movimento, o meglio ancora sia l'eterno movimento, un mettere tutto in moto richiamando ancora una volta il *Tao-tê-ching*⁴⁸.

Gli opposti combaciano così come il corpo combacia nel suo riflesso nello specchio. Uno chiama l'altro e sono fine l'uno dell'altro. E così si finisce con il sostenere che vita e morte sono tutt'uno per l'intelligenza, ma per la coscienza la vita del corpo è la morte dell'anima, perché solo quando il corpo muore l'anima può tornare a vivere. Vita e morte convivono di continuo.

Tutto ciò è la descrizione di un mistero, che, nel concetto di Terra Madre, mater matuta, sorgente e foce di ogni vita, veniva in Grecia ad unire il problema escatologico con quello delle vicende naturali. L'idea del ciclo è intrinseca nella religiosità agraria, ed in quel momento storico particolare venne immediatamente a generalizzarsi nella speculazione cosmologica greca. Quest'ultima, nell'atto stesso di comprendere il concetto di φύσις (*fiùsis*) come identico al τό θεϊόν (*tò teiòn*), assumeva il carattere sia di necessità

⁴⁶ M. CARDINI, *Eraclito, Frammenti e Testimonianze*, op. cit., pag. 40

⁴⁷ M. CARDINI, op. cit., pag. 47 - 48

⁴⁸ Ebbene, si coglie qui un nuovo spunto di riflessione in merito ad un altro concetto caro alla tradizione presocratica, l'έν di Parmenide, a proposito del quale fu rilevato che si trattava di un principio centrale, verso il quale vanno a convergere le dimostrazioni dell'eternità, uniformità e limitazioni dell'essere e che, tuttavia, in Parmenide appare formulato una sola volta. In Platone, precisamente nel *Parmenide*, la tesi dell'Uno è considerata come la tesi del filosofo eleatico; sicché l'uno non è che attributo dell'Essere nel poema parmenideo e come tale appare una volta soltanto. Non sembra, invece, che Parmenide dimostri che l'essere sia uno, neppure se qualcuno gli concedesse che l'essere si dica univocamente, se non nel caso del predicato della sostanza per ciascuna cosa. E nella determinazione del concetto, per ciascuna cosa, l'essenza dell'essere sarà una e la medesima come quella di animale fra gli animali. Come se tutte le cose reali fossero belle e se non fosse possibile concepire nulla che non sia tale, per altro il bello non sarebbe certamente unico, ma molteplice in questo modo anche tutta le cose esisteranno, ma non una e identica. Cfr M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, Firenze 1958, Introduzione pagg. XXXI - XXXV

intrinseca sia quello di intrinseca legge di giustizia, che si concretava nella ciclicità delle vicende, come del resto è chiaro in Eraclito⁴⁹.

Nell'idea di ciclo, quindi, scaturivano due necessarie conseguenze: il "divenire" e l'"infinità". Il primo è evidente, il secondo è intrinseco al primo. L'idea della vicenda ciclica, ponendosi come legge dell'universale scorrere degli eventi e dei tempi, aveva generato anche l'idea dell'eternità.

2. *La ψυχή (psichè) e le sue interazioni* – E' ora necessario soffermarsi sull'espressione ψυχῆς λόγος (*psichès logos*), che si trova, nello specifico, in ben due frammenti, e in particolare, sul concetto di ψυχή (*psichè*), il quale ha un'area semantica molto ampia ed è comprensiva di diversi termini, tra cui anima, vita, spirito, coscienza, con cui di volta in volta viene identificato.

Per i Greci ψυχή (*psichè*) indica il principio vitale intimamente connesso al corpo e ai suoi movimenti. Il suo etimo riporta all'immagine del respiro⁵⁰; fa riferimento a qualcosa dotato di natura sensitiva e, nell'uomo, riflessiva ed autoriflessiva. Se si vuole risalire ad Omero, come primo esempio, allora ψυχή (*psichè*) è l'immagine, εἶδολον (*eidolon*), che si separa dal morto per raggiungere l'Ade. Essa è di natura corporea: è l'alito o soffio d'aria che esce dall'uomo che emette l'ultimo respiro. Ed un'altra intuizione geniale da parte dell'oscuro è sicuramente l'emanazione, l'evaporazione, in greco l'ἀναθυμίασις⁵¹ (*anatiumiasis*). Questo termine significa anche anima, ma si riferisce più precisamente a quella fisica, individuale, che è partecipe, come tutte le cose, della natura divina, ma non è ancora, tuttavia, identificata con l'anima universale. Per diventare tale ha bisogno dell'aiuto del λόγος (*logos*) che aumenta se stesso⁵².

Quest'anima, poi, è ragione individuale, in continuo scambio con il cosmo, conosce attraverso e per mezzo dei sensi. Stando così le cose, Eraclito dice che "proprio dell'anima è un λόγος (*logos*) che accresce se stesso"⁵³ ed ancora che "non troverai andando i limiti dell'anima, pur spingendoti per ogni strada: tanto profondo λόγος (*logos*) possiede"⁵⁴.

⁴⁹ M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, pag. XCVI

⁵⁰ Infatti letteralmente il verbo ψυχεῖν (*psichein*), da cui deriva, vuol dire soffiare

⁵¹ M. CARDINI, *Eraclito, Frammenti e Testimonianze*, *op. cit.*, pag. 53

⁵² M. CARDINI, *op. cit.*, pag. 54

⁵³ DK fr. B 115: «ψυχῆς ἔστι λόγος ἑαυτὸν αὐξων» «*psichès estì logos eautòn auxon*»

⁵⁴ R. LAURENTI, *Eraclito*, *op. cit.*, pag. 64 - 66, DK fr. B 45

Alcuni studiosi riportano questo accrescimento all'anima, la quale accresce se stessa grazie al sangue che le da il nutrimento, quindi, il λόγος (*logos*) sarebbe la sua misura. Il continuo rinnovarsi dell'anima potrebbe essere confrontato con l'analogo rinnovarsi del sole. Resta, però, da sottolineare che Eraclito non parla *primo et per se* di coscienza, – si comprende che comunque non poté non averne alcun sentore – ma ricorda il lavoro faticoso da lui compiuto per cogliere, prima di tutto in se stesso, il λόγος (*logos*).

Tutto ciò sta a dimostrare che nella profondità dell'io, o meglio ancora dell'anima, c'è lo stesso λόγος (*logos*) che alberga nelle cose. Tale λόγος (*logos*) interno accresce se stesso, in quanto l'anima cerca di avere una sempre più vasta comprensione. E tale comprensione è possibile, in quanto essa si protende sulle cose nel tentativo di capirle e di renderle trasparenti.

L'anima non è un oggetto ed Eraclito tende a smaterializzare il suo concetto il più possibile. In altre parole, se le cose sono esauribili, l'anima è inesauribile. Tale qualità consiste nel fatto che essa è capace di cogliere il λόγος (*logos*) eterno, rapporto che giustifica la sua inesauribilità. La verità alla quale l'uomo può giungere non è che una minima parte di quel che abbraccia il λόγος (*logos*) divino. Ma è quindi discutibile l'interpretazione dei due frammenti meramente fisicistica; pur non negandola, se ne deve denunciare l'incompletezza⁵⁵.

La concezione dell'anima eraclitea è logica. Essa segue i principi fondamentali della fisica antica, per cui se si parlava di trasformazione, come preminente posizione dell'anima, essa doveva accostarsi necessariamente al fuoco⁵⁶. Le caratteristiche fisiche emergono ancora con più consistenza se si accosta il movimento dell'anima all'ἀναθυμίασις (*anathumiasis*), che essendo il principio del tutto, è un lungo procedimento che, iniziando dall'acqua, approda al fuoco.

L'anima eraclitea, in quanto fatta di fuoco sempre vivo, non poteva non soggiacere al mutamento; in quest'affermazione probabilmente Eraclito affidava la difesa delle sue tesi dall'accusa di contraddizione, perché, secondo l'Efesio, le anime se erano intelligenti -

⁵⁵ R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 67

⁵⁶ R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 229

proprio perché tali - non potevano non essere di fuoco⁵⁷; ed allo stesso modo viene spiegato che non tutte le anime sopravvivono.

Del resto la concezione dell'anima come ἀρχή (*archè*), che anche lo stesso Aristotele attribuisce ad Eraclito, identificandola con il fuoco o con l'esalazione da cui si produce la sostanza delle cose, si trova anche in altri filosofi⁵⁸, i quali spiegano come Eraclito chiamasse fuoco l'esalazione secca, e non la fiamma, e di quella facesse consistere l'anima⁵⁹.

Se si apre un piccolo squarcio sul concetto di anima, vi è da prendere coscienza - da questa concezione naturalistica - che si andava formando una diversa nozione religiosa di ψυχή (*psichè*), la quale ingenerava, talvolta, una sorta di dualismo di concezioni. Nel pitagorismo ad esempio, si riporta la più antica nozione naturalistica di ψυχή (*psichè*), ovvero armonia legata alle funzioni corporee. Sembra che tale nozione si sviluppi tutt'attorno al concetto di "essere demoniaco" indipendente, precipitato dal cielo degli dei e imprigionato nella custodia del corpo, da cui aspira a liberarsi, mediante una vita morale e intellettuale, ed attraverso la purificazione rituale⁶⁰.

Una tale nozione, cui si lega quella del dualismo di principio, anima e corpo, non sembra da ricollegarsi tanto alla religione popolare dei Greci, quanto piuttosto a quella dei sapienti, i quali facevano della divisibilità dell'anima dal corpo e della sua esistenza superiore - durante l'estasi della separazione - una cosa ampiamente dimostrata. Di qui, si sviluppa la necessità di metabolizzare tali credenze anche attraverso le sette religiose, tra cui sicuramente ampio spazio ebbe l'orfismo. A tale "religione" sembra risalire la prima fede nell'immortalità dell'anima, non tanto nella forma, quanto in quella della definitiva liberazione dal ciclo naturalistico delle morti e delle rinascite, da ottenersi mediante la purificazione rituale.

Questo dualismo si ritrova, però, nella filosofia greca classica, in Eraclito prima e sublimato poi in particolare da Platone; quest'ultimo definisce la ψυχή (*psichè*) come

⁵⁷ R. LAURENTI, *Eraclito, op. cit.*, pag. 234

⁵⁸ Ci si sta riferendo a Temistio, a Filopponio ed anche ad Ario Didimo così come riportati in R. MONDOLFO e L. TARÀN, *Eraclito: frammenti e testimonianze*, Firenze, 1978, pag. 140 alla nota 178

⁵⁹ Aristotele, in particolare, fa apparire tale concezione come fondata, soprattutto, sull'esigenza che il principio di tutte le cose - sottoposte per ciò stesso al flusso universale - sia principio del movimento e, quindi, sommamente sottile o incorporeo. Ma in questo Aristotele coincide con Platone, quest'ultimo riporta (si tratta del Cratilo) ciò che pensano gli assertori del flusso universale, ovvero che - per loro - esiste qualcosa che penetra tutto l'universo, e produce, con la sua azione, tutti gli avvenimenti, essendo il più rapido e sottile degli esseri, questo qualcosa ha, nella rappresentazione platonica, una parte di quei caratteri dell'anima universale.

⁶⁰ Anche PLATONE era di questo stesso avviso.

principio di automovimento del mondo corporeo, accogliendo dall'orfismo l'idea religiosa di una sopravvivenza dell'anima rispetto al corpo e di una sua immortalità. Traducendo le varie funzioni della ψυχή (*psichè*) in termini squisitamente psicologici, si dovrebbe allora affermare che questo dualismo si ripresenta, ma con le caratteristiche della tripartizione classica dell'anima, e con essi si accentuerebbe la dipendenza dal corpo.

Dal suo canto, Eraclito abbandonò la concezione omerico-anassimandrea dell'anima come respiro, per accogliere quella di etere igneo. Questa permette una nuova spiegazione delle trasformazioni delle masse cosmiche. L'anima eraclitea, quindi, non solo è ignea, ma ha anche una funzione particolare nel gran ciclo del cambiamento naturale. In tal modo focalizzandosi l'attenzione verso l'anima come fuoco cosmico e non come autocoscienza, si sostiene che i limiti dell'anima sono irraggiungibili⁶¹.

Difficile è, invece, dire se l'anima per Eraclito fondi l'autocoscienza. Quel che è certo, però, è che vi si trova un'ineliminabile contraddizione: da una parte l'anima deve possedere una forma di individualità permanente, in modo da passare attraverso le vicissitudini della nascita, della morte, della rinascita; dall'altra, deve essere soltanto una porzione temporaneamente distaccata dal fuoco cosmico⁶².

L'anima ha un λόγος (*logos*) e quest'ultimo s'accresce mediante una sempre più profonda conoscenza delle cose: ciò significa che l'uomo deve approfondire tale λόγος (*logos*) "cercando in se stesso"⁶³, nonostante che l'anima resti qualcosa di esterno. È in virtù di questo concetto che si viene sostenuta la tesi per cui l'anima sia diffusa per tutto il corpo e sia equiparata alla sensibilità, anche se questa rappresentazione non esaurisce la complessità e la sostanza del concetto stesso di anima⁶⁴.

⁶¹ E' quanto pensa il KIRK, in *Presocr. Philos.* 205, in secondo come quanto riportato in R. MONDOLFO e L. TARÀN, *Eraclito: frammenti e testimonianze*, Firenze, 1978, pag. 141 alla nota 178; Ma questo tipo di ragionamento, tanto fine e completo, verrà strumentalizzato, se così è possibile dire da Aristotele, il quale, dall'affermazione eraclitea per cui il movimento dell'anima è necessario alla conoscibilità del flusso universale, ne deduce che ciò che è in moto può essere conosciuto da ciò che in moto. Questo, tuttavia, non è l'applicazione dell'attrazione dei simili, ma significa soltanto che l'essere, che per Aristotele è per sua natura immobile, non può cogliere il movimento, perché per conoscere il flusso, l'anima deve poterlo seguire; e v'è di più, dato che lo stesso Platone, prima ancora di Aristotele, avvertiva che l'anima doveva avere una rapidità di movimento tanto superiore agli altri esseri, da poter sembrare immobile. Chiaramente questo discorso fu, poi, esaltato dallo stagirita.

⁶² A. E. TAYLOR, *Socrate*, trad. it., Firenze 1952 pag. 100 così come riportato da R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 232

⁶³ R. LAURENTI, *Eraclito*, *op. cit.*, pag. 232

⁶⁴ R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 244 vi è da aggiungere che questa spiegazione la si deve ad un ragionamento fatto dall'autore sul frammento DK B 67, di cui darò ulteriori spiegazioni in seguito. A tal riguardo sovviene alla mente un'espressione di Sant'Agostino: "*noli foras ire/in te ipsum redi/et si tuam naturam mutabilem/in veneris trascende et te ipse*".

L'anima è soggetta a cadute e queste trovano spiegazione nell'inumidimento: cade l'anima di fuoco e insieme cade anche ciò che Eraclito definisce esaltazione dell'uomo, dove quest'ultimo finisce per essere simile ad un fanciullo⁶⁵. Le anime sono intelligenti e sono anche di fuoco, tuttavia possono inumidirsi. Il processo di inumidimento è una delle espressioni del mutamento dell'anima⁶⁶.

Ogni allontanarsi dal fuoco è un inumidirsi e, sebbene l'entrare in un corpo non comporti di per sé un diventare umide – tant'è che ci sono anime che si staccano dal corpo infuocato – è certo che per la maggior parte di esse tale circostanza si verifica infallibilmente. L'inumidimento sarebbe un piacere soggettivo, ovvero morte oggettiva, quindi piacere e morte insieme. L'inumidimento è l'eterna connessione di contrari che dà sostanza al mondo⁶⁷. Nell'inumidimento si dovrà vedere non tanto, o non soltanto, il rivestirsi dell'anima in un corpo, quanto un qualsiasi venir meno all'ingenita condizione infuocata.

L'ideale sarebbe una continua consapevolezza della razionalità dell'agire, che si ottiene grazie al continuo rapporto dell'anima con il λόγος (*logos*) e con il fuoco che ne è l'espressione. Ma a questo stadio è difficile arrivare, perché predomina l'insipienza. E domina in quanto si impone l'arroganza della conoscenza, finendo, così, per perdere anche quella minima, che si era in precedenza acquisita a contatto con il λόγος (*logos*) eterno.

A conferma di ciò lo stesso Eraclito afferma che la insipienza deve tacere⁶⁸. Al fine di colmare l'ignoranza è anche necessario sapere che non tutte le anime sopravvivono; quelle che vi riescono non possono fare altro che tornare al fuoco eterno. Si può, quindi, credere che diverranno più sagge e migliori, potenziate di quelle loro possibilità, che sulla terra non erano riuscite ad esprimere. Concetti questi che richiamano alla mente l'idea del Nirvana e di Karma, la via illustrata dal Dhammapada; pertanto non si può parlare di

⁶⁵ R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 233 - 234 precisamente παῖς (*paîs*), si tratta dei fr. B 79 e B 117

⁶⁶ Si è da un passo dall'intuizione, dalla sensazione di grazia che riempie la mente, quando si è appena raggiunta la certezza di una scoperta. Ma anche dello scoramento, proveniente dalla assoluta convinzione che non ci sarà alcun significato stabile per interpretare Eraclito. L'oscuro è tutto ciò che ogni uomo vorrebbe essere e che, il più delle volte, non è. Rappresenta quel mistero che ognuno cela all'interno di sé, per restare unico e incomprensibile all'occhio superficiale.

⁶⁷ R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 236

⁶⁸ R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 238

immortalità personale, piuttosto di immortalità di eterni trapassi dove, al pari delle cose, le anime stesse seguono la via dell'in su e dell' in giù⁶⁹.

3. *Veglia, conoscenza, provvisorie conclusioni* - La veglia, sola possibilità di intelligenza, di comprensione del λόγος (*logos*), eterno e comune, è il mezzo attraverso cui si può colmare l'insipienza; il sonno, al contrario, è una riduzione di intelligenza, di comunicazione con il λόγος (*logos*), quindi riduzione di comprensione. L'uomo può realizzare la sua umanità attraverso la veglia, il sonno invece lo racchiude in un mondo particolare, ristretto e senza sbocco⁷⁰.

La contrapposizione sonno-veglia è variamente ripresa anche in diverse civiltà attribuendo significati talvolta opposti ai due stati. Il loro contrasto si è ripetutamente prestato ad esprimere condizioni di consapevolezza ed inconsapevolezza anche di forti suggestioni dialettiche.

Commentando il frammento B 21 (per altri B 26) non si può fare a meno di non mettere in risalto due riferimenti strettamente pertinenti: la caverna di Platone, nel cui famoso mito si paragona il mondo visibile ad un susseguirsi di immagini senza consistenza ed il mondo invisibile a qualche cosa di concreto e di reale; e per analogia anche un passo della Maitri Upanishad, "Colui i cui sensi sono assorbiti come nel sonno – cioè colui in cui tacciono i desideri e le ambizioni che legano l'uomo al contingente (perché, secondo la dottrina indiana, nello stato del sonno i sensi sono intorpiditi) e si fa più intensa la vita dello spirito – che, liberato dall'idea di personalità legata al corpo materiale al fondo della caverna dei sensi, vede come nel sogno – il sogno è lo stato di veggenza perché l'anima riposa in seno all'Assoluto – con il pensiero completamente purificato, l'essere"⁷¹.

⁶⁹ Si darebbe così spiegazione dei frammenti B 24 e B 25 oltre che B 29 e B 49, cfr R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 242; Così Eraclito afferma che se le anime fiutano, e cioè hanno la sensazione degli altri oggetti, è ovvio che l'Ade - che lo stesso Eraclito indica come l'Aldilà - deve essere un regno di fuoco, in cui le anime disincorporate siano esse stesse infuocate; con ciò l'Oscuro riprende alcuni motivi delle credenze popolari, sia pure sotto l'egida divina di una nuova luce, e li fa suoi. Come nel mondo "di qua" l'anima ha bisogno di esalazioni per mantenersi lo stesso si ha nell'aldilà. Ciò che cambierà è il modo del nutrimento che, in questo mondo, avviene per esalazione dall'esterno e dall'interno, mentre nell'aldilà, proprio a causa della particolare natura dell'anima, non può che avvenire per inalazione dall'esterno.

⁷⁰ R. LAURENTI, *Eraclito, op. cit.*, pag. 245

⁷¹ *Maitri Upanishad* 6,25 in A. SOMIGLIANA, *Monismo indiano e monismo greco nei frammenti di Eraclito*, Padova 1961, pag. 28 cfr anche i frammenti 21 e 26 di Eraclito a tal riguardo.

Ma l'essere svegli eracliteo è spunto di un'ulteriore suggestiva pagina platonica: quella del mito solare, la quale, a sua volta, presenta non poche coincidenze con gli antichi scritti orientali⁷².

Ciò nonostante vi sono tanti uomini che vivono spenti negli occhi, nonostante appaiano svegli, in quanto la loro cecità è frutto di circostanze. Il buio della notte non permette di vedere, ma l'uomo, appena liberato dalla tenebra, vedrà⁷³. Eraclito lascia ampi spazi alla possibilità per cui l'uomo possa vedere anche di notte purché accenda una fiaccola. Ciò fa riflettere sulla condizione reale di colui che riesce a vedere e quindi a comprendere il λόγος (*logos*). Chi vede nel buio è colui che, aspirando al λόγος (*logos*), riesce a comunicare con esso e, quindi, assorbirne quanto necessario per riempirsi di luce.

In ogni caso la veglia eraclitea rappresenta un concetto ben preciso: non si riferisce solamente all'avere gli occhi aperti per essere svegli – come viene indicato nel frammento B 21⁷⁴ – ma “morte è quanto svegliati vediamo, quanto vediamo dormendo sonno”. Pitagora prima, e sicuramente Platone poi, ne hanno tratto ispirazione. Platone, in particolare, nel Gorgia dirà attraverso Socrate che, probabilmente, nella realtà si è già morti, e che la tomba⁷⁵ è il corpo, così come quella parte dell'anima nella quale hanno sede le passioni si lascia, per sua natura, trascinare in su e in giù⁷⁶.

Di qui Eraclito è stato il primo ad affermare con tanta insistenza e decisione l'identità dei contrari. Ciò che Eraclito definisce come ταυτόν (*tautòn*) sono i termini contrari e, pertanto, il riconoscimento della loro realtà di opposti e, nel contempo, il disconoscimento di tale realtà per via dell'affermazione del principio di identità, prestava il fianco alle accuse di Parmenide e dei suoi seguaci⁷⁷.

⁷² La luce che proviene dal sole, centro di emissione e di ritorno delle anime individuali, rivela allo spirito il Vero. La suprema divinità viene identificata nel fulgore del sole e nella luce che rifugge nell'occhio umano allo stesso tempo. Le Upanishad parlano di queste corrispondenze come fossero verità evidenti, che nessuno potrebbe essere in grado di mettere in dubbio, ed Eraclito prima, il Socrate platonico poi non sono lontani da questo punto di vista, in quanto osservano che, di tutti gli organi dei sensi, l'occhio è il più simile al bene “che solo lo generò simile a sé”.

⁷³ R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 248

⁷⁴ Secondo altra numerazione si tratta del fr. 26

⁷⁵ In greco la parola è σῆμα mentre quella che indica corpo è σῶμα di qui l'evidente confondibilità Platone, *Gorgia*, 492 a – 494 b trad. di Francesco Adorno, in Platone *Opere complete*, Laterza, Bari 1982, vol. V

⁷⁶ È pur vero che il richiamato discorso di Platone deve essere inserito nel suo contesto, dove Socrate fa netto riferimento alla scuola pitagorica, ma, a sua volta, la scuola di Pitagora subì in maniera pressante la presenza della scuola eleatica, che piegò tutto quanto fosse possibile al modo di intendere parmenideo.

⁷⁷ Cfr R. MONDOLFO e L. TARAN, *op. cit.*, introduzione pag. LIII

Queste armonie e disarmonie dei contrari avanzata da Eraclito avrà forte incidenza e straordinaria perduranza nel tempo soprattutto attraverso il pensiero di Platone. Si pensi in merito, ad esempio, a Clemente Alessandrino che rifacendosi proprio a Platone commenta la discesa dell'anima nel corpo riprendendo la similitudine dello stato di sonno.

Vita e morte, finire nelle braccia di θάνατος (*tànatos*) sono realtà assolutamente ineludibili ed Eraclito proprio appoggiandosi su tale certezza evidenzia il contrasto tra veglia e sonno, collegandoli al vedere, conoscere, alle immagini vere dell'una e dell'altra condizione.

La veglia, degna del suo nome, riesce a scorgere la morte dove in apparenza c'è la vita, a cogliere il nodo delle cose oltre il loro apparire fenomenico: è precisamente l'apparire del rapporto vita-morte. L'essere umano succube del sogno, subisce le immagini che penetrano attraverso la tenue radice dell'anima che mantiene l'unità con gli esseri umani⁷⁸. In tali condizioni di inerzia si ricongiunge con l'essere, ma viene meno la piena dimensione del divenire ed il rapporto con il molteplice che costituisce la conoscenza dell'uomo, consentendogli di cogliere la piena portata del λόγος (*logos*)⁷⁹.

Della stessa esperienza iniziatica e fondamentale – si può ben dire – parla anche Parmenide, che, a suo modo, descrive la conquista della dimensione del λόγος (*logos*). La descrizione parmenidea fa capo all'esigenza di raccontare una genuina esperienza di affermazione del principio della verità, accreditandolo agli aspetti di rivelazione divina religiosa: un viaggio⁸⁰, che è piuttosto simile a un'iniziazione.

L'iniziato – parmenideo o eracliteo – è chiamato a contemplare i misteri del vero. Quando i deboli occhi dell'iniziato si rivolgono verso la verità nascosta, la vita stessa ne

⁷⁸ Visto che tale mondo dei sogni, nonostante sia una trasposizione del mondo fenomenico, avrebbe ad oggetto immagini e non cose.

⁷⁹ R. LAURENTI, *Eraclito, op. cit.*, pag. 252

⁸⁰ Si pensi al motivo del "cocchio" parmenideo - come per Omero, così anche per Parmenide - l'Al di là si trovava ancora su una superficie, dopo che l'eleatico percorre rapidamente la casa della Notte, l'Ade, arriva nel regno della luce, dove la dea lo accoglie stringendogli la mano. La dea rileva che non il destino di morte lo conduce, ma una diritta volontà; cfr GANSCHINIETZ, *Katabasis*, R E, X 2, 2409 così come viene riportato da M. UNTERSTEINER, *Parmenide, op. cit.*, pag. LVI. In realtà Parmenide manifesta la tendenza a servirsi dello stile e degli schemi del pensiero religioso, allo scopo di esprimere concetti che religiosi non lo sono più. Il proemio è un rivestimento mitologico di qualcosa di molto più grande, dove esiste soltanto un dominio che viene abbandonato, cioè quello della notte, una meta del viaggio, il dominio della luce, del sole e della verità, e in mezzo una porta, la porta della conoscenza, la stessa πείρα (*peira*) eraclitea.

esce trasfigurata, e tale esperienza potrebbe in termini moderni tradursi come rapimento sciamanistico⁸¹.

Ma il pensiero parmenideo – a differenza dell'eracliteo – rivela un carattere statico, in quanto il singolo viene guidato dalla forza della conoscenza; questa sua passività comprende, anche in se stessa, un'attività, in quanto liberazione dallo sforzo di vedere quotidiano. Per questa via si attua una compenetrazione totale tra agire umano e agire divino, che risulta essere più intensa a causa della inesistenza di un carattere plastico del δαίμων, il quale non è identificabile con nessuna attività divina determinata⁸². Per Eraclito questo modo di essere succube è la negazione dell'essere desto.

In Parmenide la conoscenza non è un atto, ma una forma dell'esistenza. Volontà divina, cosmica, e volontà umana coincidono sullo specifico terreno della conoscenza⁸³. Eraclito non è molto distante da questo risultato. I dormienti, descritti dall'Efesio, sono infatti una realtà nel mondo; una realtà voluta dalla natura e, dunque, né bella né brutta. Questi rappresentano il sonno fisico, una realtà voluta dall'ottusità umana. Rappresentano in particolar modo il sonno dello spirito, ma sono anch'essi operatori e cooperatori di quanto avviene nel mondo.

Per Eraclito se l'uomo, lasciandosi illuminare dalla ragione che viene dall'alto, potrà pervenire alla verità, realizzerà in se stesso l'omogeneità di natura fra anima individuale ed anima universale; sarà allora infranta la catena delle rinascite e, dopo la morte, raggiungerà l'essere, identificandosi completamente nel λόγος (*logos*).

È dunque un errore considerare Eraclito un filosofo isolato, portatore di un verbo nuovo⁸⁴, l'Oscuro riprende infatti la medesima materia magmatica elaborata dai pensatori arcaici, e se vi è della diversità tra lui e chi lo ha preceduto, la si deve comprendere alla luce dello spirito della stessa dottrina eraclitea⁸⁵, mediante la quale l'Efesio attuò un personale stato di coscienza, orientando la propria vita al contemplare e vivere il proprio credo religioso-filosofico.

⁸¹ M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, pag. LVII ed anche DODDS, pag. 140 e seg. Questa derivazione dalla sfera fantastica dei misteri è altamente caratteristica dell'orgoglio metafisico della filosofia.

⁸² M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, pag. LXII

⁸³ M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, pag. LVIII - LXI

⁸⁴ A. SOMIGLIANA, *Monismo indiano e monismo greco nei frammenti di Eraclito*, Padova 1961, pag. 39

⁸⁵ Si ritrovano nell'Ente metafisico tratteggiato dai filosofi di questo periodo le qualità peculiari del Brahman indiano, ma, mentre l'attenzione dei mistici orientali è polarizzata sul dogma dell'identità tra anima umana ed Essere divino, i Greci sembrano sentire meno, anzi quasi per nulla, l'importanza di tale identificazione metafisica.

Le affermazioni attinenti al campo fisico sono destinate ad illuminare, anzi, meglio a rischiarare, quello metafisico. Ciò che soprattutto conta per Eraclito è il λόγος (*logos*), il δαίμων (*daimon*) presente nell'anima umana, e il raggiungimento di quella conoscenza che poi, nel linguaggio platonico, si chiamerà ἐπιστήμη (*epistème*), fonte di vera sapienza, cui si pervenire attraverso l'introspezione e la conoscenza del proprio io, ed al raggiungimento della quale non giova soltanto la vastità della cultura, ma anche e soprattutto la disposizione d'animo. Coloro che sanno raggiungere tale sapienza e saggezza sono "i pienamente desti" e perverranno all'immortalità, mentre gli altri, "i dormienti", sono destinati ad alimentare la catena delle rinascite in maniera più o meno accentuata.

Questi pensieri di Eraclito continueranno ad influenzare la cultura stoica, come è attestato anche da Marc'Aurelio⁸⁶ quando sostiene, citando specificamente Eraclito, che "tutti cooperiamo a un unico fine, alcuni coscientemente e deliberatamente, altri senza saperlo"; sempre con riferimento ad Eraclito, l'imperatore romano specifica che è assolutamente evidente come tutti operano e cooperano allo svolgimento del cosmo. L'aggancio, sia pur sottile, del dormiente con l'ambiente divino basta a qualificarlo vivo; proprio per questo motivo si deve comprendere come il sonno sia in qualche modo trasformazione e simulacro della morte è dunque elemento di continuità del mondo vivente.⁸⁷

I dormienti sono comunque persone incapaci di vedere la realtà: si possono considerare nel sonno. Sotto il profilo fisico sempre attivi quindi come svegli, mentre sotto quello spirituale totalmente passivi quindi come morti. Per questi aspetti, come si diceva poc'anzi, essi cooperano con il cosmo, e per le ragioni già dette, appaiono come i potenzialmente desti. È chiaro che se non riescono ad ascoltare la voce della natura che li circonda, devono ascoltare la voce di chi sa cogliere e comprendere il loro stato ed ha quindi il compito di spiegargliela. Detto in altri termini c'è chi conosce il senso profondo e veritiero di questa doppia condizione di veglia e di sonno.

Prende vita così la figura di chi, in un certo modo, è maestro e pertanto sa guidare gli altri. Chi dorme ha perso la nozione del suo compito nella vita, ignora quel che deve fare, e perciò al suo posto occorre chi non lo dimentichi e in qualche modo lo recuperi. Gli

⁸⁶ Cfr R. LAURENTI, *Eraclito*, *op. cit.*, pag. 253 dove si cita proprio questo brano cioè il VI, 42

⁸⁷ R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 253

spiriti dormienti necessitano ovviamente di chi li possa guidare verso la luce della verità, ovvero hanno bisogno di spiriti svegli. Svegli non sono semplicemente quelli che hanno gli occhi aperti, ma piuttosto sono coloro che vedono le cose nella loro semplice essenza. Ciò implica la necessità di una forte esaltazione della conoscenza, in primo luogo sensoriale, nella quale, per Eraclito, è predominante la vista⁸⁸. Ma per Eraclito, κάκοι μάρτυρες ἄνθρωποι καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων, “cattivi testimoni sono per gli uomini gli occhi e le orecchie, qualora abbiano l’anima barbara”⁸⁹. Ed “anima barbara” è l’anima di quanti, pur usando i sensi, non riescono a cogliere il perché delle cose, non ne comprendono il significato. Essi sono i falsi svegli, coloro che dormono il sonno dello spirito e per tal ragione sono “βαρβάροι” (*barbàpoi*).

È nello stato di veglia che si conoscono gli dei e gli eroi, il λόγος (*logos*), la connessione interna del giorno e della notte, le cose divine, la singolarità della saggezza vera di fronte alle pseudosaggezze. L’errore dei “molti” è ritenere identiche la conoscenza dei sensi e quella dell’intelletto; essi si fermano alla conoscenza sensitiva che suppongono unica, ignorando, invece, che il dato sensibile deve essere visto e ricompreso alla luce del λόγος (*logos*)⁹⁰. Eraclito accetta la conoscenza sensibile, ma lo fa in limiti ben precisi⁹¹, limiti disposti dal ruolo centrale del λόγος (*logos*), restando piuttosto l’esaltatore del λόγος (*logos*), la cui comprensione non è accessibile a tutti.

È il λόγος (*logos*) che legifera su ogni cosa e, dunque, anche sui sensi, o meglio sul dato dei sensi. Così l’atto del vedere è un inganno per quanti hanno l’animo rozzo, “barbaro”⁹². Occorre così un principio più vasto: l’anima “non barbara” che illumini il dato sensoriale e, in esso, colga il λόγος (*logos*) unificante.

Eraclito ha intravisto per primo come l’atto della conoscenza richieda l’assenso del soggetto, e quindi la volontà di crederci. La conoscenza vera non è realizzata solo dai sensi, né dall’anima intesa come passiva recettività, bensì dall’anima che giudica il dato dei sensi, come unica condizione di consapevolezza dell’atto conoscitivo.

⁸⁸ Esattamente il contrario afferma invece Parmenide, il quale ha verso i sensi un vero disprezzo se così si può dire.

⁸⁹ Traduzione di R. Laurenti del fr. B 107

⁹⁰ R. LAURENTI, *Eraclito, op. cit.*, pag. 257

⁹¹ E’ su questo tema che Eraclito si avvicina a Parmenide nonostante le affermazioni fatte in precedenza.

⁹² Ma la vista – posto anche che fosse l’unico di cinque – continuerebbe a cogliere le cose come il senso stesso può ed è in grado di farlo, ovvero nella loro particolarità attraverso le apparenze esteriori. Il grosso problema da svelare necessariamente è come l’unità si possa cogliere; il senso della vista si limita a distinguere, ovvero a discernere l’una cosa dall’altra.

L'assennatezza di quanti credono in quel che sta oltre i limiti della ragione umana è giustificata, per Eraclito, dall'infinita diversità tra l'uomo e il divino; diversità che ha per conseguenza che l'uomo consideri la divinità su un piano del tutto straordinario. In Parmenide, per converso, la conoscenza vera si esprime grazie alla sintesi tra l'uomo e il divino, che è attuata e rappresentata nella convergenza tra i due mondi⁹³.

Per Eraclito, si aggiunge a tale modo di sentire anche il carattere straordinario dell'aldilà che, a sua volta, pretende dall'uomo un'uguale straordinaria disposizione ad accettarlo. Nell'Ade, secondo l'Efesio, gli uomini troveranno cose che non sperano né immaginano, perché in vita non hanno avuto fede, non hanno creduto o, meglio ancora non hanno voluto credere. Un frammento in particolare afferma: "se non spera l'insperabile, non troverà, ché irreperibile è e inaccessibile"⁹⁴, dove irreperibile e inaccessibile – se si intendono nel significato più stretto – indicano una realtà che sta al di là dell'investigazione umana, davanti alla quale l'uomo non può non arrestarsi. Tuttavia è ben tener presente che in Eraclito non c'è rivelazione, tanto che l'irreperibile potrà essere reperito e l'inaccessibile potrà essere raggiunto, a patto che si creda nell'incredibile⁹⁵. Si mette così in luce la difficoltà di cogliere tutte le innumerevoli deduzioni che possono trarsi dallo studio dei frammenti eraclitei; deduzioni che sono e restano, nonostante tutto, oggetto di indagine da parte della ragione e mai dato di fede.

Nodo fondamentale è il non sapere, che, a sua volta, suppone una chiara volontà. Chi dorme nello spirito e non vuole svegliarsi pone in essere un atto positivo, che può essere annullato soltanto mediante un altro atto positivo. La funzione della volontà è chiara in Eraclito: il vivere la vita suppone una precisa volontà di vivere; vivere è voler vivere allo stesso modo che sapere è voler sapere e credere è voler credere. Questo voler credere è alla radice di ogni atto conoscitivo⁹⁶. In quest'ultimo c'è sempre, pertanto, un

⁹³ Ciò nonostante il momento umano prevarrà decisamente, così da poter arrivare a pensare che l'uomo trasmette al divino le proprie categorie di pensiero, se si pensa alla fondazione parmenidea dell'eshaustività del mondo logico-noetico. Questo processo di personificazione in Parmenide è particolarmente accentuato; si trasporta nel mondo del puro conoscere il polimorfismo dell'antica dea pregreca, così essa, pur rimanendo un'unità, è sottoposta ad un processo di rifrazione logica. La dea si rifrange nel molteplice e si ricompone nel tutto, poiché identico è l'aspetto dell'essere logico e razionale. Così come ogni distinzione nell'agire si ricompone in un atto di ragione, altrettanto le rifrazioni della dea si ricostituiscono in termini identici fra di loro. Cfr M. UNTERSTEINER, *Parmenide, op. cit.*, pag. LXVIII in merito alle personificazioni v'è da aggiungere che esse si dividono in Δίκη, Θέμις, Αλήθεια, Ανάγκη, Μοίρα e Πειθώ.

⁹⁴ Si tratta del fr. B 18 così come è riportato in R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 264

⁹⁵ R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 265

⁹⁶ Sempre in merito alla questione dell'apprendimento della conoscenza, vi è da approfondire quanto Parmenide al riguardo, dal canto suo, in un certo qual modo ha delineato. Ci si sta riferendo al νόος (*nōos*) che per alcuni eminenti interpreti parmenidei risulterebbe, per l'appunto, collegato intimamente agli organi dell'apprendimento, espressione

fattore che è riportabile all'intelletto, ma che affonda le radici nel più oscuro campo della volontà. D'altronde si richiede forza di volontà agli uomini anche per diventare eroi. È infatti l'aristocrazia etica a dominare il pensiero di Eraclito. Il suo sguardo è diretto ai pochi; da qui deriva l'esaltazione del migliore, ἄριστος (*aristos*), che è il desto per eccellenza, colui che coglie il λόγος (*logos*) nelle cose, un illuminato. Di conseguenza come le leggi umane devono essere sostenute da un'unica legge divina, altrettanto colui che regge la città deve trovare la sua forza nel continuo contatto con la legge divina, perché solo attraverso tale contatto costui può essere se stesso.

Per Eraclito, pertanto, la legge divina e le leggi umane, che da essa discendono, non sono appannaggio del solo capo, ma al contrario punto di incontro tra governante e governati, perché anche i governati devono comprendere la potenza della legge. Non è però impresa facile condurre alla piena consapevolezza di se stessi uomini rozzi e recalcitranti; gli ostacoli, che si sono delineati per affrontare la comprensione del λόγος (*logos*), si presentano per tutti, nessuno escluso e, ciononostante, l'impresa va portata a termine.

pertanto di una tappa sulla via del predominio del senso teoretico, per altri, invece, di rileva come una particolare percezione non ancora del tutto razionale, ma piuttosto solo intuitivo, una sorta di intuizione immediata, quasi si trattasse di un'estasi contemplativa. (Cfr L. STEFANINI, *Essere e immagine in Parmenide*, in *Giornale critico della filosofia italiana* 31, 1952, pag. 48 e segg. così come è riportato da M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, *op. cit.*, pag. XCII.) Sia intuizione che ragione, sembra certo che essa si colleghi all'originalità dell' ὁδός (*odòs*), che procede per le vie della razionalità; d'altro canto, delle due interpretazioni fondamentali di νόος (*nòos*), la prima sembrerebbe migliore, poiché pare probabile che il termine significasse percezione, intuizione, piuttosto che pura ragione. A questo proposito, per provare il fondamentale arcaico del valore semantico di νόος (*nòos*), converrà spostare l'attenzione sul problema etimologico (Cfr M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, pag. XCIII). Se si pone νόος (*nòos*) in rapporto con il verbo νέομαι (*nèomai*) che letteralmente significa "vado" e νέω (*nèò*) ovvero "mi muovo in un liquido", si verrebbe ad esprimere o il particolare movimento, l'intento, oppure ciò che si muove in modo relativamente stabile, la coscienza che attua un'intenzione. In Omero, ad esempio, νόος (*nòos*) è rappresentato come ciò che non è puramente intelletto, ma è dinamico ed emotivo, quindi, l'idea di ὁδός (*odòs*) insieme a νόος (*nòos*) allora postulerebbe un'attività spirituale che sia in movimento, così come il fuoco eracliteo è in eterno movimento (Cfr R. B. ONIANS, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, Cambridge 1951, pag. 82 – 83 così come riportato in M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, pag. XCIV). L'essere è sempre l'essere del conoscere, il conoscere è conoscere dell'essere, perciò sono un'unità e la medesima cosa, il senso di νόος (*nòos*) è allora specchio che riflette anche le conseguenze inerenti alle azioni. In greco, l'esistenza è un guardare e un essere guardati o, meglio ancora, un sapere ed essere saputi. Il νοεῖν (*noèin*) realizza invece la possibilità passiva dell'essere esso stesso conosciuto. L'esistente è ciò che si schiude e si apre, ciò che, come presente, afferra l'uomo in quanto lo apprende; l'esistente non diventa tale, in quanto solo l'uomo lo intuisce, nel senso di farsi una rappresentazione alla maniera della percezione subiettiva. Parmenide nota che se la via ed il νόος (*nòos*) esistono, ne segue che esiste il dire logicamente, ed il pensare, ovvero l'intuibile. Ne discendono anche le altre due vie dell'errore: la prima, quella dell'esistenza del nulla e la seconda, quella dei ragionamenti doppi, che finiscono entrambe per ammettere che il nulla e l'essere siano uniti. Quest'ultima ha dato lo spunto a quelle tesi che vi leggono un chiarissimo attacco ad Eraclito. Le tre vie, in ogni caso, esauriscono tutte le possibilità logicamente esistenti. L'essenza astratta della via, del metodo si è trasfigurata nell'essere, in virtù di un lento e tenace processo costruttivo. Da questo momento, una volta raggiunto l'effetto positivo del metodo vero, l'essere sarà investito da una più intensa dialettica, capace di portare a ulteriori precisazioni e, quindi, tali da illuminare l' ἔόν (*eòn*) in tutti gli aspetti della sua realtà (Cfr M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, pag. CV – CXVIII).

Nella legge devono convergere sia l'uno sia tutti gli altri, e pertanto come l'uno – il migliore – non può essere, in tal caso, despota, tiranno assoluto, così neppure i molti potranno essere accostati ad una mandria di bestiame che obbedisce soltanto alla frusta. Il popolo deve essere educato, perché il disprezzo va alla sua ignoranza; ignoranza cui deve porsi rimedio in ogni modo.

I veri nemici della πόλις (*polis*), come i veri nemici del λόγος (*logos*), non sono i ricchi o i poveri, sono i dormienti, ovunque essi si trovino. Contro di loro bisogna muovere una guerra senza quartiere. Tale posizione deriva, per logica conseguenza, dal fatto che, anche nel valutare i problemi politici, Eraclito non poteva dimenticare l'universalità e la potenza dell'unica legge divina, la quale si impone a tutti, ai ricchi e ai poveri, a pochi ed ai molti. Di entrambi, Eraclito dovette cogliere i difetti e, di entrambi, dovette sentire la spinta a riportare sull'unica via, che era quella della legge e cioè della ragione⁹⁷. L'ignoranza, che alimenta il potere e soprattutto il potere di natura dispotica, rende il popolo simile ad un animale, che, per essere governato, deve essere sottoposto ad un gioco di briglie. Vi è allora bisogno dell'autorità, caratteristica, in posizione privilegiata, di un uomo elevato sopra gli altri uomini, che riesce a guardare lontano, e che non è all'interno del caos, ma ne è al di fuori e riesce a distinguere il bene dal male. Questa si può dire che è vista come una condizione necessaria per plasmare ciò che è necessario affinché la città trovi la sua forma nella pace.

Ma perché ciò possa essere realtà è necessario spegnere la tracotanza, la ὑβρις (*iubris*), più che un incendio. La ὑβρις (*iubris*) è una cosciente e deliberata provocazione della norma, che esige in tutto il congiungimento di convergente-divergente, trasformare l'opposizione in una posizione autonoma, distinguersi senza raccogliersi, questo è ad un tempo contro natura e contro giustizia, questa è la stoltezza, questa è la ὑβρις (*iubris*). Spegnere la tracotanza significa combattere per la legge, che fonda l'ordine umano⁹⁸. Eraclito infatti considerava la pretesa di sapere tutto come una forma di ὑβρις (*iubris*)⁹⁹. Concludendo, l'essere distratti nello spirito rappresenta l'unico ostacolo al raggiungimento della vera sapienza.

⁹⁷ R. LAURENTI, *Eraclito, op. cit.*, pag. 270

⁹⁸ R. LAURENTI, *op. cit.*, pag. 268

⁹⁹ Anche nell'antica filosofia indiana, infatti, si distinguevano due specie di conoscenza, da un lato quella ottenuta rivolgendo il proprio pensiero all'ente, dall'altra quella basata sull'esperienza empirica. La prima era ritenuta genuina espressione del pensiero puro e luce di verità, la seconda, imitata solo al mondo sensibile e circoscritta all'individuale,



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.