

## **Polymathia e unità del sapere in Eraclito: alle origini di una anomalia**

LIVIO ROSSETTI  
UNIVERSITÀ DI PERUGIA

### **Il principio sistemico individuato da Eraclito**

Viviamo in un'epoca in cui i sistemi filosofici non godono di buona stampa; inoltre non manca chi, temendo le distorsioni derivanti dalla scelta di applicare agli antichi una serie di nozioni e apparati concettuali elaborati in epoche posteriori, non vuole sentir parlare di sistema filosofico semplicemente perché si tratta di una nozione che ha preso forma solo successivamente e in altri contesti. Comincerò dunque con l'ammettere che, almeno sul piano della terminologia, parlare del "sistema" filosofico di Eraclito ha qualcosa di antistorico. Ma d'altronde anche noi dobbiamo usare le parole che abbiamo, quelle che la nostra lingua ci fornisce. Naturalmente non senza cercar di evitare ogni indebita confusione.

Fatta questa premessa, comincerei col richiamare alcuni frammenti eraclitei universalmente noti. I frammenti ci propongono molte volte un esplicito invito ad applicare il principio della *coincidentia*, interdipendenza o equalizzazione<sup>1</sup> degli opposti non semplicemente a molte coppie di opposti, ma a una indefinita varietà di situazioni. Sono infatti espliciti e ripetuti gli inviti a generalizzare. Ricorderò, per cominciare, il fr. 67 D.-K.: "Dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e <pur rimanendo uno> muta come <il fuoco> quando <questo> si mescola ai profumi e prende il nome di ognuno di essi". Si tratta di una dichiarazione molto particolare in quanto, se iddio è tutte le cose elencate, se il principio trova riscontro in tre eventi naturali e uno di carattere culturale (abbinamento degno di nota!), se vale il paragone con il fuoco che si mescola ad *ogni* specie di profumi, allora l'elenco deve ritenersi aperto, tutti sapremmo continuare con altri esempi pertinenti, e l'autore potrebbe anche aver inteso dire: "Adesso continuate voi". Anche il fr. 80 su *polemon xunon* ha analoghe pretese d'universalità ed è significativamente caratterizzato dall'iniziale *eidenai de*

<sup>1</sup> Sulla nozione di equalizzazione ruota gran parte del mio articolo "Quale *skoteinotes*?" (Rossetti, 1992).

*chre*, “Bisogna sapere che”, anche se ora il Mouraviev ne propone una nuova lettura che dissolve la traccia della parola *eidenai*<sup>2</sup> (ma la nuova lettura non incide significativamente sul senso della frase). A sua volta il fr. 88 ci ricorda che, dal punto di vista dell’Uno (cioè alla luce del *logos*), vivente e morto, giovane e vecchio, sveglio e dormiente sono la stessa cosa. Anche sveglio e dormiente, anche cosciente e incosciente, anche consapevole e inconsapevole, e così pure una ulteriore serie di nozioni correlate, sono dunque “la stessa cosa”. Per di più il fr. 40 esplicitamente condanna il mero sapere molte cose, intendendo che questo sapere perde valore se non è ricondotto *ad unum*, se non si integra in un principio unificatore. A richiamare la medesima idea in positivo – oppure in negativo – notoriamente provvedono anche altri frammenti, come quello sulla *polymathia*, le ripetute dichiarazioni sull’*amathia*, i due frammenti sull’armonia (nascosta e *palintonos*). Sappiamo, d’altronde, che è straordinariamente vasta la gamma dei fenomeni e delle situazioni che Eraclito ha preteso di spiegare alla luce (o almeno ricondurre sotto l’ombrello) di quel punto di vista unificatore che da quasi un secolo, ormai, suole essere indicato con il termine cusaniano di *coincidentia oppositorum* (termine che, a rigore, sarebbe non meno anacronistico della nozione di sistema filosofico).

Di conseguenza è molto verosimile che Eraclito sia stato non solo cosciente, ma anche compiaciuto della grande capacità di irraggiamento, del grande potenziale sistemico di cui l’idea centrale del suo insegnamento gli appariva dotata. Tutto ciò, a sua volta, autorizza a pensare che egli avesse ben chiara in mente un’idea centrale: un’idea che, a suo avviso, era suscettibile di trovare applicazione in moltissimi campi. Altrimenti non si spiegherebbe la cura posta nel ricondurre sotto il medesimo schema una impressionante varietà di esperienze che includono le modulazioni linguistiche (in su ~ in giù, *bíos* ~ *biós*), gli alimenti, le gerarchie sociali, molti fenomeni “celesti”, i sentimenti, altre pratiche sociali e perfino delle polarità legate ad astrazioni, come la funzione che viene attribuita ad ogni punto del cerchio (o della ruota) quale inizio e, al tempo stesso, fine del medesimo percorso circolare, oppure i segni tracciati da chi scrive, segni unitari anche se si compongono di tratti rettilinei e tratti curvilinei (fr. 103 e 59).<sup>3</sup> Questa molteplicità di indicatori ci

<sup>2</sup> Cf. Mouraviev, 2006, pp. 195 s.

<sup>3</sup> La fascinosa interpretazione tradizionale (*γναφέων* nel senso di vite a legno) sembra orai tramontata a favore di un riferimento non così sofisticato al tipo di segni che vengono tracciati da chi scrive (*γραφέων*).

parla dunque di una inequivocabile aspirazione a trattare il principio della *coincidentia*, interdipendenza o equalizzazione degli opposti come valido nella (e applicabile alla) più grande varietà dei casi, ossia universalmente o pressoché universalmente.

Si pone, a questo punto, il problema di inquadrare in modo pertinente il tentativo di *reductio ad unum* in cui Eraclito risulta essersi impegnato, prontamente ricavandone un senso di distanza da altri intellettuali incapaci di abbracciare con un solo sguardo una così grande molteplicità di fenomeni. Per non sovraccaricare di connotazioni anacronistiche questa aspirazione a spiegare il tutto a partire da una sola idea centrale, proporrei di parlarne in termini di risorsa per avviare l'unificazione del sapere (ossia di ciò che Eraclito può aver considerato tessera del suo sapere), di capacità di irradiazione della teoria o idea centrale, insomma di potenziale sistemico. In effetti, la dottrina della *coincidentia*, interdipendenza o equalizzazione degli opposti ha la pretesa e la capacità di fungere da chiave con cui pervenire a vedere sotto una nuova luce un numero davvero molto grande (forse indefinitamente grande) di relazioni di tipo polare, ed è possibile che la lista di dieci coppie oppositive che molte fonti attribuiscono a Pitagora abbia costituito il mero punto di partenza per quel decisivo passo ulteriore che ha portato Eraclito alla costituzione di una lista incomparabilmente più articolata (anzi, suscettibile di dilatarsi indefinitamente) e all'identificazione della *ratio* che accomunerebbe questa molteplicità di relazioni di tipo oppositivo. In teoria, infatti, la gamma delle possibili applicazioni dell'idea sistemica che egli ha posto a base del suo insegnamento non dovrebbe avere dei limiti, perché il suo schema teorico ci dice che è il cosmo ad essere retto da un equilibrio di tipo oscillatorio, il cosmo nella varietà delle sue manifestazioni. Per di più sarebbe proprio facile espandere, su base analogica, il campionario delle relazioni di tipo polare che Eraclito risulta aver accreditato, semplicemente applicando il paradigma da lui delineato in noti frammenti.

Queste cospicue potenzialità sollevano gravi problemi di compatibilità con altri gruppi d'enunciati eraclitei (l'argomento sarà affrontato nel prosieguo di queste note) e in ogni caso rendono desiderabile confrontare la dottrina centrata di Eraclito con quanto di paragonabile venne elaborato da altri intellettuali a lui noti, e così pure chiedersi se il campo di applicazione del suo principio sistemico sia formalmente universale, se possa almeno esserlo e a quali condizioni potrebbe *non* essere così universale come sembra. Siccome l'occasione richiede di restringere la comparazione ai pochi autori di teorie comparabili che

sono noti sia ad Eraclito sia a noi, non è fuor di luogo abbozzare tale confronto già ora, sia pure con la brevità che il contesto rappresentato da questo scritto richiede.

## **2. Un principio sistemico molto più potente degli altri noti ad Eraclito**

Per orientare la domanda comincerò col ricordare che gli storici della filosofia hanno sviluppato una forte tendenza a ricondurre *ad unum* le singole dottrine e tentare di rappresentarsele come una insieme organico e coerente. Ne deriva una spiccata, aprioristica e raramente contestata inclinazione a pensare che, come in un puzzle, ci sia sempre un modo — forse un solo modo — di ricomporre in maniera logica ciò che ci si presenta come frammentato e disconnesso. Ma la presunzione di compiuta coerenza, interdipendenza o interdeducibilità di singole componenti di un pensiero complesso deve poi fare i conti, come sappiamo, con la possibilità che la macro-unità testuale si riveli aggregato di parti non perfettamente congruenti, con l'eventualità che il dichiarato lasci affiorare delle oscillazioni non sanate, se non addirittura scompensi insuperabili o comunque problematici. Del resto, sappiamo tutti quanto facilmente accade di elaborare una certa idea e prendere coscienza di alcune sue potenzialità, siano esse positive o negative, ma non anche di altre che verranno individuate solo in un secondo momento. A ciò si aggiunga che, dietro ad Eraclito e ai non molti altri intellettuali con cui egli può confrontarsi, ancora non c'è una tradizione di studio delle teorie altrui che possa aver sviluppato una speciale attenzione per i possibili indizi di incoerenza del singolo schema concettuale. Ci sono invece degli intellettuali che inseguono un ideale, indagano con accanimento, elaborano e fissano dei *mathemata* e, in forza di questi nuclei di sapere, si propongono come *sophoi* agli occhi di un pubblico sostanzialmente impreparato, senza poter contare su una cerchia di persone mediamente competenti o molto competenti anche se, nella costruzione del loro sapere, ricercano l'eccellenza con il più grande impegno. Ne deduco che dovremo essere disposti ad apprezzare tanto la creatività insita nell'individuazione di un principio sistemico dotato di forte capacità di irraggiamento, quanto qualche forma di inconsapevolezza delle potenzialità di ciò che l'autore era venuto affermando. Oltretutto, ad un gran numero di presocratici, Eraclito incluso, risulta attribuita, accanto a qualche idea dotata di un più o meno grande potenziale

sistemico, anche una nutrita gamma di nuclei dottrinali sostanzialmente irrelati, che vengono accreditati per ragioni specifiche (non quali corollari del medesimo principio sistemico) e danno luogo a spiegazioni di singoli fenomeni, spiegazioni ciascuna delle quali vive di vita propria e può ben dirsi autosufficiente. Di conseguenza il punto di dottrina che viene eventualmente indicato come idea madre, fulcro e principale indizio di eccellenza del singolo intellettuale, si trova ad avere un campo di applicazione che possiamo solo sforzarci di determinare volta per volta.<sup>4</sup>

Sempre con l'obiettivo di impostare dei confronti, mi pare di dover osservare che non possiamo accontentarci di constatare che il principio sistemico individuato e valorizzato da Eraclito è in grado di spaziare in una vasta, vastissima gamma d'ambiti o tipi di realtà, anche molto lontani tra di loro. Dobbiamo inoltre chiederci se l'idea di *coincidentia*, interdipendenza o equalizzazione degli opposti è in grado di conoscere (tollerare) anche delle limitazioni. Il confronto aiuta a costruire la risposta.

Tra gli intellettuali con i quali Eraclito ha ritenuto pertinente confrontarsi, ce ne sono alcuni che si limitano ad offrire una varietà di nuclei dottrinali indipendenti gli uni dagli altri, 'autosufficienti' anche se affini nell'impostazione, e questi nuclei dottrinali certamente si muovono nella cornice di una visione del mondo che, quanto meno nelle sue grandi linee, è già data —ad es. l'idea di un mondo impersonale, regolato, conoscibile e in alcuni casi anche prevedibile nel suo *modus operandi*— ma non esercita un influsso determinante sulla configurazione della singola teoria. Questo sembra essere il caso di Talete, e così pure di Senofane, che non a caso viene trattato come un cultore della *polymathia* e quindi giudicato piuttosto sfavorevolmente da Eraclito. In effetti, è forse immaginabile la *reductio ad unum* delle teorie senofanee sugli ἀθεμίσινα ἔργα illegittimamente attribuiti agli dei (B 12), sui fossili marini rinvenuti sulle montagne (A 33) e sul limite inferiore della

<sup>4</sup> Anche le relazioni intercorrenti tra nuclei dottrinali pensati come centrali e nuclei dottrinali proposti come periferici non possono che essere definite caso per caso, e spiace che un gran numero di trattazioni sulla cosmologia presocratica mostrino un eccesso di attenzione per i soli principi dotati di vasto potenziale sistemico, come se tutto il resto fosse addirittura irrilevante. Ho avuto occasione di discutere questo punto in Rossetti, 2004, e Rossetti, 2006. Tra le opere più recenti, Graham, 2006, è un esempio di scarsa attenzione per le dottrine prive di un robusto potenziale sistemico, ed è da dimostrare che la scelta di disinteressarsi di tutto ciò che può apparire un dettaglio secondario (una *doxa* marginale) sia risultata priva di inconvenienti.

terra (B 28)? Anche supponendo (e non senza motivo) che il suo *mathema* centrale vada ravvisato nell'idea che, siccome gli dei non hanno rivelato tutto sin dall'inizio, debbano essere gli uomini a ricercare (e aver cura di non disperdere i risultati migliori delle loro ricerche), anche partendo da questo presupposto, non si vede in che modo l'idea di progresso possa incidere sulla configurazione di altre dottrine, come per esempio quelle sopra richiamate. Se ne deduce non soltanto che quello di Senofane fu un pensiero composito, ma anche che la sua idea centrale non ha nessuna particolare attitudine a fungere da principio sistematico e legare a sé gli altri insegnamenti nella loro specificità. Se da un lato gli altri insegnamenti continuano a vivere di vita propria ed a risultare significativi per meriti specifici, dall'altro l'idea centrale elaborata da Senofane è tale da *non pretendere* (infatti non potrebbe pretendere) di fungere da *ratio* di ogni altro nucleo di sapere.

Al confronto Eraclito appare orientato a collocarsi all'altro estremo, sottolineando con forza che il principio da lui indicato come centrale trova applicazione nei più vari aspetti della realtà, per cui è dubbio che possa esservi comprensione del mondo senza tener conto della *coincidentia*.

Siccome Anassimandro e Anassimene lasciano intravedere, se confrontati con Senofane, una più accentuata integrazione delle loro dottrine, anche la comparazione con loro due ha motivo di essere almeno sommariamente delineata. Si sospetta da sempre che il libro d'Anassimandro delineasse una sorta di storia del cosmo a partire dall'*apeiron* (e dall'attuale frammento 1) per passare poi alla delineazione di un modello cosmologico di tipo geocentrico, parlare della sfera fiammeggiante esterna, svolgere la teoria degli sfiatatoi astrali e provare a collocare i corpi celesti a distanze diverse, dare delle cifre, argomentare la stabilità del sistema (grosso modo nei termini in cui ce ne parla Platone in *Phd.*, 108e–109a), caratterizzare la terra come cilindro e precisare che una delle due facce piane del cilindro è quella da noi conosciuta e abitata, ed è circondata dall'Oceano (con un possibile corollario sugli antipodi); quindi effettuare qualche misurazione specifica, tra cui la data del tramonto delle Pleiadi, e svolgere la teoria del vento per poi ricondurre ad esso una molteplicità di fenomeni meteorologici; quindi occuparsi delle forme viventi, affermare che dapprima si formarono i pesci e che i primi animali comparsi sulla terra sarebbero stati i pesci (solo che in seguito alcuni pesci impararono a respirare anche fuori dall'acqua e taluni di loro riuscirono ad adattarsi al nuovo ambiente, oltretutto perdendo le squame ormai essiccate dal sole), mentre i primi

uomini, essendo incapaci di nutrirsi e provvedere a se stessi per svariati anni, rimasero a lungo nel feto e in acqua; e così via di seguito, fino a delineare il *pinax* dell'area mediterranea e integrarlo, forse, con una descrizione dell'area mediterranea (con i suoi mari, le sue terre, i suoi popoli). In effetti, a noi appare difficile pensare a una disposizione molto diversa della materia: sembra che, se non altro, la scansione della materia in alcuni grandi "capitoli" sia addirittura inevitabile. Orbene, nella migliore delle ipotesi Anassimandro pose al centro del suo sapere un principio di organizzazione, una *dispositio* (o, più precisamente: una *ratio* della *dispositio*) delle singole subtrattazioni, una presentazione grosso modo sequenziale —quindi paratattica— di non pochi suoi nuclei dottrinali all'interno di ciascuna macro-area (il mondo, i fenomeni meteorologici, lo sviluppo di forme di vita sulla terra, etc.), ma questa *dispositio* non ha attitudine ad incidere sulla configurazione dei singoli nuclei dottrinali. Si nota la determinazione con cui svariati fenomeni vengono spiegati come effetto dei venti ma, per il resto, le singole sue teorie vivono di vita propria e si lasciano apprezzare per meriti intrinseci; invece il fatto di essere incastonate in un simile libro (o nel "capitolo" pertinente) non sembra avere, ripeto, nessuna incidenza nella loro configurazione.

Passiamo ad Anassimene. Questi non si è limitato a indicare nell'aria un principio unitario con cui provare a spiegare l'origine di tutte le cose dal medesimo elemento, ma inoltre ha sostenuto che l'aria conosce livelli diversi di addensamento/concentrazione (dai livelli minimi —fuoco— alla progressione vento-nube/nebbia-acqua-<latte>-terra-roccia-metalli: 13 A 5, A 7) e probabilmente ha ravvisato, nelle molte trasformazioni di stato (solidificazione, liquefazione, evaporazione...) che per tutti noi sono esperienza quotidiana, una clamorosa conferma della validità della sua teoria. In questo modo Anassimene ha elaborato un principio in grado di rendere conto di moltissimi oggetti di osservazione, ma in compenso non ha nemmeno provato ad estendere il campo di applicazione della sua teoria centrale anche al mondo della vita, alla vita di relazione o alle relazioni tra parole. Inoltre una quantità di altre sue spiegazioni riguardanti particolari fenomeni del mondo fisico sono ben lungi dall'evidenziare il benché minimo nesso con la teoria dell'aria e sono semmai accomunate dal mero ricorso ad analogie tratte dalla vita quotidiana (con finalità divulgative?)<sup>5</sup> che, a loro volta,

<sup>5</sup> Per una carrellata su questo punto v. Rossetti, 2004, pp. 189 s.

non si ricordano in alcun modo con i processi di mutamento di stato che interessano o possono interessare un gran numero di sostanze materiali. Di nuovo, la presenza di tutte queste restrizioni del campo di applicazione della teoria dà risalto alla loro sostanziale assenza in Eraclito.

Che anche Pitagora abbia tentato la strada della *reductio ad unum* ed abbia proposto —eventualmente per primo— un principio applicabile ad ogni tipo di realtà è notoriamente una possibilità attraente, ma non più che una possibilità.<sup>6</sup> In ogni caso, mentre sembra logico presumere che Eraclito fosse ben informato sul conto di Anassimene e delle sue teorie, e questo anche se sull'argomento non è disponibile nessuna evidenza testuale, abbiamo almeno un indizio *ex silentio* per supporre che egli possa *non* aver avuto notizia del progetto di *mathesis universalis* che molte fonti considerano un'idea di Pitagora: se l'avesse saputo, egli avrebbe forse apprezzato l'idea, sia pure senza dividerla, e si sarebbe astenuto dal tacciare proprio Pitagora di una riprovevole *polymathia*.

Quanto poi ad Alcmeone, questi ha avuto il non piccolo merito di elaborare un principio unitario per rendere conto del modo in cui udiamo, vediamo, percepiamo gli odori e i sapori grazie al determinante contributo del cervello, ma poi le analogie tra il *modus operandi* dei vari organi di senso si riducono a ben poco, e d'altronde la teoria dell'equilibrio umorale successivamente ripresa dalla medicina ippocratica —teoria con cui egli prova a spiegare, fra l'altro, come mai i muli maschi siano sterili— e così pure altre sue teorie, non fanno riferimento alcuno al ruolo del cervello.

In effetti, le opere di tutti questi autori, per il fatto di aspirare ad abbracciare un sapere necessariamente vasto e vario, non possono fare a meno di essere —e rimanere— composite anche se risentono di una comprensibile aspirazione a mettere ordine nelle varie *doxai* e possibilmente far emergere delle idee-guida, dei principi sistemici, degli schemi esplicativi in grado di rendere conto di molte cose in modo unitario, con l'evidente beneficio di una congrua riduzione della complessità.

Si intuisce facilmente che il punto di equilibrio tra le due istanze sarà stato fonte di perplessità (dunque di problemi) e stimolo per la ricerca. Notiamo anche il delinarsi di una vasta gamma di forme

<sup>6</sup> “Un suo interesse (di Pitagora) per l'aritmologia, fondata sulle proprietà ‘magiche’ o di raffigurazione simbolica del numero è assai probabile, mentre appare più difficile attribuirgli una dottrina filosofica basata sulla tesi ‘tutto è numero’ o ‘il numero è il principio della realtà’”: così recentemente B. Centrone a p. 8654.

dell'interrelazione tra *doxa* e *doxa*, per cui, a seconda dei casi, può accadere che due *doxai* discendono dal medesimo principio, che siano deducibili l'una dall'altra, che vadano almeno in sequenza (come potrebbe aver fatto Anassimandro nel raccontare la storia della formazione del cosmo), che vadano in parallelo o che non evidenzino nessuna forma di interdipendenza (riconoscimento della loro eterogenesi, autosufficienza e autonoma dignità) per cui si limitano a coesistere nel quadro di un ordinamento inequivocabilmente parattattico. La trattazione sui cinque sensi in Alcmeone, per esempio, poteva suggerire l'idea di completezza, ma non certo di unitarietà del sapere in tal modo prodotto. Dobbiamo pertanto postulare anche il ricorso a specifiche formule di transizione per giustificare il passaggio dall'una all'altra sub-trattazione.

La vasta casistica disponibile lascia insomma intravedere una tensione ricorrente tra due spinte: da un lato una inesauribile desiderio di spiegare, capire, accertare, congetturare sulle questioni più diverse non senza addurre o almeno evocare ragioni dotate di una loro plausibilità, e produrre quindi una molteplicità di *doxai* ognuna delle quali tende a vivere di vita propria; dall'altro il progressivo passaggio dalla mera ricerca di connessioni e analogie fra le varie *doxai* alla elaborazione di dottrine dotate di capacità di irradiazione, criteri, principi teorici in grado di rendere possibile la costruzione di un sapere più compiuto, più strutturato e, come noi abbiamo imparato a dire, di tipo filosofico.

I dati ora brevemente richiamati mostrano, da un lato, che il principio posto da Eraclito in posizione strategica rispetto all'insieme del suo sapere non è del tutto privo di precedenti, dall'altro che egli ha introdotto una innovazione di rilievo in quanto, prima di lui, nessun altro intellettuale era pervenuto a delineare un principio unitario dotato di una capacità di irraggiamento almeno comparabile. Non a caso, egli si dimostra poco meno che instancabile nel ricercare sempre nuovi ambiti in cui il medesimo principio potesse trovare applicazione e dà l'impressione di aver vissuto intensamente l'orgoglio di aver elaborato un'idea centrale così versatile da saper rendere conto di una impensata varietà di fenomeni e situazioni. È anzi ragionevole supporre che egli abbia potuto impressionare i suoi uditori proprio per la capacità, da lui dimostrata, di ricondurre quasi ogni cosa nell'ottica della *coincidentia*. Del resto, quel suo allargare continuamente gli orizzonti si spinge così lontano da infrangere, verosimilmente per la prima volta, la 'regola' secondo cui in un *Peri Physeos* ci si occupa unicamente del mondo fisico: una regola certo solo virtuale, ma poco meno che vincolante nei

libri d'insieme sulla *physis* che, all'epoca, già si cominciavano a pubblicare con relativa frequenza.

In realtà possiamo anche spingerci oltre, perché cercheremmo invano un argomento in base al quale sottrarre qualcosa al campo di applicazione del principio caro ad Eraclito. Infatti, una volta proclamata la *coincidentia*, quale argomento potrà mai permettere di affermare che un certo tipo di situazioni ha caratteristiche incompatibili con quel principio? Faccio un solo esempio: Eraclito non risulta aver esteso il suo principio alla condizione di figli e di genitori (sono figlio e divento padre, sono figlia e divento madre all'incirca come il giorno diventa notte e la notte diventa giorno) né a qualche forma di equalizzazione tra i sessi, ma dove trovare un argomento per escludere questa eventualità in base al suo principio? Non si è forse spinto, il nostro filosofo, ad affermare, all'incirca (fr. 62), che non solo i morti vivono della vita, ma anche i vivi vivono della morte? Eppure, mentre accade che il vivente muoia, non accade che il morto riprenda vita. Il suo principio sistemico non ha unicamente una capacità di irraggiamento decisamente superiore a quello degli altri principi sistemici a lui noti. Direi che ha addirittura la pretesa di avere validità universale, tanto è vero che non riguarda unicamente il mondo fisico ma, come ho sopra ricordato, anche astrazioni, sentimenti, parole ed enunciati. In ogni caso si riscontra l'impossibilità teorica di circoscrivere il campo di applicazione del principio, cosa che costituisce una novità di primissimo ordine: all'umanità non era forse mai accaduto, prima di allora, di individuare un principio strutturalmente incapace di trovare dei limiti alla sua applicabilità.

### **3. Un principio sistemico *troppo* potente e, quindi, problematico**

Ci sono però delle complicazioni. L'innovazione introdotta da Eraclito non ha soltanto questa inedita vocazione all'universalità. Proprio perché non ci sono le condizioni per limitare la sua sfera d'influenza, prende forma un'ipotesi di estensione del suo campo di applicazione che solleva interessanti quanto ardui problemi teorici, i quali certamente trascendono il filosofo di Efeso, ma non a caso sono venuti progressivamente alla luce nel corso dei decenni immediatamente posteriori, interessando intellettuali come Epicarmo, gli Eleati, Protagora e Cratilo. Mi riferisco al cosiddetto corollario autoreferenziale del principio.

Il problema che ho in mente è questo: se si pretende che un principio sia universale e che trovi riscontro in tutto e in ogni momento, poi bisognerebbe che questa idea impregnasse di sé anche ogni altro enunciato, e non sorprende constatare che ciò non accade. Nel caso particolare, l'universalità della equalizzazione comporta che *ogni* aspetto della realtà sia equalizzate e possa dunque rinviare ad un altro da sé come l'altro polo di una situazione in tensione e, insieme, in equilibrio. Di conseguenza suona strano che ad Eraclito accada di lodare o criticare senza bilanciare il suo giudizio con una sorta di anti-giudizio che sia, se non specularmente opposto, almeno complementare, di segno contrario e non meno vero. Altrimenti egli avrà proposto delle *synapseis* rimaste a metà e, come vedremo, questo è ciò che i frammenti testimoniano. Supponiamo ora che, siccome la realtà ha una struttura pendolare, ogni enunciato accreditato da Eraclito conosca invece una congrua compensazione con un contro-enunciato altrettanto attendibile. In tal caso sorgerebbero altre complicazioni perché egli si ritroverebbe ogni volta ad affermare-e-negare. Se il giorno è diverso e non-diverso dalla notte, se la guerra è diversa e non-diversa dalla pace, allora forse lo stesso sapere sarà diverso e non-diverso dall'*agnoia* dei *polloi*. Un simile corollario — che è di carattere eminentemente autoreferenziale — può non trasformarsi in un inquietante tallone di Achille?

Per accostare il problema propongo di iniziare dedicando un po' di attenzione ai non pochi altri intellettuali contemporanei o di poco posteriori ad Eraclito che pure si sono misurati (o si sono dovuti misurare) con varianti di questo stesso corollario autoreferenziale. Comincerò da Protagora, che è stato attaccato, probabilmente mentre era ancora in vita, perché la teoria dell'*homo mensura* si prestava ad essere dichiarata contraddittoria a causa dell'autoreferenzialità dell'enunciato e permetteva quindi di argomentare che, se il principio secondo cui ogni uomo è misura di tutte le cose viene applicato — come è giusto che sia — anche a quel Protagora che lo sta enunciando, con ciò stesso questi perde il diritto di enunciare un principio di valore universale, non ha titolo ad affermare qualcosa che vale per tutti, può solo enunciare la sua personale opinione. Il sofista non restò inerte, ma seppe replicare e abilmente difendere la sua posizione, solo che in seguito fu zittito, per così dire, da Platone.<sup>7</sup>

Ricorderò, in secondo luogo, che la dea di Parmenide dapprima si pregia di negare che l'essere possa conoscere una qualunque evolutio-

<sup>7</sup> Per un'opinione su questi temi posso forse richiamare Rossetti, 1990.

ne, trasformazione o diversificazione e poi passa a parlare degli uomini δίκρανοι (B 6.5) che posero μορφὰς δύο (B 8.53), nonché di un mondo profondamente diversificato, limitandosi a spiegare che il suo secondo *logos* “è un altro discorso” da tenere ben distinto da quello sull’essere. I molteplici tentativi di conciliare questi due *logoi* non possono rimuovere la loro profonda asimmetria e, più precisamente, il rischio che il primo *logos* precluda in partenza ogni possibilità di far posto anche al secondo. Ora la stessa dea, per il fatto di separare e giustapporre con molta cura i due *logoi* mostra di sospettare che un problema —l’incompatibilità— aleggia e che, di conseguenza, è desiderabile fare qualcosa per evitare che questa incompatibilità si manifesti e produca effetti deflagranti. Ciò induce a pensare che Parmenide potesse aver nutrito molto per tempo qualche sospetto sui precari equilibri del suo sapere a due facce e si sia adoperato —ripeto, molto per tempo— per predisporre delle autentiche contromisure preventive! Del resto quel medesimo sospetto di incompatibilità che a distanza di pochi anni indusse Zenone a porsi sulla difensiva ricorrendo a una serie di paradossi, e Melisso a negare apertamente ogni veridicità dell’*empeiria*, è tale da nascondere appena un corollario ancora più disturbante: che relazione ragionevole si può mai postulare tra un essere che può solo rimanere immutato e le persone di Parmenide e della dea, le figlie del Sole, il carro, i cavalli, la porta, l’evento rappresentato dal viaggio, i gesti e le parole pronunciate?

Come si vede, una di queste teorie non è in grado di prevedere che Protagora proclami la sua validità *erga omnes* e l’altra non è in grado di prevedere che un certo Parmenide possa incontrare la dea, poi dettare un testo allo scriba eccetera. Si tratta di un imprevisto di enorme portata che, dati i tempi, può ben essere paragonato alla scoperta dell’incommensurabilità della diagonale con il lato del quadrato.

Non meno interessante è notare che il problema della contraddizione pragmatica generata dall’adozione di principi ‘troppo’ potenti affiora già in Epicarmo e poi più drammaticamente in Cratilo. Il primo, contemporaneo di Eraclito anche se collocato in un ambiente geografico molto lontano (Siracusa), mostra di avere una chiara percezione dell’idea, tipicamente eraclitea, del *panta rhei* —egli parla di ὁ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν κοῦποκ’ ἐν ταῦτῳ μένει (23 B 2 D.-K. = T 2 Mouraviev)<sup>8</sup>— e il commento anonimo al *Teeteto* notoriamente riferisce che Epicarmo avrebbe parodiato queste idee di Eraclito rappresentando un debitore

<sup>8</sup> La sigla rinvia alla nuova edizione delle fonti su Eraclito che il Mouraviev ha pubblicato nel 1999.

impegnato ad argomentare che lui non è più la stessa persona di colui che un tempo contrasse il debito.<sup>9</sup> Quanto a Cratilo, si direbbe che egli abbia sofferto la difficoltà di reggere la contraddizione incombente. Secondo Aristotele e commentatori, egli avrebbe radicalizzato il *panta rhei* fino a sostenere che nel medesimo fiume non ci si può bagnare nemmeno una volta e, peggio, che non si può nemmeno parlare in quanto le parole attribuirebbero al reale una fissità che non gli appartiene. Ciò contrasta platealmente, come sappiamo, con le teorie che Platone attribuisce a Cratilo nel dialogo omonimo, il che pone gravi problemi di conciliazione di ciò che appare in irriducibile contrasto.<sup>10</sup> Nondimeno quanto riportano Aristotele e commentatori ha un senso inequivocabile e, dato il problema affrontato in queste note, altamente significativo. Chiunque sia stato il personaggio di cui essi parlano, quali che siano state le vicissitudini della sua riflessione, ad Aristotele risulta che un Cratilo eracliteo aveva effettivamente sviluppato conseguenze estreme a partire dal *panta rhei*, e i commentatori di Aristotele conoscono bene la storia del dito: οὐδὲ τὴν ἀσάτως μεταπίπτουσιν τῶν πραγμάτων φύσιν ἔστι δηλῶσαι διὰ τῶν ὀνομάτων, come riporta Siriano in T 86 Mouraviev. Ci fu dunque un Cratilo che, ai tempi di Aristotele, aveva già vissuto con molta intensità il problema del corollario auto-referenziale ed aveva provato a trarne ‘tutte’ le conseguenze. Il principio in cui egli probabilmente ravvisò l’essenza stessa dell’eraclitismo gli apparve tale da comportare conseguenze di grande portata per il soggetto che si permetteva di enunciarlo, pena una plateale contraddizione pragmatica.

Queste evidenze mostrano che il problema della contraddizione pragmatica derivante dall’universalità del campo d’applicazione di certe teorie è venuto rapidamente alla luce in pieno v secolo a. C., dunque in decenni piuttosto vicini a quelli in cui Eraclito fu attivo, e possiamo ben parlare di una collettiva presa di coscienza di un problema. Tra le idee che vennero a maturazione in quel periodo —il periodo in cui, non a caso, cominciò a prendere forma anche il principio di non-contraddizione—<sup>11</sup> figura anche la scoperta che, nel caso di certe teorie che si presume

<sup>9</sup> Ricordo appena che l’espedito riaffiora nelle *Nuvole* di Aristofane allorché si gioca sulla luna vecchia e la luna nuova (vv. 729–755, 1178–1195).

<sup>10</sup> Cf. Mouraviev, 1994. Per i testi v. Mouraviev, 1999.

<sup>11</sup> Mi limiterò a ricordare che in Epicarmo prende forma una situazione comica retta dal seguente ragionamento: “non sarei coerente se affermassi che tutto scorre e cambia, ma poi pretendessi di rivolgermi a una certa persona come se fosse la

valgano per tutti gli uomini, il soggetto che le enuncia viene a trovarsi non più autorizzato a sostenerle perché così facendo cadrebbe, appunto, in contraddizione. E ogni volta è il punto di dottrina a delegittimare il parlante in virtù della sua universalità. Gli autori appena richiamati si sono tutti affaticati attorno al potenziale destabilizzante di svariati principi sistemici, non senza evidenziare dei significativi punti di contatto con i problemi latenti originati dall'eccessiva "potenza" del principio sistemico invocato da Eraclito. Anche Eraclito, infatti, viene messo in difficoltà da questa dinamica, solo che nel suo caso il problema non arriva alla soglia della consapevolezza. Affiorano unicamente sintomi e precondizioni per il manifestarsi, anche in lui, del medesimo corollario autoreferenziale che abbiamo visto creare problemi a Parmenide ed allievi, a Pitagora e a Cratilo (e intanto diventare soggetto comico in Epicarmo).

Si direbbe, infatti — come ho già anticipato — che, una volta teorizzata la *coincidentia* e illustrata la vastità potenzialmente illimitata del campo di applicazione di tale teoria, Eraclito sia tenuto ad evitare con ogni cura di indicare pezzi di realtà non equalizzate, quindi ad evitare con ogni cura di proporre affermazioni a senso unico, non polari, non rette da *synapsis*, non abbinare ciascuna a una sorta di contro-enunciato in grado di contrapporsi ad essa su un piede di parità. Far posto anche ad affermazioni a senso unico equivarrebbe a infrangere la regola della polarità, regola che proprio lui ha solennemente enunciato, criticando con una certa violenza chi non perviene a comprenderla ed a 'vedere' l'universale *coincidentia*. A maggior ragione vorremmo poter constatare che tutti i suoi enunciati ci parlano di un mondo equalizzato, pendolare, compensato, bilanciato.

Senonché ciò che non dovrebbe accadere accade, e accade molte volte. Accanto alla frequente formulazione ed esemplificazione dell'idea di *coincidentia*, i suoi frammenti ci propongono anche una folla di enunciati in cui egli si limita ad affermare o negare, ad esprimere approvazione o disapprovazione, ossia a fare affermazioni univoche, senza minimamente suggerire un possibile raccordo con enunciati complementari. La sorpresa di fronte a questa anomalia è stata soffocata da secoli di familiarità con un vasto *corpus* di frammenti abbastanza etero-

stessa con cui ho avuto dei rapporti in passato" e che Protagora, oltre a specializzarsi nella produzione di numerose antilogie, dovette anche difendersi dall'esplicita accusa di contraddirsi (e venne probabilmente costruito, per l'occasione, il neologismo *peritrope*).

genei, ma si cercherebbero invano delle ragioni per rimuoverla, in quanto basta scorrere i frammenti per constatare che i casi di plateale infrazione della 'regola' sono moltissimi.

Ricordo per cominciare il frammento sul ragno che è inequivocabilmente assertorio. Ma lo stesso accade nel caso delle analogie "bambino : uomo = uomo : divinità" e "scimmia : uomo = uomo : divinità". Istituire tali analogie equivale, infatti, a delineare una scala con posizioni fisse, senza possibilità di distribuire in altro modo le posizioni nella scala, né si riesce ad immaginare un modo obliquo di evocare la *coincidentia* in relazione a tali analogie. Posso continuare accennando al fr. 3, enunciato che verosimilmente implica uno spunto polemico nei confronti della misurazione dell'ampiezza angolare del sole che era stata effettuata da Talete e che, all'epoca, verosimilmente continuava a suscitare diffusa ammirazione (Apuleio [11 A 19] parla ancora di *divina ratio de sole*, oltre che dell'immenso stupore suscitato da questa misurazione in un certo Mandrolito di Priene). L'irrisione, solo suggerita, consisterebbe nel contrapporre alla complessa strumentazione di cui dovrebbe essersi avvalso Talete per riuscire ad effettuare quella particolare misurazione (e così arrivare alla cifra, sorprendentemente precisa, di  $1/720$ ),<sup>12</sup> la facilità con cui si ottengono, a occhio nudo, pur sempre un'ampiezza angolare e una grandezza analoga qualora ci si stenda su una superficie inclinata per poi indirizzare il piede nudo contro il disco solare.<sup>13</sup> Il fr. 3 ci propone dunque una informazione quantomeno curiosa e il tentativo (non dichiarato) di demitizzare uno dei titoli di eccellenza di Talete, ma non anche qualcosa che possa rinviare alla *coincidentia*. Ugualmente nel caso del fr. 33, νόμος καὶ βουλῆι πείσεσθαι ἑνός, e del fr. 113, ξυρόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν, è dubbio che l'enunciato possa celare un senso recondito in grado di evocare l'idea di *coincidentia*.<sup>14</sup> In realtà il panorama degli enunciati privi di

<sup>12</sup> Una mia congettura in proposito figura in Rossetti, 1998, p. 250.

<sup>13</sup> Infatti, pur col variare dell'altezza di ciascuno di noi, quindi della distanza del piede dai nostri occhi, è sempre possibile rilevare a occhio nudo una sostanziale corrispondenza tra ampiezza angolare del disco solare e ampiezza angolare del cosiddetto collo del piede.

<sup>14</sup> Mi pare significativo che in questo caso il Mouraviev (2006, vol. III.3.B/ii, p. 151) sappia rilevare unicamente l'ambivalenza maschile/neutro di πᾶσι, ambivalenza che non permette di discernere in modo inequivocabile il senso di "tutti". Ma siccome in questo particolare contesto Eraclito non può che riferirsi agli esseri umani in genere, ciò significa che l'ambivalenza in questione non cela nessuna particolare intenzionalità.

sensi reconditi o di accorgimenti in grado di evocare la *coincidentia* sono molti di più (alcune decine) e avrebbe senso fornirne un elenco argomentato.

Se in questi casi Eraclito afferma e dichiara senza ricercare compensazioni e bilanciamenti di sorta, altre volte ci propone dei frammenti “assoluti”: quelle meravigliose frasi, dotate di eccezionale potere evocativo e, al tempo stesso, straordinariamente refrattarie a ogni forma di decodifica, che da sempre attirano su di lui una sconfinata quanto comprensibile ammirazione. Mi riferisco a frasi come ἐδιζήσάμην ἐμειωτόν, ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, θυμῶι μάχεσθαι χαλεπόν, αἰὼν παῖς παίζων. È a queste ed altre frasi memorabili che si guarda con particolare attenzione quando l'interprete si risolve a mettere da parte quell'embrione di sistema che pure emerge dai frammenti, per dedicarsi a catturare qualcosa del loro pressoché illimitato potenziale evocativo. Ed è facile constatare che anche gli enunciati in grado d'alimentare una in(de)finita produzione di creative risonanze hanno la caratteristica di vivere di vita propria e di non evidenziare particolari connessioni con altri enunciati dello stesso genere: senza dubbio una certa aria di famiglia li accomuna, comparabile è anche la sapienza comunicativa all'opera in ciascuno di questi brevi testi, ma oltre non si va. È non meno facile constatare che, in questi casi, un ipotetico contro-enunciato scivolerebbe implacabilmente nel non senso. Malgrado la centralità che, altrove, viene riconosciuta alla *coincidentia* e il ruolo sistemico che ad essa è inequivocabilmente attribuito, ognuna di tali sentenze memorabili tende a proporsi come autosufficiente e tale da suscitare riflessioni largamente autonome rispetto a ciò che affiora da altre unità testuali dello stesso autore e dello stesso genere.

Altrove accade che, sempre senza prefigurare alcun bilanciamento, equilibrio, compensazione o altra forma di equalizzazione, Eraclito trovi il modo di approvare o (più spesso) condannare: egli condanna le iniziazioni misteriche (fr. 14) e le purificazioni effettuate *haimati* (fr. 5; cf. fr. 13), condanna l'attenzione per i cadaveri (fr. 96) e il lusso (fr. 125a), deplora la *hybris* (fr. 43), loda Ermodoro e quindi censura gli efesini (fr. 121), ma si limita ad emettere, ogni volta, giudizi a senso unico.

Come si vede, il tema della *coincidentia* è assai meno pervasivo di come si potrebbe pensare (e di come molti commentatori positivamente lasciano intendere), tanto da coesistere con una quantità decisamente cospicua di eccezioni: secondo le prime stime, non meno di trentacinque enunciati sicuramente estranei al principio sistemico che,

invece, anima in modo inequivocabile una buona trentina di altre dichiarazioni mentre, nel caso di circa quaranta altri enunciati, il riferimento alla *coincidentia* è, quanto meno, congetturale.

Un cenno ora agli enunciati di condanna degli uomini *axynetoi* e di chi è sveglio ma si comporta da dormiente (fr. 1), e così pure di coloro che *παρόντας ἀπεισιν* (fr. 34; cf. fr. 89). È la condanna dei *polloi*, l'affermazione della distanza tra il filosofo e gli altri, la denuncia dell'*amathia* di chi non riesce ad appropriarsi immediatamente dell'insegnamento eracliteo, la critica della *sophia* apparente di chi si è illuso di aver raggiunto livelli alti di sapienza, mentre, in realtà, si è fermato alla *polymathia* (fr. 40; cf. fr. 57; *contra* fr. 35). Per mezzo di simili dichiarazioni Eraclito lancia l'idea che si dovrebbe intuire l'universale bilanciamento e che è una vergogna non pervenire a rendersene conto, ma se lo scontro, la dissonanza, la percezione della diversità sono, per così dire, previsti dal sistema e apertamente teorizzati, se Esiodo viene criticato per non aver saputo riconoscere l'interdipendenza di giorno e notte (fr. 57), non dovrebbe incorrere nella medesima censura, in teoria, anche chiunque facesse delle affermazioni a senso unico, senza far posto a una qualche relazione complementare, anche se si chiama Eraclito?

Ma non è questo ciò che le evidenze testuali ci lasciano capire! Eraclito mostra di sentirsi pienamente autorizzato ad affermare e giudicare, come se fosse altrettanto pacifico affermare che il sole ha l'ampiezza di un piede umano e affermare che dio è giorno-notte, inverno-estate eccetera. Ma se Esiodo avrebbe dovuto riconoscere la relazione polare che lega il giorno alla notte, se Omero avrebbe dovuto riconoscere la relazione polare che lega la discordia alla concordia, allora anche Eraclito avrebbe dovuto riconoscere tanto la relazione polare che intercorre fra via diritta e via curva, oppure fra *bíos* e *biòs*, quanto quella che intercorre fra Ermodoro e gli Efesini. Possibile che egli osi condannare coloro che οὐ ξυνιάσιν ὄκως διαφερόμενον ἔωπτῶι ὁμολογέει (fr. 51)<sup>15</sup> e poi cada proprio lui nell'errore di istituire molteplici differenze a senso unico, quindi del tutto sbilanciate?

Oserei dire che la spiegazione è a portata di mano, essendo perfettamente concepibile che l'analogia di cui stiamo discutendo sia sfuggita ad Eraclito. Nulla vieta di pensare che egli possa essersi fidato del suo

<sup>15</sup> Data l'occasionalità della citazione ritengo che non ci sia motivo di chiamare in causa i piccoli emendamenti proposti dagli specialisti nella costituzione del testo di questo frammento.

status di *sophos* per considerare la proclamazione della sua verità eminente (la *coincidentia*) un oggetto legittimo di possibili enunciati al pari di qualunque altra sua affermazione, giudizio o, all'occorrenza, condanna. Infatti, l'assenza di precedenti specifici lo autorizzava a non sospettare che l'enunciato dotato di un campo d'applicazione universale potesse creare problemi al soggetto enunciante.

Del resto è stato Eraclito a tentar di istituire la regola secondo cui non si dovrebbe mai contrapporre senza contemporaneamente proclamare la coappartenenza di ciò che contrapponiamo, proclamare la coappartenenza senza contemporaneamente distinguere, o addirittura (semplifico un po') affermare senza contemporaneamente negare e negare senza contemporaneamente affermare. Una simile regola non può non scontrarsi con la pratica universalmente stabilita di affermare senza negare e con la materiale impossibilità di "rovesciare" un certo numero di enunciati (oppure di associare una nozione al suo opposto) senza renderli privi di senso. E possiamo capire che anche Eraclito si sia trovato a seguire la prassi universalmente stabilita senza prendere coscienza del contrasto fra la prassi e la sua teoria.

### **Appendice 1. Eraclito e la laminetta orfica di Olbia**

Ed ora una breve parentesi. La criticità della posizione in cui Eraclito si è venuto a trovare per effetto dell'universalità del principio da lui proclamato, trova riscontro in un indizio esterno: la singolare — e giustamente famosa — iscrizione di Olbia, risalente all'incirca ai suoi tempi, in cui, accanto ad altre coppie oppositive di tipo eracliteo come *bios/thanatos* e *eirene/polemos*, compare anche una terza coppia oppositiva, *aletheia/pseudos*.

La laminetta, come sappiamo, non spiega nulla, non afferma né enuncia, ma solo abbina alcune parole con l'evidente presunzione di proporre parole e accostamenti in grado di suscitare molti pensieri. È in particolare la coppia *bios/thanatos* a orientare la meditazione e suggerire le analogie: come vita e morte si alternano e si richiamano quasi fossero due facce della stessa medaglia, così pace e guerra si alternano e si richiamano *more Heracliteo*, dopodiché nulla vieta di trasferire la medesima relazione anche alla terza coppia. Senonché la coppia *aletheia/pseudos* ha attitudine ad esplicitare (o addirittura far esplodere) proprio il problema dell'autoreferenzialità di cui si è parlato fin qui. Infatti, per le ragioni sopra esposte, il bilanciamento che viene ripetutamente

teorizzato ed esemplificato potrebbe riguardare anche la relazione tra valori e disvalori epistemici, dopodiché il supposto maggior valore della *sophia* di Eraclito, contrapposta all'*amathia* dei *polloi*, enterebbe irreversibilmente in crisi. Infatti, l'errore altrui sarebbe non meno giustificato, non meno necessario e, in ultima analisi, non meno apprezzabile della saggezza di pochi o di uno solo. Ripeto: se Omero è criticabile (e criticato) per aver osato auspicare la fine di *eris*, se Esiodo è criticabile (e criticato) per non aver riconosciuto che giorno e notte, pur così diversi, sono un'unica cosa, allora non sarà criticabile anche Eraclito per aver deplorato l'*amathia* dei *polloi* ed implicitamente auspicato la loro illuminazione, senza effettuare un doveroso bilanciamento con il giudizio di segno specularmente opposto? Per coerenza, nemmeno la *sophia* dovrebbe valere più dell'*amathia*. Solo che, in tal caso, verrebbe meno il maggior valore della teoria rispetto alla sua negazione e il processo di sistematica equalizzazione condurrebbe alla morte della stessa teoria. In questo modo diventa poco meno che esplicito il più scomodo dei corollari del principio sistemico adottato da Eraclito, e fa impressione la datazione alta della tavoletta di Olbia (prima metà del v secolo a. C.).

## Appendice 2. La pregiudiziale di Mouraviev

Come alcuni forse sanno, sono molti anni che mi interrogo sul senso di questa potenziale contraddizione di cui sembra soffrire l'edificio teorico delineato da Eraclito.<sup>16</sup> Con riferimento a precedenti tentativi di configurare il problema, il Mouraviev ha sollevato una interessante doppia pregiudiziale nel corso della sua splendida *De sermone Tenebrosi praefatio* del 2002. Egli ha dapprima invocato (pp. 102 s.) una ragione di metodo, consistente nel ricordare che grande è il rischio di fare affermazioni premature “en tant que nous n'aurons pas trouvé assez de critères adéquats et réuni suffisamment d'arguments convainçants en faveur de telle ou telle reconstruction concrète”, per cui “nous suspendons notre jugement en ce qui concerne la cohérence interne ou son absence”. A questa prima barriera il Mouraviev fa seguire una “raison historico-littéraire” che si ispira al senso e ai risultati delle sue lunghe indagini sulla poetica dei frammenti. La sua tesi è che il libro di Eraclito è animato non dall'aspirazione al pieno dispiegamento di un'idea filosofica ma dalla ricerca di una sintesi eminentemente poetica. Se il libro

<sup>16</sup> Ricordo in particolare un articolo del 1989.

di Eraclito è, come egli scrive, “une oeuvre poétique doctrinale en bloc”, allora “ce n’est pas tant une cohérence logique, conceptuelle, théorique qu’il faut chercher chez lui, mais une adéquation poétique [...] car il n’y a que cette forme littéraire poétique, et il semble vain d’y chercher des concepts, une logique, des contradictions, des arguments”. Altrove nel medesimo volume egli osserva inoltre che

[...] le maître d’Ephèse, lui, [...] loin de chercher à capturer la réalité dans un filet de catégories (provenant toutes, en dernière instance, de la structure immanente du langage ordinaire reflet de l’expérience pratique séculaire), il a tenté au contraire *de façonner, de mouler les structures de son propre langage sur celles immanentes de son univers, catégoriellement vierge et pris dans sa totalité* (p. 403).

In questo modo prende forma un discorso complesso col quale non potrei non confrontarmi.

Ricordo, per cominciare, che le minuziose indagini condotte dal Mouraviev hanno permesso di rilevare, nei testi eraclitei, una gamma sorprendentemente vasta e varia di richiami e corrispondenze che si manifestano nel modo in cui l’autore tesse le sue frasi, nel modo in cui egli costruisce cola e ritmi sillabotonic, ricorre ad allitterazioni e rime, moltiplica le risonanze anche a livello subliminale. Lo stesso Mouraviev sostiene che quest’originale modo di costruire i testi, questa interminabile serie di richiami da segmento a segmento, tra i *cola* e all’interno di ciascun *colon*, questa instancabile cura nell’introdurre tante corrispondenze di carattere non dichiarativo, verosimilmente rivela qualcosa di più di una preferenza stilistica, o del desiderio di conferire una speciale unità agli enunciati raccolti nel suo libro, o dell’impegno posto nel mettere a punto delle unità testuali così ben strutturate da resistere bene alle microtrasformazioni favorite dalla trasmissione orale: dovrebbero riflettere anche un desiderio di acclimatare l’uditorio e i possibili lettori all’idea di *coincidentia*, interdipendenza o equalizzazione degli opposti, disseminando nelle sue frasi una miriade di corrispondenze impensate e, quel che più conta, impercettibili, tali cioè da lasciare una traccia pressoché soltanto a livello subliminare. Egli sostiene che le invenzioni ritmiche e colometriche, i chiasmi e le “consonances palindromiques”, le strutture ad anello e i possibili anagrammi, le allitterazioni e le rime tutti insieme concorrono efficacemente a far vivere la *coincidentia oppositorum* come una verità che permea il mondo e la sua rappresentazione, raggiungendo una impensata capillarità.

Il primo punto (“per poter parlare di congruenza o incongruenza bisognerebbe prima farsi un’idea sufficientemente precisa della collocazione dei frammenti nel *continuum* del libro”) è una pregiudiziale interessante ma, a mio parere, non decisiva perché l’incongruenza che ho provato ad individuare è tale da potersi manifestare anche negli enunciati. Mi pare di poter dire questo perché Eraclito non fa che affermare e, mentre alcuni suoi enunciati delineano una teoria che dovrebbe valere in ogni caso, altri asseriscono cose particolari che, come ho ricordato, non evidenziano nessuna particolare relazione con il principio da lui teorizzato. È dunque la maniera di configurare gli enunciati a farci capire come ragiona Eraclito e quali presupposti sono all’opera nei suoi testi. Del resto, qui non si discute di coerenza o incoerenza di una teoria complessa e articolata (nulla di paragonabile alla domanda se la *Critica della ragion pratica* e la *Critica della facoltà del giudizio* siano o non siano compatibili con lo schema dottrinale che presiede alla prima *Critica*), ma di una teoria drastica e semplice, che si presta ad essere espressa in molti modi e anche con enunciati brevi o brevissimi (come ad es. nel caso del fr. 54). In ogni caso a fare problema è, io direi, la frequenza dei casi in cui Eraclito mostra di dimenticarsi completamente della sua dottrina centrale, mentre affronta questioni particolari.

Qualunque cosa si possa pensare di questo primo argomento, è soprattutto il secondo a meritare attenzione. Il Mouraviev afferma, dicevo, che l’unità del libro è poetica e solo in subordine anche dottrinale. Ovvero: che l’unità del libro a livello poetico ha il potere di generare molteplici forme di unità di carattere meramente simbolico le quali hanno attitudine a suggerire e dunque richiamare obliquamente il principio, che non avrebbe senso attendersi ulteriori livelli di unità dell’opera e che, di conseguenza, non ci sono le condizioni minime per porre il problema della sua coerenza interna.

Queste sue riflessioni sembrano avvicinati a note battaglie ermeneutiche, in particolare a quelle condotte da Peter Kingsley (principalmente, ma non esclusivamente, in relazione al poema di Empedocle) e M. Laura Gemelli Marciano.<sup>17</sup> I due (e altri con loro) hanno energicamente contrastato l’idea che questi intellettuali possano essere considerati dei filosofi e a sostenere che la dimensione rituale, religiosa, misterica, taumaturgica, medica, nonché affabulatoria e suggestionatrice (valori, questi ultimi, eminentemente comunicazionali) prevalgano larga-

<sup>17</sup> Mi limito a richiamare Kingsley, 1995, e il recentissimo Gemelli Marciano, 2007 (in particolare l’Anhang).

mente sulle virtualità filosofiche dei loro libri. Si delinea perciò un problema d'ordine generale che attiene alla specificità del sapere prodotto a Mileto, Colofone, Samo, Efeso e non molte altre città della Ionia. Sull'argomento è pur sempre possibile dire qualcosa in breve.

In proposito vorrei cominciare col sottolineare che Eraclito e gli altri "presocratici" noti all'Efesio non possono in alcun modo considerarsi meri letterati (o cantori) desiderosi di piacere al loro pubblico. I loro scritti hanno un andamento accentuatamente didascalico; appaiono visibilmente interessati a venire a sapere e capire, a far sapere e far capire; elaborano delle vere e proprie teorie; includono la revisione o il rigetto di teorie emesse da altri 'colleghi'; parlano tutti di una natura ordinata, regolata, conoscibile e talvolta prevedibile proprio perché anonima e impersonale (dunque un tipo di natura infinitamente lontana da quella che prende forma in base alla mitologia olimpica), e su questo terreno non è per nulla facile trovare eccezioni agli enunciati di carattere generale che ho appena provato ad avanzare. E, soprattutto, il loro sapere non entra in gioco obliquamente nel contesto di una narrazione o di un'esortazione, ma diviene l'oggetto proprio della loro trattazione, aspira a delineare un sapere, si caratterizza per un certo rigore e anche per la propensione a non inserire nel discorso riferimenti troppo lontani dall'oggetto dichiarato di queste antiche "spiegazioni del mondo". Ciò significa che all'epoca si vennero distinguendo tipi diversi di persone colte capaci di leggere o recitare più volte un loro testo in pubblico: ci furono i cultori dell'epica di tipo omerico, altri tipi di poeti (elegiaci, lirici, corali, monodici), alcuni legislatori, questo manipolo di specialisti *peri physeos* e, probabilmente, ulteriori gruppi grosso modo riconoscibili. Ognuno di questi gruppi si è avviato per strade sue proprie ed ha prodotto tipi strutturalmente diversi di unità testuali e di performance orali, la cui diversità sarà stata facilmente rilevata.

Detto questo, non negherò che in Eraclito la oltremodo sapiente modulazione della frase, la dimensione sapienziale, la varietà dei registri toccati di volta in volta, l'introduzione di una dimensione personale nel suo testo, con giudizi, moti d'ira, tentativi di dar voce a pensieri che nascono dal suo vissuto ed altre peculiarità tornano a confondere le acque e ad istituire inedite forme di prossimità con l'opera dei poeti. In secondo luogo — e soprattutto — il suo capire il mondo non si configura come una nuova descrizione dei corpi celesti o di altri fenomeni, ma come un tentativo infinitamente più ambizioso di dare un senso tanto al mondo fisico quanto al mondo così come ci appare, alle opinioni che ci formiamo in ogni momento, alla condizione umana in quanto

tale e di capire allo stesso modo, di spiegare allo stesso modo gli aspetti più diversi di questa totalità. (Non per nulla lo percepiamo come “più filosofo” degli altri!)

Di conseguenza la poliedricità dei suoi pensieri e la somma sapienza del suo scrivere non dovrebbero disorientarci: Eraclito rimane pur sempre un maestro che crede di aver capito qualcosa ed è impegnato a farci partecipi di un suo sapere, per complicato, inabbracciabile e ‘strano’ che esso possa apparire. A farci *capire*. Nel far ciò egli chiaramente innova non poco rispetto agli altri proto-trattati sull’universo, infrange alcune regole non scritte, ma continua pur sempre a muoversi in quell’orizzonte, è pur sempre uno di loro e non a caso rivolge ad alcuni suoi colleghi un rimprovero molto ‘tecnico’: di essere dei *polymatheis*. Non dimentichiamo che anche l’universalità del principio da lui enunciato costituisce una innovazione straordinaria ed è *monumentum* all’intellettuale, non al poeta.

E siccome la dimensione poetica del testo eracliteo si integra con la volontà di trasmettere non solo delle emozioni ma anche e soprattutto delle idee, e delle idee ben precise (delle teorie, degli insegnamenti), non trovo per nulla strano che in quanto pensatore Eraclito si trovi a lanciare idee di grande respiro senza immediatamente rendersi conto di tutti i possibili sviluppi e di tutte le insidie che quelle idee potevano tenere in serbo.

## Bibliografia

- CENTRONE, B. (2006), “Pitagora”, in *Enciclopedia filosofica*. Milano, Bompiani, pp. 8653–8656.
- GEMELLI MARCIANO, M. L. (2007), *Die Vorsokratiker*. Band 1 / Thales Anaximander Anaximenes Pythagoras und die Pythagoreer Xenophanes Heraklit. Griechisch-lateinisch-deutsch. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterungen von M. Laura Gemelli Marciano. Düsseldorf, Artemis u. Winkler.
- GRAHAM, D. (2006), *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton / Oxford, Princeton University Press.
- KINGSLEY, P. T. (1995), *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and his Pythagorean Tradition*. Oxford, Oxford University Press.
- MOURAVIEV, S. (1994), “Cratylos”, in R. Goulet, ed., *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II. Parigi, CNRS Éditions, pp. 503–510.

- MOURAVIEV, S. (1999), *Heraclitea*, II.A.1. *Traditio (A) Ab Epicharmo usque ad Philonem*. Sankt Augustin, Academia Vg.
- MOURAVIEV, S. (2002), *Heraclitea*, III.3.A. *Recensio: Fragmenta A. De sermone tenebrosi praefatio*. Sankt Augustin, Academia Vg.
- MOURAVIEV, S. (2006), *Heraclitea*, III.B.1-III. *Recensio: Fragmenta. B. Libri reliquiae superstites. I. Textus, uersiones, apparatus*. Sankt Augustin, Academia Vg.
- ROSSETTI, L. (1989), "About the Disunity of Heraclitus' Thought", in K. Boudouris, ed., *Ionian philosophy*. Athina, International Association for Greek Philosophy, pp. 353–362.
- ROSSETTI, L. (1992), "Quale *skoteinotes*? Sul rapporto che Eraclito instaura con il suo uditorio potenziale", *Philologica* I: 3–28.
- ROSSETTI, L. (1998), *Introduzione alla filosofia antica. Premesse filologiche e altri "ferri del mestiere"*. Bari, Levante.
- ROSSETTI, L. (2004), "Empedocle scienziato", in L. Rossetti e C. Santaniello, editori, *Studi sul pensiero e la lingua di Empedocle*. Bari, Levante, pp. 95–198.
- ROSSETTI, L. (2006), "Caratteristiche tipologiche dei trattati *Peri physeos* nei secoli VI–V a. C.", *Nova Tellus* 24.2: 111–146.