

Maria Tasinato
Un anno con Eraclito

Per mio fratello Giovanni

Premessa: Eraclito come sfida.

La primavera scorsa si era in pieno lockdown e, non facendo uso di ansiolitici, né di stupefacenti, mi rifugiai in una delle mie droghe preferite, ossia la filosofia greca antica.

In passato avevo bazzicato spesso **Gorgia**, il grande sofista, che amo molto, e Platone, che non amo affatto, ma che è indispensabile conoscere, e pure a menadito, se si vuol dire qualcosa di sensato riguardo alla filosofia d'ogni epoca.

Quanto al mondo greco arcaico, ormai quasi tutti conoscono la mia indomabile passione per i poemi omerici, che per me restano e resteranno una fonte inesauribile di stupore e di godimento.

Colà ormai mi sento un po' a casa mia.

Rimaneva, nel mezzo, una terra di nessuno e, soprattutto, un autore del sesto secolo a. C. che avevo letto e riletto, rapsodicamente, per decenni ma che mi ispirava troppo timore reverenziale perché mi sfiorasse anche la più remota tentazione di scriverci mai alcunché.

Si tratta di Eraclito.

Ecco, ormai ho scritto il suo nome e tremo tutta perché non mi posso più tirare indietro e comincia la scommessa di intrattenervi su uno dei pensatori più tremendi ed enigmatici che siano mai esistiti.

Per la cronaca, già dall'Antichità lo definivano: l'Oscuro, non so se mi spiego! Per decidermi a osare tanto, un ruolo importante lo ha giocato la mia età anagrafica: avrei compiuto 70 anni nel luglio del 2020, uno spartiacque cruciale, poco da fare!

Una scadenza che mi ha fatto esclamare: o adesso o mai più!

C'è poi stato un altro evento che mi ha deciso a non lasciare tracce solo informi della mia ricerca (ossia una cospicua ridda di schemi e di appunti): in autunno avrei dovuto, e voluto, recarmi presso l'Università di Trieste. Colà, ogni anno, tengo un breve ciclo di lezioni, che, questa volta, avevo già deciso vertessero su Eraclito. Tuttavia, il Covid ha fatto in modo che tale progetto venisse rimandato *sine die*.

E, allora, a maggior ragione, mi son decisa a mettermi a scrivere, non certo perché mi sentissi pronta - con un autore come Eraclito non si sarebbe pronti nemmeno se ci si fosse votati a lui interamente fin dai tempi del liceo - ma

perché più aspettavo, più i dubbi di non farcela o che ci sarebbero voluti almeno altri due anni di studio, mi assillavano... e la vita è breve.

Visto che ve la devo dire tutta, c'era anche dell'altro che mi tratteneva, ed era che Eraclito è affascinato dal tempo del cosmo e da un fantomatico *lógos*: tutte cose che stentiamo a capire cosa siano o siano state.

Insomma, argomenti non immediatamente comprensibili e nemmeno congeniali per la sottoscritta.

Sì, perché sono una che ama soprattutto le questioni di poetica, ovvero di come chi compone sia poesia che prosa, s'interroga riguardo alle strategie da mettere in atto per raccontare.

Con Eraclito, invece, racconto zero, ma solo pennellate dal sapore spesso sapienziale, enfatizzate dalla sua scrittura in frammenti, dovuta a come ci è giunta, citata a spizzichi e bocconi da autori, talora molto più tardi.

Ma orami il dado è tratto: siete anche voi della partita.

Ora, è giusto che sappiate che quello che state per leggere non è una sorta di "tutto quello che avreste voluto sapere su Eraclito e non avete osato mai chiedere".

E non è nemmeno un excursus esaustivo del suo pensiero in toto, ma piuttosto un corpo a corpo della sottoscritta con l'Oscuro.

Orsù, la sfida ha inizio: Eraclito a noi due!

Ma anche: Eraclito a noi!

1. Il campo di battaglia.

Prima di entrare nel vivo, forse ha un qualche interesse che vi descriva che cosa si trovi ora di eracliteo sul mio - ahimè! tutt'altro che ordinato - tavolo da lavoro.

L'unico tavolo di cui dispongo nel mio microbico appartamento, tavolo su cui studio, scrivo, mangio e bivacco.

Così vi fate subito un'idea dei "ferri del mestiere".

Innanzitutto, la vecchia, ma pur sempre capitale, traduzione di Carlo Diano (1902-1974) dei *Frammenti e le Testimonianze*, che fu edita postuma grazie a Giuseppe Serra.

Nelle immediate vicinanze si trova un altro classico, almeno per il lettore italiano: la traduzione di Giorgio Colli (1917-1979), che corrisponde al terzo volume de *La sapienza greca*. Anche questa versione uscì postuma.

Ecco, perciò, un dettaglio logistico: ogni volta che citerò, direttamente o indirettamente, un frammento, compariranno, quasi sempre, due numeri di seguito: il primo (che non mancherà mai) si riferirà all'edizione canonica Diels-Kranz e il secondo (che talora potrà mancare) alla numerazione proposta da Diano.

Quando, invece, mi appoggerò, per qualche singolo frammento, ad una traduzione di Colli, segnalerò anche la sua numerazione.

(Tra parentesi, continuare a battagliaire con diverse numerazioni è una cosa che, come minimo, procura un bell'esaurimento nervoso. Eh sì, bisogna essere parecchio innamorati di Eraclito per sciropparsi in continuazione uggiosissime "tavole di concordanze"...).

Tornando al "campo di battaglia", ossia al mio tavolo, campeggia anche il preziosissimo studio di Clémence Ramnoux (1905-1997): *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots* (saggio mai tradotto in italiano, come nessun'altra opera di questa geniale studiosa), librone, che, a mio modesto avviso, racchiude in sé le pagine più acute e brillanti mai scritte su Eraclito.

E ve lo posso confessare spudoratamente: senza l'aiuto di Clémence Ramnoux (d'ora in poi CR), brancolerei ancora nel buio. CR si è dedicata per anni e anni a commentare i frammenti e a contestualizzarli rispetto agli autori (molto spesso Padri della Chiesa) che ce li hanno tramandati.

Sempre sull'accidentato piano del mio tavolo, vi è pure una stratificazione di vari quaderni di appunti nonché di fotocopie, mentre tutto il resto (Platone, Aristotele, Diogene Laerzio, Seneca, Marco Aurelio, Nietzsche, Heidegger) giace in scaffali a comodissima portata di mano e spesso avanza, invasivo, fin sulle sedie circonvicine. Sedie che vengono spesso colonizzate anche dal Rocci, famigerato dizionario di greco, cui devo la perdita di parecchie mie diottrie nonché d'aver ridotto a mal partito un mio nervo ottico.

Sorvolo, infine, sui moltissimi files eraclitei ospitati nel mio computer.

2. Un caratteraccio e una morte truculenta.

Generalmente, quando si vuole presentare un filosofo greco antico, si comincia col ricorrere a quello che la tradizione ha tramandato. E la fonte principale rimane: le *Vite e dottrine dei filosofi illustri* di Diogene Laerzio (d'ora in poi DL).

Ora, siccome costui è forse del terzo secolo d. C., accade che la sua narrazione sia più tarda circa sette secoli rispetto all'epoca in cui visse Eraclito, sicché è inevitabile che si sconfini nella leggenda.

Osserviamo, innanzi tutto, il carattere dell'Oscuro, che sicuramente non doveva essere un carattere né facile, né tanto meno amabile.

E questo lo potremmo affermare anche se non possedessimo nessuna testimonianza, poiché, come vedremo, lo si può desumere facilmente già dai testi che di lui ci son pervenuti.

Ossia dai 129 frammenti che della sua opera ci restano.

Un *corpus* apparentemente esiguo, ma che, ve lo giuro, può dar parecchio filo da torcere per tutta una vita.

Anche a leggere i *Frammenti* di tutta fretta, ossia senza volersi soffermare ad analizzarli, salta agli occhi che vi abbondano le invettive nei confronti dei suoi concittadini, dei "non-filosofi" e, in generale, degli uomini tutti.

E sul significato latente di tali rampogne ci soffermeremo a suo tempo.

Ma dove era nato e dove visse Eraclito (550-480 a. C. circa)?

Era di Efeso, antichissima città della Ionia di origine pre-greca, probabilmente ittita, oggi sita nell'attuale Turchia asiatica, quella che poi i Romani chiameranno: "provincia d'Asia" (visitai Efeso, da giovane, a causa delle mie manie archeologiche, quando ancora si poteva viaggiare... ma questa è un'altra storia).

Eraclito faceva parte di una famiglia molto aristocratica, di casta sacerdotale. Vedremo in seguito che il *milieu* da cui proveniva non gli impedì, però, di essere molto critico nei confronti della religione tradizionale. Tuttavia, l'ascendenza sacerdotale, ancorché rinnegata, lasciò nella sua scrittura una inconfondibile impronta sacrale e profetica.

Quanto alla vita pubblica, Eraclito preferì vivere in disparte.

I suoi concittadini gli offrirono di scrivere le leggi di Efeso, ma lui si rifiutò di farlo perché riteneva che la città fosse ormai in mano ai peggiori (DL, IX, 2).

In particolare era molto sdegnato coi suoi concittadini perché avevano esiliato un suo amico (Ermodoro), sicché affermò che gli Efesini, dai giovani in su, avrebbero fatto bene ad ammazzarsi tutti quanti e lasciare la città in mano a quelli che non avevano ancora raggiunto la pubertà.

Questa sua predilezione per il mondo dell'infanzia è visibile anche in un famosissimo frammento (52.48), che esamineremo poi con calma:

Il corso del tempo (*aión*) è un bimbo che gioca con i pezzi di una scacchiera: il regno di un bimbo.

Grazie agli aneddoti riportati da Diogene Laerzio, nella fattispecie, il mondo dell'infanzia diviene l'emblema di un mondo non ancora contaminato dai veleni della politica. Infatti, la narrazione prosegue dipingendoci un Eraclito, che si è ritirato nel tempio di Artemide a giocare coi fanciulli e che così risponde sdegnato agli Efesini, che gli chiedono ragione di questo suo bizzarro comportamento: "Di che vi stupite, o pessimi? Non è meglio far questo che partecipare assieme a voi alla vita della città?" (DL, IX, 3).

E sappiate che vivere fuori dalla *pólis* per un Greco era inconcepibile!

Quasi tutti conoscono, almeno per sentito dire, la celebre frase di Aristotele, all'inizio della sua *Politica* (1253 a 8) in cui l'uomo è definito "uno *zôon* (animale) che per sua natura è *politikón*". Il che equivale ad affermare con chiarezza che l'uomo, in quanto tale, è fatto per vivere nella *pólis* e che, se si rifiuta di inserirvisi, diviene un qualcosa di contro-natura.

Sta di fatto che, nella storia della filosofia greca, successiva ad Eraclito, avremo rari filosofi che rifiuteranno la vita nella città. Ci verrebbe da pensare ad Epicuro (vissuto almeno tre secoli dopo Eraclito), il cui motto era "vivi nascosto", che implica, tra l'altro, un "vivi lungi dalla vita della *pólis*".

Tuttavia, Epicuro aveva costruito una contro-*pólis* ristretta, ossia il giardino degli amici, piccola comunità di eletti che praticava la sua filosofia in maniera egualitaria e comunitaria.

Anche il grande **Diogene di Sinope** (circa della stessa epoca di Epicuro), il più illustre rappresentante del Cinismo, sbeffeggiava in tutti i modi la *pólis*, e talora se ne allontanava, ma pure non rinunciava a mescolarsi spesso e volentieri alla folla dei mercati per provocare a più non posso i non-filosofi con gesti scandalosi quanto eclatanti, tipo mendicare, masturbarci sulla pubblica piazza etc.

Eraclito, secondo me, è il più radicale di tutti: narra sempre Diogene Laerzio che, ad un certo punto, andando oltre alla sua vita appartata, quando era partecipe solo dei giochi dei bimbi, detestando la frequentazione degli uomini (*misanthropéo*), si ritirò (*anakhoréo*) a vivere sui monti, nutrendosi di erba e piante selvatiche.

Eraclito è insomma il *primo eremita!*

(Purtroppo né Platone né Aristotele ci riferiscono nulla in proposito).

E qui bisogna che lo sottolinei con forza: l'eremitismo era assolutamente inconcepibile per la mentalità greca e, se si cominciò a contemplarlo, fu solo in un'epoca molto più tarda.

Eraclito fu poi costretto a tornare in città perché, probabilmente a causa di questa sua dieta, che oggi definiremmo rigorosamente "vegana", s'era ammalato di idropisia.

Al che, Eraclito, che aveva scarsa fiducia nelle terapie dei medici (58.36), interrogava costoro in maniera enigmatica (tipo, come ottenere dall'acqua la siccità), ma questi non lo comprendevano e, così, non lo curavano.

Allora, Eraclito entrò in una stalla, si fece cospargere di letame, sperando che il calore facesse evaporare l'acqua che gli gonfiava il corpo. Ma questo espediente fallì e lui morì, secondo DL, all'età di 60 anni.

Di questa morte, già di per sé non certo profumata, esiste una variante leggendaria ancor più truculenta, in cui si narra che fu sbranato dai cani, perché, tutto coperto di letame com'era, aveva subito una tale trasformazione che non era più riconoscibile (DL, IX, 4).

Una morte orrenda, ma un sospetto - perdonatemi - mi viene: che l'ingloriosa e trucidata fine di Eraclito sia una sorta di apologo, la cui morale è: "vedete un po' che brutta fine fanno i misantropi!".

3. Si gioca o non si gioca a nascondino?

Prima di proseguire, vi voglio offrire un primo robusto assaggio della proverbiale *oscurità* di Eraclito e vi propongo un paio di frammenti che alcuni di voi già conosceranno.

Il primo fa risuonare in sé tutta la potenza evocativa, e insieme enigmatica, del suo linguaggio, che ha un'aura decisamente sacrale:

Il signore assoluto (*ánax*), il cui oracolo è a Delfi, non dice (*légei*), non nasconde (*krýptei*), bensì *semaínei* (93.120).

Diano traduce quel *semaínei* con “significa” e Colli con “accenna”; io suggerisco un: “fa segni”, dal momento che ogni segno è comunque allusivo e chiede d’essere interpretato.

Questa sentenza può egregiamente fungere da “manifesto programmatico” dello stesso modo di esprimersi di Eraclito e suona anche come un duro monito per tutti coloro che hanno a che fare con la sua scrittura. Sta a significare che non dobbiamo mai cercare facili soluzioni credendo ad una pretesa evidenza del suo dire, cosa che, dato il linguaggio dell’Oscuro, resta una pura chimera.

Ma non dobbiamo nemmeno impelagarci in forzature a causa di filosofi frequentatissimi, che son ormai divenuti un passaggio obbligato. Filosofi che si arrogano la pretesa di disvelare ciò che è nascosto nel pensiero di Eraclito, e non solo in lui. Ovviamente, in questa prospettiva, ne fanno una lettura *Cicero pro domo sua*, sfruttando e deformando senza scrupoli il pensiero, spesso di qualche filosofo greco, per meglio lardellare la loro filosofia personale.

E qui alludo soprattutto all’ingombrante e fuorviante lettura che di Eraclito fa Martin Heidegger (1889-1976), attribuendogli terminologie e tematiche che gli sono totalmente estranee.

Perdonatemi la velocità con cui liquido questo famoso filosofo tedesco, operazione che a molti miei colleghi filosofi sembrerà blasfema, giacché per tanti di loro, troppi, Heidegger resta una sorta di divinità intoccabile.

Sì, perché sono fermamente convinta che sia assurdo attribuire ad Eraclito termini come “Essere”, “essere dell’essente” o “non-essere”, per non parlare del tema della Verità (*a-lethéia*) intesa come “non-nascondimento”, “non-latenza”: tutti assi nella manica per Heidegger, ma anche tutte cose che in Eraclito semplicemente n-o-n e-s-i-s-t-o-n-o!

E tale armamentario Heidegger lo dispiega, tra l’altro, nel patetico tentativo di far andare a braccetto Eraclito con Parmenide, il filosofo dell’Essere... ma quando mai?

Scusate lo sfogo, ma a settant’anni ho sempre meno peli sulla lingua: perciò lasciatemelo dire una volta per tutte: studiare Heidegger serve unicamente per capire Heidegger e non certo Eraclito, in particolare, e la filosofia greca, in generale.

Insomma, che la si faccia finita con questo fuorviante filtraggio heideggeriano!

Torniamo al fr. 93. Dopo quello che ho detto sin qui, mi domanderete che senso dobbiamo dare, allora, a quel benedetto *semaínei*, che si prospetta come una sorta di “terza via”. Ve l’ho già detto: dobbiamo tentare di capire i segni che l’Oscuro ci lancia. E farlo soprattutto cercando di interpretarlo attraverso i suoi stessi messaggi, ossia attraverso altre cose che lui ha scritto.

Questa è la mia modesta proposta.

E qui ci cacciamo subito in un bel pasticcio, specie se proviamo ad accostare il fr. 93 ad un altro celeberrimo frammento che così suona: *Phýsis krýptesthai*

phileî (123.28), sentenza oltremodo *sibillina* - 92.119: là Eraclito evoca la Sibilla - che di solito vien tradotta con: “la natura ama nascondersi”.

Ma allora come la mettiamo con quel messaggio divino che ci giunge attraverso l’oracolo e che rifiuta costituzionalmente proprio il nascondimento?

Qualche traccia di soluzione l’avevo trovata non tanto in Carlo Diano, quanto nella traduzione di Giorgio Colli (A 92), che pur suonando alquanto sgraziata, qualcosa cominciava pur a suggerirmi: “Nascimento ama nascondersi”. Perché, se il nascondere rimaneva un nodo ancora da sciogliere, almeno la *phýsis* veniva legata all’idea della nascita.

Per fortuna, il modo di uscirne mi fu suggerito, anni fa, dalle primissime pagine di uno degli ultimi libri scritti da Pierre Hadot (1922-2010): *Le voile d’Isis* (2004).

Hadot comincia subito a chiarire, mostrandosi, lui sì, conoscitore della lingua greca, che quell’ “ama” (*phileî*) qui non sta a significare un sentimento, ma una tendenza naturale o abituale, ossia un processo che si produce per necessità o frequentemente.

E questo è già un bel passo avanti!

Inoltre, secondo Hadot, in Eraclito la *phýsis* non è ancora la Natura come insieme o il principio dei fenomeni, ma piuttosto la “costituzione” propria di ogni cosa compreso il suo processo di genesi di crescita, compreso il suo venir meno.

Altro passo avanti.

Dopo di che, Hadot inizia a scartare varie interpretazioni secondo le quali ogni cosa, per sua costituzione, avrebbe a che fare con una rivelazione.

E già qui, mentre leggevo, cominciavo a fare un gran sospirone di sollievo, perché, anche se Hadot non nomina esplicitamente Heidegger, viene così tolta di mezzo tutta la sua invasiva zavorra della verità come non-nascondimento.

Comincia, allora, a delinearsi una possibile lettura - sì, perché anche quando ce la mettiamo tutta siamo sempre nel campo delle ipotesi e, infatti, Hadot usa spesso il condizionale - ovvero che sia in gioco una forza, che è la medesima nel processo della nascita e della morte.

Ecco, quindi, una delle traduzioni che convince di più Hadot, e pure la sottoscritta: “ciò che fa nascere tende a far morire”.

E Hadot predilige questa versione per gli stessi motivi per cui persuade pure me: ossia perché si iscrive perfettamente nel pensiero di Eraclito che, come vedremo ben più dettagliatamente, quando ci saremo fatti meglio le ossa, si gioca sulla *con-presenza* (questa espressione è mia e non di Hadot, che non si spinge così lontano) di termini antitetici, quali vita e morte, sonno e veglia.

Per il momento, vi chiedo di avere pazienza: ci arriveremo, ma non possiamo farlo così, su due piedi.

4. Eraclito: l'artista?

Siccome vi ho domandato calma e pazienza, vi chiedo adesso di fare un passo indietro.

Sì, perché è ora che vi faccia prendere confidenza con CR che, tanto per cominciare, apprezzo molto perché è una dei pochissimi studiosi che mi sia capitato di leggere che unisce in sé una conoscenza solidissima della lingua greca, ivi compreso il lessico più arcaico, e una formazione filosofica ad alto livello. Cosa che, vi assicuro per esperienza personale, era ed è cosa rarissima! Formatasi a Parigi, CR fu una delle primissime donne ammesse, quasi un secolo fa (1927), all'esclusiva Ecole Normale Supérieure.

Ebbe poi varie esperienze e scambi internazionali con quanti si occupavano di Eraclito in Europa e negli USA e non le manca nemmeno un'eccellente conoscenza dell'etnologia e della Storia delle Religioni comparate, avendo frequentato, assieme a Mircea Eliade (1907-1986), Georges Dumézil (1898-1986).

Ad Eraclito (non trascurando, però, né Anassimandro, né Parmenide, né Empedocle, né Democrito, e nemmeno tanti altri) ha dedicato tutta una vita, ma di lei ricorderei almeno un altro capitale saggio, quello su Esiodo: *La Nuit et les enfants de la Nuit* (1959), dedicato non solo alla *Teogonia* ma anche alle cosmogonie orfiche.

Per la cronaca, tengo sempre, ormai dai lontani anni ottanta, ad una spanna dal mio tavolo, questo prezioso libretto.

Come ho già detto, in Italia pochissimi conoscono CR e ancora di meno fanno i conti con lei.

No comment!

Dopo aver tributato l'onore che spetta a questa studiosa, vedrete che, pur ammirandola molto, non sempre sono completamente d'accordo con lei.

Partirei da una sua interessante conferenza del 1966: *Pourquoi les présocratiques?*

E qui avrei subito una riserva da avanzare perché non sono per nulla entusiasta dell'espressione "presocratici", che CR, nonostante il suo approccio sia molto innovativo, si ostina ancora ad usare.

Questa terminologia non mi garba, dato che Socrate (369-399 a. C.) non ha scritto nulla ed è presente nei *Dialoghi* di Platone (428-348) come un suo personaggio. E questo fa sì che sia indecidibile e, quindi irrilevante, quanto vi sia di socratico e quanto di platonico in questi testi.

Taglio subito la testa al toro: è Platone che scrive e, perciò, quella dei *Dialoghi* è filosofia platonica punto e basta!

Per cui, quell'infiammazione filosofica ricorrente, detta: "ritorno a Socrate", scusate, ma mi fa ridere: si parli, piuttosto, di ritorno a Platone o, meglio, di *platonite acuta*.

Dal canto mio, preferisco usare l'espressione "pre-platonici", per designare quei filosofi vissuti prima di Platone.

Del resto, la medesima espressione era già presente anche in Friedrich Nietzsche (1844-1900), che però, a onor del vero, dalla figura di Socrate restò ossessionato fino agli ultimi giorni in cui scrisse di filosofia, ossia fino alla fine del 1888.

CR fa notare che Nietzsche meditò per circa un decennio, dal 1867 al 1877, su "quei Grandi prima di Socrate" e, anche se vi ritornò più tardi, fu soprattutto nella *Filosofia nell'epoca epoca tragica dei Greci* (1873; d'ora in poi FETG), che dedicò loro un brillante *excursus*, esaminandoli uno per uno, da Talete a Democrito.

Tutti questi filosofi inaugurano, secondo la fedele e acuta lettura che CR, fa di questo saggio di Nietzsche, un nuovo "tipo di pensiero, un tipo di vita". In particolare, Eraclito è visto come colui che conduce una vita solitaria, mentre Empedocle, ad esempio, aveva raggruppato attorno a sé una comunità di amici, seguendo il modello di Pitagora.

Insomma, anche Nietzsche rimane impressionato dall'isolamento e dall'eremitismo di Eraclito.

Inoltre, CR fa notare che per Nietzsche Eraclito è un artista.

Ma in che senso Nietzsche afferma che Eraclito è un artista?

Per scoprirlo bisogna, appunto, leggere e rileggere a più riprese FETG, cosa che ho finito di fare proprio adesso, mentre scrivo, e vi assicuro che vengo assalita, ogni volta, da un sempre nuovo e paralizzante sentimento di stupore e di impotenza. Stupore per la bellezza di quelle pagine, specie quelle iniziali nonché quelle dedicate ad Eraclito (§§ 5-8), e impotenza a parlare di Eraclito, dopo che le si è lette.

Perciò, non mi resta di consigliarvi assai caldamente di leggere a vostra volta questo scritto, che è infinitamente più emozionante ed istruttivo di ogni polveroso manuale di filosofia, che tratti dei primi filosofi greci.

Tuttavia, mentirei se vi dicessi che mi trovo sempre d'accordo con certi commenti di Nietzsche.

Partiamo proprio dalla questione di un Eraclito artista. Nietzsche fa perno su quel mirabile frammento (52.48), che vi avevo presentato all'inizio e su cui torneremo in seguito, più d'una volta:

Il corso del tempo (*aión*) è un bimbo che gioca con i pezzi di una scacchiera: il regno di un bimbo.

In tale gioco Nietzsche vede come sia il bambino che l'artista condividano una medesima innocenza: quella di chi mette in opera un nascere e un perire, un costruire e un distruggere, il tutto al di là di ogni implicazione morale, ma grazie ad un sentire, che potremmo definire "estetico".

(Ritroveremo l'innocenza di tale fanciullo-artista in una delle tre mutazioni di Zarathustra, *Così parlò Zarathustra*, I, *Delle tre metamorfosi*, ma questa è un'altra storia).

Nietzsche non traduce parola per parola il fr. 52, ma lo interpreta a modo suo e, a mio avviso, lo distorce. Evoca, infatti, l'immagine di un bimbo che costruisce torri di sabbia in riva al mare e poi le distrugge (FETG, § 7).

Immagine oltremodo seducente, peccato che sia del tutto irreperibile nelle svariate, rutilanti, metafore della scrittura eraclitea. Immagine che, non a caso, ne cancella un'altra: quella della scacchiera - che, invece, rincontreremo in un altro frammento, anch'esso capitale (88.22).

Ma andiamo per ordine.

Domandiamoci, allora, perché Nietzsche abbia così in antipatia la scacchiera e che cosa essa rappresenti ai suoi occhi di sgradevole.

Lo possiamo scoprire leggendo un altro scritto giovanile di Nietzsche, di tre anni anteriore a FETG, ossia una conferenza che egli tenne a Basilea nel 1870. Si tratta de *Il dramma musicale greco*, dove Nietzsche critica duramente Euripide, come farà poi in *Nascita della tragedia* (1872).

Non ho la voglia, né il tempo, di stare a polemizzare su come, in entrambi questi due scritti, Nietzsche sovrapponga Socrate ad Euripide, cosa che io ritengo indebita ed assurda, ma torniamo alla scacchiera.

Ebbene, Nietzsche vede in Euripide, come effetto del "socratismo", un "gioco degli scacchi teatrale, la commedia dell'intrigo". Tutto questo perché il giovane Nietzsche ha una visione "irrazionalistica" dell'arte, basata sull'istinto e non certo sulla ricerca di una struttura dell'opera, ossia di un qualcosa che obbedisca a delle leggi interne, che essa stessa si è date, come appunto fa il gioco degli scacchi, o qualsiasi altro gioco che si giochi, in particolare, su di un tavoliere.

Per capirci, per Nietzsche, Eraclito procede per intuizione ed è una sorta di mistico che contempla la verità - e avrei da dire sulla centralità della "verità" in Eraclito - "in un'estasi degna della Sibilla", che, insomma, "conosce ma non calcola" (FETG, § 9).

Ne arguiamo, allora, che Nietzsche si rivela impermeabile alla *Poetica* di Aristotele (che nelle tragedie predilige un *plot* ben congegnato), ma non tiene conto che già poemi omerici riflettono su se stessi: sulla funzione e sulle leggi della poesia (epica) e del racconto.

Vorrei, insomma, che voi capiste che un bimbo che fa e disfa i suoi castelli di sabbia ha poco a che fare col fanciullo eracliteo che maneggia i pezzi in una scacchiera: nel primo c'è un gioco che sconfinava subito nel "capriccio" - e Nietzsche usa proprio questo termine! - e nel secondo c'è un gioco che si sviluppa secondo leggi tutt'altro che "irrazionali".

Sicché l'idea di un Eraclito artista mi va benissimo, ma a patto di non vedere il suo stile e la sua scrittura come qualcosa che flirta con l'arbitrario. E la mia proposta di leggere i suoi frammenti possibilmente solo attraverso altri suoi

frammenti, all'interno di quella scacchiera costituita dal *corpus* dei suoi scritti superstiti, vorrebbe andare in questa direzione.

CR non mette in evidenza questo partito preso nella lettura nietzscheana di Eraclito, e io ho potuto muovere questa critica solo ora, in tarda età, e a malincuore, essendo stata, da giovane, innamoratissima di Nietzsche e avendo attinto gran parte della mia curiosità per Eraclito proprio da FETG.

Devo riconoscere che, senza l'aiuto di CR, non mi sarei mai accorta dell'importanza dell'immagine della scacchiera, qui e altrove, nella metaforica di Eraclito.

Ma anche di questo parleremo a suo tempo.

5. Il bestiario dei “non-filosofi”?

Quando, nella notte dei tempi, lessi, per la prima volta, i *Frammenti* di Eraclito, ci capii poco o nulla, ma la mia attenzione fu calamitata da una serie di violente invettive.

Chissà se a tutti i “principianti dell'Oscuro” succede la stessa cosa? Sospetto di sì.

Sentite un po' come sa insultare Eraclito:

Se gli asini potessero scegliere preferirebbero lo sterco all'oro (9.98).

I porci godono più del brago che dell'acqua pura (13.99).

I cani abbaiano a coloro che non conoscono (97.102).

(Tra parentesi, se uno volesse andare a caccia di facili consensi politici - l'ultima delle preoccupazioni per Eraclito! - dovrebbe meditare a lungo su quest'ultimo frammento, perché mostra come sia assai conveniente far leva sulla paura del diverso...).

Ma che cos'è tutto questo bestiario, vi domanderete? E, soprattutto, con chi se la sta prendendo Eraclito?

Nietzsche ci spiega che Eraclito era “superbo (*stolz*)” (FETG, § 8) e tale appellativo è per lui tutt'altro che dispregiativo.

Ed Eraclito, sempre per Nietzsche, era regalmente orgoglioso (*stolz*) perché non si curava affatto del plauso delle masse.

E qui, se vogliamo cercare dei frammenti che mostrino che cosa pensasse Eraclito dei “molti” ovvero de “i più”, abbiamo solo l'imbarazzo della scelta, visto che per lui uno solo è meglio di 10.000, ma a patto che sia il migliore (*áristos*) (49.74), sicché scelgo il detto più lapidario:

Hoi polloì kakoí, oligoi dè agathoí ossia: “i molti non valgon nulla, i pochi invece hanno valore” (104.78).

Ora, per anni e decenni, avevo pensato che il bersaglio di Eraclito fossero i cosiddetti “non-filosofi”. E adesso, messo da parte ogni pudore, vi confesso che la cosa mi dava pure un gran gusto.

E anche qui, prima di procedere, sono subito costretta a mettere i puntini sulle i, perché voglio essere onesta. Infatti, a guardar bene, la parola *philosophos* compare una sola volta nel *corpus* eracliteo. E non ha certo un significato lusinghiero, perché non sta ad indicare quelli - è al plurale - che sono “amici della sapienza”, bensì quelli che millantano di possederla (35.81). E mancando nel lessico eracliteo la parola *philosophos* in senso positivo, la vedrete, perciò, in italiano spesso tra virgolette.

Orbene, da poco m'è venuto il dubbio d'aver preso in passato un bel granchio. Certo, Eraclito è un aristocratico nel senso più pieno del termine, senza dubbio lui prova disprezzo per gli “insipienti”, sicuramente lui ha la netta sensazione di essere circondato da un numero immenso di perfetti imbecilli.

(Vedremo, quando sarà il momento, come tali “insipienti” siano coloro che non fanno nessun conto del *lógos*... ma, ancora una volta, abbiate pazienza...)

Tuttavia... tuttavia non possiamo pensare di cavarcela così, magari sentendoci anche noi maledettamente intelligenti e *stolzen*, come il grande Eraclito: eh no, miei cari, troppo facile!

E sapete perché?

Perché, se andiamo a caccia di altri quadretti per il bestiario eracliteo, le cose si complicano alquanto.

Ricominciamo dai gallinacci, che ancora non avevamo incontrato, e che sembrano avere dei punti in comune coi suini. Avevamo lasciato i maiali che si rotolavano bel belli nella mota ed ecco che Eraclito ci fa capire che i porci “si lavano” nel fango e pure i polli “si lavano” nella polvere e nella cenere (37.100).

E a noi cosa importa, direte, di queste maniere discutibili di far toilette? Ma discutibili per chi? Per gli uomini, ovviamente.

Al che, domandiamoci: siamo proprio sicuri che il cosmo per Eraclito sia di impianto antropocentrico?

I primi dubbi ci vengono non appena lasciamo la terraferma:

Il mare è l'acqua più pura ma anche la più contaminata: i pesci se la bevono e ne traggono giovamento, mentre per gli uomini è imbevibile e nefasta (61.34).

Incominciamo, allora, a capire che tutto si può giocare su più piani, in più mondi paralleli, ovvero in una *pluralità di mondi*, ognuno con una propria prospettiva, che si rivela poi parziale.

Se poi oltre agli animali, entrano in gioco pure gli dèi, abbiamo più mondi disposti sui gradini di una scala.

A tal proposito, troviamo due significativi frammenti, citati come detti di Eraclito, incastonati all'interno dell'*Ippia maggiore* (289 a-b).

E qui, scusatemi, ma son costretta a seguire, e anche a propinarvi, la solita, noiosa, tecnica argomentativa di Platone, con cui, il suo prestanome (Socrate) s'ingegna a mettere all'angolo il sofista Ippia.

Socrate aveva chiesto ad Ippia di definire ciò che è bello.

E per Socrate non si tratta di trovare una cosa bella, ma di trovare *che cos'è* il bello.

Prima risposta di Ippia: una bella ragazza è una cosa bella.

Obiezione di Socrate, che chiede lumi a Ippia per poter rispondere ad un suo anonimo interlocutore *grossier*, uno che non ha avuto una buona formazione; in breve, Socrate dice che costui obietterebbe che anche una cavalla è bella e così pure che una pentola di terracotta ben costruita è bella.

Ippia risponde che un oggetto di quel tipo, se è fabbricato bene, ha una sua bellezza ma che questa non è paragonabile a quella di una cavalla o di una fanciulla - e per giunta illibata - o di altre cose veramente belle.

Ed è a questo punto che Socrate si appella ad Eraclito, dicendo che bisogna obiettare al suo (fittizio) interlocutore di non conoscere il detto di Eraclito:

La più bella delle scimmie diventa brutta se paragonata all'uomo (82.72)

Di modo che, secondo Ippia, la più bella delle pentole diviene brutta paragonata ad una vergine.

Ed è degno di nota osservare che Ippia sottoscrive con entusiasmo questa risposta. Va notata pure la malafede di Socrate-Platone che finge di esser d'accordo col modo di pensare di Eraclito, mentre vi è lontano anni luce.

E che pure tale interlocutore *grossier* sia una finzione bella e buona, e nemmeno troppo abile, frutto della solita ironia socratica, è un espediente che viene subito smascherato dal fatto che Socrate dice che sa già cosa controbatterebbe detto rozzo interlocutore, e lo farebbe usando, a sua volta, Eraclito - che, quindi, conosce!

Ebbene, tale pinco pallo, dietro il quale fa capolino Socrate-Platone, direbbe che la più bella delle fanciulle apparirebbe brutta se paragonata alla più bella delle dee.

E giù con un'altra citazione, che poi diventa un altro dei frammenti di Eraclito:

Il più sapiente degli uomini apparirà una scimmia per sapienza e bellezza e per tutte le altre cose se paragonato al dio (83.72).

Insomma, concludendo, ne deduciamo che, nella visione di Platone, Eraclito e i Sofisti sono della medesima pasta perché son tutti dei "relativisti" - termine contemporaneo, ma era per farvi capire il problema.

Per la cronaca, gli studiosi di Eraclito non sono per niente d'accordo tra di loro su questo punto: c'è chi rigetta il "relativismo" e chi lo sostiene.

Io sarò sincera, pur essendo troppo presto perché prenda nettamente partito, propenderei per la seconda opzione.

Anche perché mi ha sempre colpito un frammento che sempre, in questo cambio di prospettiva tra uomini e dèi, finisce per far apparire la morale nient'altro che un'illusione ottica. Sentite qua che bomba:

Mentre per il dio tutte le cose sono belle e buone, gli uomini, invece, alcune le reputano giuste e altre ingiuste (102.69).

Abbiamo così, da un lato, la divinità che spazia *al di là del bene e del male* - e questo è un tratto maledettamente greco! - e, dall'altro, gli umani che giudicano solo in base alla loro visuale ristretta, che è nettamente inferiore a quella degli dèi (79.71).

Ma qui mi sorge un dubbio tremendo: come fa Eraclito, che pure è un uomo, a parlare di un modo di sentire di giudicare totalmente altro dall'umano, quale è quello divino?

Nietzsche, e non solo lui, indicano la via estatico-mistica.

Io sono costituzionalmente riottosa ad abbracciare questa posizione e, per il momento, preferisco sospendere il giudizio, almeno fino a quando parleremo, non solo del *lógos*, degli opposti, del Fuoco, ma soprattutto quando Eraclito ci farà capire meglio il carattere della sua ricerca.

6. Eraclito, la tradizione e certe novità.

Sinora abbiamo visto un Eraclito sdegnoso e "aristocratico" ma questo non vi deve indurre a credere che lui sia un *conservatore*. Perché niente è più lontano dalla visione del mondo del Nostro. Infatti, riguardo a quello che pensa della tradizione, una volta tanto, Eraclito è chiaro ed inequivocabile:

Non bisogna (agire) come figli dei propri genitori (74.95).

A riportare questo detto è Marco Aurelio (IV, 46), uno dei testimoni più importanti di Eraclito. E l'imperatore-filosofo ci aiuta a capire la portata radicale di questa sentenza esplicitandone il senso, ossia spiegando che le cose non vanno accettate così come ci sono state tramandate.

Del resto, Eraclito, anche in altri frammenti, dimostra chiaramente di rifiutare l'educazione tradizionale in blocco: *paideía* che *in primis* si basava sulla sapienza dei poeti, sia più antichi, sia più recenti, ovvero sia epici che lirici. Se la prende, infatti, tanto con Omero (105.85), quanto con Archiloco (42.84).

Omero è messo alla berlina, in maniera assai dissacrante, perché non è riuscito a risolvere un indovinello propostogli da dei fanciulli, che aveva come oggetto dei pidocchi (56.83).

Perché non amasse Archiloco non è dato sapere.

Esiodo poi è visto da Eraclito come il fumo negli occhi, in quanto propagatore di una conoscenza fasulla, che piace “ai più”:

Della maggioranza è maestro Esiodo, e questi son capaci di dire che egli conosce moltissime cose, quando non conosce né la notte né il giorno, che infatti sono una cosa sola (57.86).

Vi spiego: Esiodo sosteneva, nella *Teogonia* (vv. 123-124) che la Notte e il Giorno, non solo sono due entità differenti, ma che il secondo era stato generato dalla prima. Inoltre, Esiodo era anche autore de *Le opere e i giorni* e colà (vv. 765-822) distingueva tra giorni fausti e giorni infausti, propizi o meno per varie attività. E neppure questo andava bene ad Eraclito, il quale, invece, era convinto che la natura di ogni giorno fosse sempre una e la medesima (106.87).

Ma dove Eraclito aveva soprattutto il dente avvelenato nei confronti di Esiodo era riguardo al “sapere molte cose” (*polimathie*). Questa, secondo il Nostro, scade in pura erudizione e non insegna a pensare, altrimenti lo avrebbe insegnato, non solo ad Esiodo, ma anche a Pitagora, Senofane ed Ecateo (40.82).

Accidenti, che bella sfilza di sapienti - presunti, secondo Eraclito - sono stigmatizzati in una sola riga!

Si tratta della messa al bando di un poeta ritenuto il più illustre assieme ad Omero, di un matematico (ma vedremo che questo aspetto non interessa ad Eraclito), di colui che normalmente è reputato il precursore di Parmenide e del più importante scrittore di viaggi prima di Erodoto.

Probabilmente questi ultimi due erano ancora in vita, all'epoca di Eraclito.

Vecchi e nuovi mostri sacri, potremmo dire.

Nemmeno Pitagora è di molto anteriore ad Eraclito, il quale non lo apprezza perché, a suo avviso, aveva fatto moltissime ricerche, procurandosi svariati scritti, per poi ottenere una *polimathie*, ossia un sapere nozionistico fittizio che si traduce in “un'arte fraudolenta” (129.88).

Inoltre, Pitagora, sempre agli occhi di Eraclito, non sarebbe solo un imbroglione, ma altri imbroglioni avrebbero avuto inizio da lui (81.89).

Insomma, sembrerebbe - uso il condizionale perché non si tratta di frammenti di facilissima interpretazione - che Pitagora venga da Eraclito rigettato non tanto come matematico, ma come una sorta di mago e di sciamano e, per giunta, iniziatore di una setta comunitaria (i Pitagorici) che, intuiamo, non andavano per niente a genio al Nostro.

Se Pitagora e i Pitagorici costituivano ancora una relativa novità, nemmeno altre forme di religiosità più tradizionali piacevano ad Eraclito.

Ad esempio non sopportava le iniziazioni ai misteri che erano solitamente in uso, ritenendo che non avessero nulla di sacro (14.122).

Sicché, ogni interpretazione iniziatico-esoterica di Eraclito, specie alla luce di questi ultimi frammenti, mi sembra forzata e, per dirla tutta, con buona pace di Colli, una grossa sciocchezza.

E ancora Eraclito non amava nemmeno i sacrifici che vorrebbero essere riti purificatori, ma, essendo cruenti, finiscono per contaminare (5.121).

Il finale di questo frammento è ancora più sorprendente perché ha di mira coloro che rivolgono preghiere alle statue degli dèi. Ossia praticamente tutti i fedeli che frequentavano i templi.

Ebbene, Eraclito pensa che chi prega così è come se chiacchierasse con gli edifici, senza sapere davvero chi sono gli dèi e gli eroi.

Vien da domandarci, allora, se Eraclito, in questo suo disdegno della religiosità, quella più “nuova” (Pitagora) e quella più tradizionale, fosse totalmente irreligioso.

Nient'affatto, se dobbiamo prestar fede ad Aristotele (*Le parti degli animali*, 645 a 17-21), che riporta un significativo episodio.

Vi erano degli stranieri che desideravano incontrare Eraclito, ma costoro, dopo aver visto che lui si stava riscaldando presso il camino, si fermarono. Al che, il Nostro disse loro di farsi coraggio e di entrare, perché “anche là vi erano dèi”.

Insomma, abbiamo un Eraclito, una volta tanto, non scorbutico, non nemico del genere umano, ma addirittura gentile ed accogliente grazie ad una visione onnipervasiva della divinità.

A questo punto, un moderno definirebbe Eraclito un “panteista”. Tuttavia, questa classificazione risponde ad un modo di pensare tipico di chi contempla anche un'altra possibilità: quella della trascendenza; ma è proprio quest'ultima visione del mondo ad essere completamente estranea ad Eraclito.

E in questo sottoscrivo in pieno l'interpretazione di CR che non riscontra nel Nostro nessun tipo di dualismo (p. 241, 288, 544).

Quel dualismo, che sarà poi di Platone, tra mondo delle idee e mondo sensibile.

Ma, allora, direte voi, venendo al dunque, cosa dobbiamo pensare della religiosità di Eraclito?

Eraclito, ad esempio, vuole forse sbarazzarsi delle divinità olimpiche, che ancora caratterizzavano la religione tradizionale?

Per un verso sì e per un altro no.

Per capirlo leggiamo questo sibillino frammento:

La cosa saggia (*tò sophón*), che è unica, vuole e non vuole essere detta col nome di Zeus (32.67).

Ma che cosa è mai “la cosa saggia”?

Ecco, denota assieme ad altri termini con cui dovremo presto entrare in confidenza, tipo il fuoco, il *lógos* o il corso del tempo (*aión*) e altri che incontreremo, un tentativo di Eraclito di formare un nuovo lessico filosofico. Un lessico filosofico che - badate bene - prima di lui non c'era ancora, o che, al massimo, era rimasto solo ai primi vagiti. E faremmo molto male se non ne tenessimo conto.

Ma faremmo ancora peggio se forzassimo questo lessico e lo giudicassimo in base a quello che avverrà *in philosophicis* solo dopo Eraclito.

Insomma, non dobbiamo adottare un modo di pensare post-aristotelico, basato sul principio di non-contraddizione che non ammette - ve lo dico in soldoni - che di una stessa cosa si possa dire che sia e insieme che non sia.

Non a caso, è lo stesso Aristotele a rimproverare ad Eraclito di essere sprovvisto del principio di non contraddizione: *Metafisica*, 1005 b 19-34.

Perché Eraclito non ragiona così!

Ecco perché può affermare: “vuole e non vuole essere detto”.

Siete curiosi di sapere cosa combina ancora questa famigerata “cosa saggia”?

Sentite qua come traduce Diano (13) un ostico ma cruciale frammento, in cui la ritroviamo:

Una è la sapienza, conoscere la mente (*gnóme*) che per il mare del Tutto ha segnato la rotta del Tutto.

Fascinosa versione!... che però ha due principali difetti: il primo che *tò sophón* non può essere semplicemente con “la sapienza”, perché, allora, sarebbe solo qualcosa di umano, mentre, secondo me, allude a qualcosa di ben più vasto, che ha a che fare col divino.

Inoltre, in greco non c'è nessun “Tutto” ma, piuttosto, “tutte le cose”.

Vi propongo, perciò, una mia traduzione, assai meno elegante, purtroppo cacofonica, ma più letterale:

Una è la cosa saggia: conoscere il pensiero, che regge il timone governando tutte le cose attraversando tutte le cose (41).

Lo so, c'è da uscirne pazzi!

Ma una cosetta almeno cominciamo a capirla: non dobbiamo mai parlare di unità - Eraclito dice spesso “uno” - pensando di poterci bellamente sbarazzare della pluralità.

Perché, miei cari, questi due aspetti sono sempre con-presenti.

E, per la cronaca, anche Nietzsche (FETG, § 6) è di questo parere.

7. Il tormentone del *pánta rheî*.

Ora che abbiamo scoperto che Eraclito non era un conservatore, dobbiamo verificare se non siamo noi dei conservatori, in particolare, per quello che lo riguarda.

Ossia siamo sicuri che, nel nostro primo avvicinarci ad Eraclito, non siamo stati prigionieri, restandoci poi per anni, di una formuletta pseudo-eraclitea che la tradizione ci ha consegnato, bella e confezionata? E che noi abbiamo ripetuto a pappagallo, senza domandarci da dove fosse piovuta?

Provate a domandare a bruciapelo a qualcuno che cosa sa di Eraclito. Ora, premesso che *hoi polloí* non ne sanno un bel niente, quei pochi che lo hanno sentito nominare, subito si illumineranno ed esclameranno: “ma non era quello del *pánta rheî*?”

E di cosa ci possiamo stupire se persino a Sanremo (2017) vinse una spassosa canzone (*Occidentali's Karma*), destinata a diventare assai popolare, in cui *pánta rheî* veniva trionfalmente ripetuto e pure ci si ballava sopra?

Anche un simpatico gentiluomo napoletano, spiritoso divulgatore del mondo antico - sto parlando di Luciano De Crescenzo - aveva scritto un piacevole libro, dedicato ad un Eraclito redivivo, che s'intitolava, per l'appunto: *Panta Rei* (1994).

E non vi sconsiglio affatto di leggerlo, visto che è divertente e pieno di fantasia, ma a patto che non crediate a una parola di quello che ci sta scritto.

Insomma - ve lo devo confessare - il tormentone del *pánta rheî* aveva contagiato pure me e, quando, per la prima volta, mi misi a leggere con calma i *Frammenti*, lo andavo cercando... ma invano!

Per l'esattezza, la frase intera del tormentone così suonava: *pánta rheî òs potamós* (tutto scorre come un fiume) ed è giusto quella che pensavo di trovare.

Ebbene, setacciando con cura, nell'originale greco, la testimonianza di Diogene Laerzio, rinvenni infine un *ginésthai te pánta kat'enantióteta kai rheîn tà hóla potamoû díken*. Ovvero: “Tutte le cose divengono secondo i contrari (secondo le cose più contrarie) e nella loro totalità scorrono alla maniera di un fiume” (IX, 8).

Ed eccolo qua il responsabile del riassuntino che è poi passato, ancor più semplificato, nel parlar comune!

Ma - ormai lo sapete - io sono maledettamente onesta e volevo rendermi conto ancor meglio se lo stereotipo del *pánta rheî* avesse una qualche giustificazione in un'autorità più grossa e precedente il tardo Diogene Laerzio. Al che, puntai diritta dritta su Platone e, innanzi tutto, sul *Cratilo*, dove mi ricordavo che uno dei personaggi, Cratilo per l'appunto, veniva qualificato come un seguace di Eraclito.

Lasciamo stare per il momento lo spinoso problema principe di questo dialogo, che è poi anche uno dei problemi che già si poneva Eraclito, ossia domandarsi se vi sia o meno un nesso necessario tra le cose e i loro nomi.

Esaminiamo, invece, un passo in cui si attribuisce ad Eraclito la convinzione che: “le cose che sono si muovono (letteralmente “vanno”, “sono in cammino”) tutte e niente resta fermo” (401 d).

Subito dopo Socrate dice di avere una sorta di visione in cui vede Eraclito che enuncia un’antica e saggia dottrina che gli deriverebbe da Omero (*Iliade*, XIV, 201), dottrina che così suona: “tutte le cose mutano luogo nello spazio (*khoreî*) e niente sta fermo” (402 a).

Uno *spiazzante* mutamento, potremmo dire.

A questo punto, subentra l’immagine del fiume, ma propongo di affrontarla con calma solo in seguito, altrimenti perdiamo il filo.

Torniamo un passettino indietro perché non penso che vi sia sfuggito il fatto che Socrate-Platone accomuna Eraclito ad Omero. Ma come è possibile se Eraclito Omero proprio non lo può sopportare?

E non basta: qualche riga più sotto Eraclito viene avvicinato ad Esiodo e anche di quest’ultimo abbiamo visto che idea lusinghiera avesse il Nostro...

Ma, subito ci domandiamo: Socrate-Platone è disposto per davvero ad accettare le teorie eraclitee, che ha finto di lodare, fregiandole d’aver origine da una veneranda e antica saggezza?

Ovviamente no.

Il cruccio di Socrate-Platone si scopre chiaramente verso il finale del *Cratilo* (440 a-b), quando viene riproposto il moto continuo delle cose: “*metapíptei pánta krémata kai medèn ménei*”: “tutte le cose mutano e niente sta fermo”.

E fa capolino un altro verbo (*metapípto*) che, in questo brano, vien ripetuto ben quattro volte in pochissime righe, che non indica più soltanto il movimento, ma anche il mutamento e, addirittura, la metamorfosi.

Si tratta di un verbo interessantissimo che è legato allo spostare i pezzi, giocando su di una scacchiera, non so se mi spiego... e rincontreremo questo singolare verbo in un frammento cruciale di Eraclito (88.22), su cui dovremo riflettere parecchio <§ 16>.

Per il momento, accontentiamoci di tradurre *metapípto* con “cambiare”, “mutare”, “trasformarsi” e di seguire il ragionamento platonico.

Ora, e se la *gnôsis* (la conoscenza) si trasforma, essa cesserà di essere conoscenza e non solo: non vi sarà più chi conosce, né ciò che va conosciuto.

Se, invece, chi conosce esiste sempre, ci sarà anche ciò che si conosce, come il bello, il buono e come ogni essente - e tutto questo mi puzza lontano un miglio da teoria delle idee...

Ovviamente, tale permanere non ha nulla a che vedere con lo scorrere ed è a questo punto finalmente incontriamo il verbo *rhéo*.

(Ecco, perciò, dove ha presumibilmente pescato Diogene Laerzio!).

Lo incontriamo laddove Socrate *finge* di non aver ancora chiaro se le cose non mutano - come starebbe meglio a lui - o se invece cambiano, come sostengono Eraclito e gli Eraclitei.

Al che, non si sa come, fanno capolino dei sorprendenti “vasi d’argilla, in cui tutte le cose fluiscono (*pánta hósper kerámia rheî*, 440 c)”.

Bah?! Saranno anche delle semplici anfore, ma - poco da fare! - a me vengono in mente vasi, che hanno tutta l’aria di non esser preposti a nobili uffici.

Infatti, Platone scopre subito dopo le sue carte e se ne esce con un paragone, a dir poco, sgradevolissimo.

Questo scorrere si trasforma, allora, in un orrido scaracchiare: *hypò rheúmatós te kai katárrou pánta tà kremáta ékhesthai*: “tutte le cose sono prese da una flussione di catarro” (440 d).

Che schifo!

Nemmeno a dirlo, tale trucidanza viene edulcorata, o nascosta del tutto, nella maggior parte delle traduzioni.

Insomma, avete appena potuto vedere da vicino come l’ironia socratica si espliciti in modo pesante, sgradevole ma anche vigliacco: prima Socrate afferma che non osa contraddire le teorie di uomini così tanto sapienti per poi degradarli, dando un’immagine oltremodo ributtante di quello che essi sostengono.

Ripeto: che ribrezzo!

Meglio che ci affrettiamo a detergerci nelle acque del fiume eracliteo... sempre che questa si riveli un’impresa agevole...

8. L’immagine del fiume.

Se pensavate di fare un bel bagno purificatore e rilassante nel fiume eracliteo, vi avverto che resterete delusi, visto che, più di un corso d’acqua, si tratta di un gran vespaio.

Questo perché tutti i commentatori non fanno altro che fare i sofisticati perché affermano o che quel pezzo di frase o quell’avverbio non sono eraclitei e che, quindi, quel tal brano è interpolato e, perciò, inautentico e via di questo passo.

Che strazio!

A parte che, per come ci sono giunti i lacerti della scrittura eraclitea, già suddividere nettamente i *Frammenti* dalle *Testimonianze* è un’impresa disperata se non insensata (Colli, ad esempio, è molto critico a riguardo), non ho voglia di rendervi conto di tutte queste polemiche; sicché mi affiderò al mio buon senso.

Vi faccio un esempio: le citazioni di Eraclito contenute nell’*Ippia maggiore* (quelle sulla scimmia etc.) sono annoverate tra i *Frammenti* mentre, invece, quelle che stanno nel *Cratilo*, tra le *Testimonianze*.

Perché mai? Mistero!

Ripartiamo, allora, proprio dal *Cratilo* (402 a) dove, dopo aver affermato che, per Eraclito, tutte le cose cambiano di posto e niente sta fermo, paragonando “le cose che sono” - ecco, questa espressione mi sembra poco eraclitea - al fluire di un fiume, si riferisce che Eraclito avrebbe anche detto: “Non potrai entrare due volte nello stesso fiume”.

Quest’immersione problematica stuzzicò in seguito anche Aristotele il quale ci testimonia che Cratilo - in qualità di seguace di Eraclito, che, evidentemente, voleva superare il maestro - era dell’idea che nello stesso fiume non ci potesse entrare nemmeno una volta sola (*Metafisica*, 1010 a 7).

Riflettiamo: il fiume eracliteo apre contemporaneamente due prospettive.

Quella del fiume in sé - che quanti amano le semplificazioni s’affrettano a chiamare: “il divenire” - e una seconda prospettiva che riguarda chi s’immerge in tale flusso e che fa esperienza di un qualcosa che insieme si dà e non si dà.

D’accordo, sono stata troppo sibillina - chi va con l’Oscuro impara ad oscurare, ed è un brutto vizio - sicché, per tentare d’essere più chiara, vi voglio proporre un frammento (49a) tramandatoci, non da Platone o Aristotele, ma da un omonimo di Eraclito, che però visse tra il primo e il secondo secolo dopo Cristo. Si tratta di un erudito che volle interpretare i poemi omerici in chiave allegorica.

Mi servirò della versione di Giorgio Colli (A 46), che, in questo caso, giudico ottima e che, quindi, non ritoccherò:

Negli stessi fiumi tanto entriamo quanto non entriamo, tanto siamo quanto non siamo.

Vi ricordate della “cosa saggia”? Quella “che vuole e non vuole essere detta col nome di Zeus” (32.67)? Ebbene, anche ora, a mio parere - ma mi rendo conto che si tratta di un’ipotesi - stiamo facendo esperienza, immergendoci in questo frammento, della con-presenza o, meglio, della con-possibilità, che è tipica del linguaggio di Eraclito.

Ma della con-presenza di cosa? In questo caso, della con-presenza di due prospettive: una più “cosmica” (il fiume) e una più “antropocentrica”, ossia quella di coloro che entrano nel flusso e si sentono mutati.

Seneca, in una lettera (58,23), commentando il solito passo del *Cratilo* (402 a) ci spiega: “mentre dico che le cose mutano, io muto” e fin qua, posso esser d’accordo, ma poi Seneca fa un passo successivo, che mi affascina parecchio ma che, però, mi lascia perplessa. Insomma, assimila il fiume al *tempus* e si lancia in una delle sue riflessioni “esistenziali” preferite. Ovvero spiega che non ha alcun senso temere la morte “quando ogni momento è la morte della precedente condizione (*habitus*) di vita”, comprese tutte le consuetudini che avevamo.

Appare chiaro, allora, che il tempo di Seneca è un “tempo vissuto”, mentre quello di Eraclito avrebbe tutta l’aria di essere anche - sottolineo “anche” - un

tempo cosmico, che pure si dà e non si dà a colui - il “bagnante” - che ne fa una così complicata esperienza.

Peccato che le cose non siano così semplici! Eh sì, perché Eraclito non ci autorizza mai ad assimilare il fiume al tempo: sarebbe troppo bello!

Perché saremmo a cavallo per capire un po' meglio il bimbo (immagine del “corso del tempo”, *aión*), che gioca con la scacchiera (52.48).

Quanto alla parola *khrónos*, la cercheremmo invano nel *corpus* eracliteo.

Insomma, seppur tentatissimi, questa equivalenza fiume=tempo, purtroppo, non la possiamo fare.

E così restiamo a bocca asciutta o, meglio, restiamo a mollo in questo rapinoso fiume.

D'accordo, ci mettiamo a nuotare, ma come e verso dove?

Eraclito - con cui sono in costante colloquio da mesi - sembra risponderci: “Cosa volete da me? Nuotate, imbecilli!”.

Eh sì, perché mentre credevamo di aver capito almeno una cosa, una sola, del fr. 49a, ovvero che tanto il fiume, quanto i bagnanti sono immersi nel mutamento, ecco che arriva un'altra sentenza (12.57), sempre incentrata sull'immagine del fiume e dei bagnanti, che rischia di farci affogare di brutto. Anche in questo caso, userò come salvagente la versione di Giorgio Colli (A 44):

A coloro che entrano negli stessi fiumi continuano ad affluire acque sempre differenti (12.52).

Prima di tentare un commento, vorrei farvi notare che in questi due frammenti, il fiume non è mai al singolare bensì sempre al plurale. Particolarità che scompare, ad esempio, nelle traduzioni di Diano.

Invece, per me, questi plurali, che si estendono anche ai bagnanti, non sono cosa da sottovalutare. Perché - ricordatevelo sempre! - in Eraclito la pluralità non può essere mai neutralizzata da qualsivoglia unità.

Sorge anche un'altra domanda: perché si dice “medesimi fiumi”? In che consiste tale punto fermo? E ancora: come si concilia questo permanere, specie nel fr. 12, con “acque sempre differenti”?

CR (pp. 415-417) ci prospetta varie ipotesi, anche se purtroppo parla sempre di “fiume” e non di “fiumi”.

La prima ipotesi è che la misura dello scorrere resta sempre la stessa, allo stesso modo che nella clessidra - che per i Greci era ad acqua - dove scorre sempre la stessa quantità acqua, nel medesimo lasso di tempo. I Greci misuravano così, ad esempio, il tempo assegnato ai vari oratori nei tribunali.

CR scarta poi questa ipotesi perché contemplerebbe un fiume astratto, interpretato in maniera simbolica, mentre nei fiumi concreti vi sono periodi di piena e di secca. In generale, CR dice che l'impianto simbolico del discorso non appartiene all'epoca di Eraclito, ma è qualcosa di più tardo.

La seconda ipotesi è che il fiume sia sempre lo stesso perché a permanere, nonostante il fluire, è il *nome* di “fiume”.

Questa era la soluzione di Seneca, che nelle righe immediatamente successive al brano che ho appena citato, dichiarava: *manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est* (“il nome del fiume rimane infatti il medesimo, mentre l’acqua è già passata”).

E qui CR ha buon gioco a scartare questa ipotesi citando un ingegnoso frammento di Eraclito, basato su di un bel gioco di parole:

Il nome di arco è vita, ma quello che mette in opera è la morte (48.49).

In greco, infatti, “arco” si può dire sia *tóxon* sia *biós*. E *biós* significa “vita”, anche se, ad essere pignoli, l’accento cade in due maniere diverse.

Quello che è importante, commenta CR che non sottolinea questo differire degli accenti, è che il nome e la cosa, in questo frammento, si contraddicano.

Anche “la cosa saggia”, aggiungo io, ha dei problemi ad essere detta col *nome* di Zeus (32.67).

Veniamo alla terza ed ultima ipotesi, che CR sembra preferire, anche se, poi non se la sente di scartare del tutto la seconda.

Insomma, CR, proprio perché ha escluso che il fiume sia un simbolo, optando per un fiume concreto, finisce per evocare la scena di un paesaggio, dove ciò che cambia è quello che circonda il fiume, mentre il fiume resta sempre lo stesso. E qui CR evoca addirittura il panorama che più le è familiare: quello di Parigi e della Senna. Parigi cambia, ma la Senna resta molto più simile a se stessa.

Bah!

Con tutta la stima che ho per CR, scuoto la testa.

Fosse altro perché quello che lei evoca è un paesaggio urbano (persino di una metropoli) e, se optiamo per un fiume concreto e non simbolico, allora dobbiamo pensare ai, ben più piccoli, fiumi che poteva vedere Eraclito, nella regione a lui circoscritta.

Tuttavia, anche se ad Efeso ci sono stata, non ho nessunissima intenzione di tenervi una lezione sulla topografia della zona.

Ora, essendo esausta dopo tanto nuotare, provo a tornare sulla riva.

E là mi ingegno ad inscenare una conclusione... provvisoria.

Ecco, il fatto che i fiumi siano gli stessi potrebbe significare che quello che ritroveremo sempre è il cambiamento o, molto meglio - non scordatevi mai i plurali! - i continui cambiamenti (le acque sempre differenti) che, incessantemente, mutano anche noi stessi, che viviamo nel flusso.

Perciò, questi due frammenti non stanno trasmettendo messaggi tra loro inconciliabili.

E questo nonostante le diverse angolature da cui guardare la scena: se incentrandoci, ora sui fiumi, ora sui bagnanti.

Ma come possiamo trovare le parole per dire tutto ciò, dopo che proprio le parole sono così insufficienti?

Non dicendolo, non nascondendolo, ma solo accennandovi, lanciando segnali (93.120)... ossia continuando, malgrado tutto, a scrivere sulle labili tracce dell'Oscuro.

9. Eraclito: il filosofo che per primo dice "io".

Rileggendo il fr. 49a (uno dei due dedicati all'immagine del fiume), si nota che Eraclito usa la prima persona plurale. Ossia, dicendo "entriamo e non entriamo, siamo e non siamo", sembra suggerirci che nel fluire del fiume lui si trova immerso al pari di tutti gli altri.

Ma forse è una sorta di "plurale maiestatico", obietterete.

Penso proprio di no, per la semplice ragione che Eraclito mostra di saper usare con sapienza e raffinatezza più persone verbali.

Tanto è vero che è il primo filosofo a dire "io".

Noi viviamo in un'epoca di egotismo ipertrofico, in cui dire "io" sembra la cosa più scontata del mondo, sicché non ci fa nessun effetto, anzi!

Prima di Eraclito, i poeti lirici, inaugurando un nuovo modo di far poesia, diverso dall'epica, dove l'io del cantore quasi mai si palesava, avevano detto orgogliosamente: *egó*. Saffo ed Alceo (entrambi poeti della stessa regione di Eraclito), ad esempio, avevano dichiarato quello che preferivano, distaccandosi con orgoglio dai valori comunemente accettati.

Sicché, questa nuova affermazione dell'io in Eraclito diviene una e vera propria "rivoluzione filosofica". Tanto è vero che, anche dopo di lui, i filosofi che oseranno dire "io" resteranno sempre una minoranza.

Nell'antichità lo dirà Gorgia, nel tardo antico ci saranno Seneca, Marco Aurelio, Agostino, all'inizio del medioevo Severino Boezio, nella modernità Cartesio e, in un'epoca più vicina a noi, **Stirner** e Nietzsche. Sorvolo sul '900, dove, invece, l'io è più frequente, anche se rimane chi in prima persona non si esprime mai o quasi mai.

Ovviamente, l'elenco che avete appena letto è assai lacunoso e criticabile, ma era solo per darvi un'idea.

Ma perché questa resistenza dei filosofi ad esprimersi con la prima persona singolare?

Secondo me, perché il filosofo pretende sempre di essere oggettivo, quando l'oggettività semplicemente non esiste.

L'oggettività è un'utopia o una chimera. O tutte e due.

Ma torniamo al mondo antico, dove mi ha sempre fatto effetto che Platone si nascondesse dietro al suo principale maestro e che, scrivendo i vari copioni di quel teatro filosofico che sono i suoi dialoghi, non abbia mai messo in scena una disputa tra lui (Platone, come personaggio) e il mattatore, alias il solito Socrate.

Tre sole volte Platone nomina se stesso e molto di sfuggita. Due volte nell'*Apologia* (34 a, 38 b), dove ci fa sapere d'esser stato presente nel tribunale che condannò a morte Socrate. E una all'inizio del *Fedone* (59 b), dove nell'enumerazione dei vari discepoli accorsi per prendere commiato da Socrate, osserviamo un grosso buco: "Platone, credo, era malato".

Per la cronaca, lo apprendiamo dal personaggio di Fedone, dipinto come affezionatissimo a Socrate, di cui narra le ultime ore di vita.

Cosa volete che vi dica? Non ci vedo nessuna discrezione in questo autocancellarsi, non solo dagli interlocutori principali del morituro (Fedone, Simmia, Cebete), ma persino dal nudo elenco dei presenti.

Ovviamente, si tratta di una finzione narrativa, ma in quell'indisposizione e in quel "credo" si manifesta tutta la vigliaccheria di Platone.

Ma è meglio che torniamo ad Eraclito che, mostrandosi senza paura a viso aperto, se ne esce in una sentenza lapidaria quanto sorprendente:

Ho consultato me stesso (101).

Diano (126) chiude volutamente, ad effetto, la sua raccolta dei frammenti proprio con questo frammento che traduce con: "Ho indagato me stesso".

Sentiamo come risolve Colli (A 37): "Tentai di decifrare me stesso".

A me questa soluzione non dispiace perché raccoglie un suggerimento di Nietzsche, che aveva proposto: "Ho cercato e indagato me stesso" (FETG, § 8), che faceva notare come il verbo in questione (*di-zetéo*), che sia Nietzsche che Colli sdoppiano, designi la consultazione di un oracolo. E, a tal proposito, vari commentatori ricordano a conferma passi di Erodoto (cfr. ad es. IV, 151).

Per questa ragione, avevo tradotto in un primo momento: "Ho interrogato me stesso", salvo accorgermi che forse rischiavo di non rendere esplicito il linguaggio oracolare.

Quanto alla famosa sentenza dell'oracolo delfico: "conosci te stesso", non sono affatto convinta che sia quella la sponda da cercare, ma penso, piuttosto, che questo prepotente venire alla ribalta dell'io abbia a che fare con un atteggiamento di fondo tipico di Eraclito, che, come abbiamo già visto, è profondamente critico nei confronti della tradizione.

Ce lo conferma egregiamente già Diogene Laerzio (IX, 5), il quale chiosa questo detto, dichiarando che Eraclito non fu allievo di nessuno e che aveva tratto ogni insegnamento unicamente da se stesso.

Insomma, se abbiamo visto che Eraclito, per sua formazione, non disdegna il linguaggio oracolare (93.120), piegandolo al suo modo di far filosofia, sappiamo pure che la sua religiosità è *altra cosa*.

Ecco perché ho preferito rendere con il verbo "consultare", dove vien conservata l'esigenza di un responso di un vaticinio, tenendo presente, però, che l'oracolo non è a Delfi o in qualche altro noto santuario, ma è racchiuso nell'Oscuro medesimo.

Vi suggerisco, tuttavia, di non intrepertare il fr. 101 come un invito all'introspezione - sarebbe anacronistico, ossia una forzatura troppo moderno-contemporanea - bensì come un manifesto di una radicale autosufficienza.

Se Eraclito non ebbe maestri, intuiamo da altri frammenti che lui dovette avere delle grosse disillusioni quando, a sua volta, tentò di insegnare qualcosa ad altri.

E lo desumiamo da un paio di frammenti, dove non troviamo solo un verbo alla prima persona singolare, ma addirittura un *egó* oppure il pronome "me". Non vorrei mai parlarvi del frammento 1 (1 anche nella numerazione Diano e A 9 in quella Colli), perché è insolitamente lungo e maledettamente complesso; si può dire che in esso sta racchiuso un riassunto di quasi tutti i temi salienti di Eraclito.

Su questo brano Heidegger ci ricama all'inverosimile, forzandolo oltre ogni dire, ma basta così, mi rimbocco le maniche e provo a tradurvelo più alla lettera possibile, appoggiandomi, ma non *in toto*, alla versione di uno studioso francese, che ancora non vi ho presentato, ma che, vi assicuro, sa il fatto suo, ossia Jean Bollack (1923-2012):

Gli uomini sono sempre ignari di questo discorso (*lógos*), sia prima di averlo ascoltato, sia dopo averlo ascoltato per la prima volta. Dato che tutte le cose nascono e divengono secondo questo *lógos*, essi sembrano ignorare ciò che praticano, parole e azioni, quali *io* stesso sviluppo e racconto, dividendo ciascuna cosa secondo la sua natura e mostrando come è fatta. Ma gli altri uomini ignorano quello che fanno da svegli così come non ricordano quello che fanno dormendo.

Sì, lo so: è complicatissimo, ma non disperate. Per fortuna c'è CR (pp. 443-444, 500-503) che ci soccorre e che, con molta calma, prende in mano la questione, chiarendoci che, in questa requisitoria contro quelli che noi chiamiamo, solo per intenderci, i "non-filosofi", si scoprono, innanzi tutto, due accuse.

La prima è che il *lógos* esiste e che tutte le cose accadono secondo il *lógos*, ma gli uomini non lo sanno mai riconoscere nella loro esperienza, cosicché la loro esperienza è inutile.

La seconda è una violenta protesta in prima persona, che così suona: "io mi prendo la briga di insegnare in che cosa consista il *lógos*, ma gli uomini non comprendono la mia lezione".

Sono, quindi, contemporaneamente in gioco l'esperienza e l'insegnamento: entrambi fallimentari.

Inoltre, non vi sarà sfuggita l'espressione: "gli altri uomini" in cui Eraclito si separa ancor più nettamente da tutti. Inizialmente si dichiarava deluso da coloro cui lui aveva tentato di insegnare invano in che consista il *lógos* e, infine, prende le distanze anche da quelli cui non ha insegnato niente e che

non sono poi così diversi da chi ha udito - e senza farne tesoro - il suo discorso.

Perché “gli uomini” sono comunque “sempre ignari”.

Sottolineo “sempre”!

Giunti a questo punto, lasciate da parte per il momento il *lógos* e l’immagine del sonno e della veglia, di cui, vi prometto, vi parlerò con calma <§ 15bis>; l’importante è che abbiate capito sin qui il messaggio, potremmo dire non solo *stolz* di Eraclito, ma anche assai accorato.

Ecco, allora, dopo il fallimento, un altro grido di Eraclito, che pure non demorde:

Non ascoltando me, ma il *lógos* è saggio riconoscere che tutte le cose sono una (50.6).

Questo sta a significare che gli “allievi”, quelli intelligenti - che intuiano, sono rarissimi - devono imparare a riconoscere il *lógos* non perché glielo ha insegnato un maestro (lui, Eraclito, che generalmente nessuno ascolta e nessuno capisce), ma perché, grazie, al *lógos* ci sono arrivati da soli.

Ma, se capiscono tutto ciò da soli, cessano *ipso facto* di essere allievi!

E ancora: siamo sicuri che esistano uomini siffatti?

(Ricordatevi quel: “sempre ignari”!).

Non so che rispondervi: se Eraclito lo pensasse o se, in qualche momento di sconforto, se lo augurasse soltanto, lo sperasse, pur sapendo che era impossibile.

Chissà?!

10. Il “tu” di Eraclito.

Dopo che Eraclito, dicendo orgogliosamente e sconsolatamente *egó*, sembra escludere tutti gli altri, sembra esserci anche un’altra possibilità.

E questo nuovo scenario si apre allorquando l’Oscuro usa la seconda persona singolare.

Vediamo subito l’unico frammento in cui il “tu” emerge con bella prepotenza:

I confini della *psykhé*, mentre vai, *tu* non li potrai trovare, anche se percorressi tutte le strade (*hodoî*): così esteso (*bathýs*) è il *lógos* che essa possiede (45.51).

Vorrei puntualizzare, a scanso di equivoci, che *psykhé* in Eraclito non è più quello che era stata in “Omero”.

Mi spiego: leggendo i poemi omerici, non apprendiamo nulla circa le funzioni della *psykhé* finché un uomo è ancora vivente, dato che essa si manifesta solo quando la “vita” (*psykhé*) abbandona il corpo, talora passando per la chiostra dei denti (*Iliade*, IX 409), o attraverso una ferita mortale (*Iliade*, XIV, 518-

519). E ancora in “Omero” la *psykhé* diviene un inconsistente doppio fantasmatico del corpo: quello che hanno i miseri defunti nell’Ade (*Iliade*, XXIII, 100-104; *Odissea*, IX, 205-207).

Sicché, a voler esser pignoli, ma anche onesti, rimangono due casi di eco omeriche: uno in cui *psykhé* significa ancora “vita” (85.93) e un altro in cui le *psykhai* che stanno nell’Ade son dotate dell’olfatto (98.114).

E ancora, *psykhé* non è nemmeno un’entità, superiore al corpo che trasmigri tra più corpi, come lo è nelle dottrine pitagoriche - che, intuiamo, Eraclito disdegna <§ 6> - e come lo sarà poi in Platone. Perché non è possibile, a mio avviso, parlare di nessun dualismo tra anima e corpo in Eraclito, allo stesso modo in cui non vi è trascendenza.

E lo dico con buona pace dell’interpretazione di Colli, che qui non seguo assolutamente.

Allora - accidenti! - come dobbiamo tradurre *psykhé*?

Semplice: non la dobbiamo tradurre e basta!

Spessissimo *psykhé* ha connotati “fisici”, come la secchezza (118.56: secca è la *psykhé* migliore, ovvero dei saggi), oppure l’umidità (77.54): umida è l’anima dell’ubriacone (117.55) o si trasforma passando ciclicamente tra i vari elementi, quali l’acqua e la terra (36.53).

Talora, invece, *psykhé* presenta una coloratura che potremmo definire, per approssimazione, “mentale” (107.64).

Ed è proprio questo il caso anche del sorprendente frammento in cui campeggia il “tu”, da cui eravamo partiti.

In questa sentenza vi è un andare, un percorrere un cammino (*hodós*) senza luoghi d’arrivo, in una landa sconfinata.

Eppure si continua ad andare.

E, proprio per questo, propongo di interpretare *bathýs* non come “profondo”, ovvero “abissale”, alla maniera di Diano e di Colli, bensì nel senso della vastità, dato che è uno dei significati di questo aggettivo, e dato che si parla di un andare, di un camminare, verso confini che non saranno mai trovati, mai raggiunti.

Ripensando poi a quello che abbiamo scoperto nel paragrafo precedente, possiamo arguire che, se l’“io” subisce uno scacco, anche il “tu” ne fa esperienza.

Ma cos’è mai questo “tu”?

C’è chi ritiene, come Bollack (p. 218), che sia qualcosa di dialogico, ma oltre al fatto che sarebbe anacronistico attribuire ad Eraclito quello che sarà il modo di procedere di Platone - che inscena comunque un finto dialogo - non dobbiamo dimenticare che alla sua epoca non c’era ancora nemmeno il teatro, almeno quello che conosciamo: quello che sarà di Eschilo, di Sofocle e di Euripide.

E allora da dove viene questo “tu”?

Sarebbe meglio dire: da dove riemerge?

Riemerge dalla poesia epica, laddove il cantore apostrofava con il “tu” non già l’eroe, bensì il suo doppio più fragile. Per capirci, non il terribile Achille ma il tenero Patroclo.

Tra i molti che vi potrei fare, mi accontento di un solo esempio. Siamo nel canto sedicesimo dell’*Iliade*, quello in cui Patroclo, rivestito delle armi di Achille, compie una serie di imprese prima di cadere per mano di Ettore, ma anche grazie allo sleale intervento di Apollo: “allora, o Patroclo, apparve *per te* la fine della vita / Febo *ti* venne incontro nella mischia violenta” (vv. 787-788).

Tornando ad Eraclito, riflettiamo meglio su chi sia questo “tu”.

A mio avviso, dà voce ad una sorta di sosia, meno contundente, di quell’ “io” *stolz* di Eraclito, che ha rinunciato a insegnare quello che c’è da sapere sul *lógos* ma che, egualmente, prosegue solitario ed imperterrito nella sua ricerca.

Quell’ “io” di Eraclito, che si immagina degli altri (dei “tu”), che lui non conosce, ma che pure, come lui, continuano a pensare.

Altrettanto solingo è anche questo “tu”, che non smette di cercare, pur sapendo che assai probabilmente non troverà quello che si aspetta, eppure non si scoraggia.

Ebbene, in quel “tu” potremmo esserci benissimo anche noi, che, leggendo venticinque secoli dopo i frammenti dell’Oscuro, nella più segreta e sconfinata delle nostre solitudini, continuiamo ad arrovellarci senza fine per cercare di percorrerli e di comprenderli.

11. Eraclito dallo sguardo di fuoco.

Ci siamo soffermati a lungo dalla parte di quello che verrà chiamato il “soggetto”, sia esso un *egó* o un “tu”, ma non vorrei ci dimenticassimo che Eraclito gioca sempre il suo discorso, come minimo, su due prospettive: una antropocentrica e una cosmica. E l’avevamo già imparato quando ci eravamo misurati con l’immagine del fiume.

Per molti di noi, la prospettiva cosmica è meno congeniale o più difficile da comprendere, malati come siamo di egotismo, ma, se leggessimo Eraclito sempre solo dalla parte dell’uomo, se ci soffermassimo solamente sui frammenti che parlano degli umani, gli faremmo un grandissimo torto.

Ce lo spiega Nietzsche che parla di un Eraclito dallo “sguardo di fuoco” (FETG, § 7), intento a mirare quello che l’occhio umano solitamente non vede: un nascere e un perire, nell’ardere di un fuoco cosmico che mai si spegne.

Il fuoco cosmico fu ripreso in seguito dagli Stoici, i quali sostenevano che ci fosse una conflagrazione universale ciclica, grazie alla quale il cosmo finiva periodicamente per poi rigenerarsi. Ebbene, gli studiosi sono divisi nell’attribuire o meno già ad Eraclito questa dottrina dell’incendio cosmico.

Confesso che non mi appassiona prender partito in proposito; mi limito a presentarvi i frammenti in cui si parla del Fuoco, poi deciderete voi.

Facciamo, perciò, conoscenza con *pûr*, che si manifesta, tramite le sue mutazioni, come l'elemento principe:

Mutamenti del fuoco: dapprima mare, poi una metà del mare (diviene) terra, e una metà folgore (31a.39).

La vampa in cielo torna in un altro possente frammento:

Il fulmine tiene la barra del timone di tutte le cose (64.117).

(Letteralmente, seguendo l'esatta disposizione delle parole nell'originale greco, sarebbe più esatto tradurre: "tutte le cose governa il fulmine").

Per la cronaca, Heidegger aveva fatto incidere questa sentenza, sull'architrave della porta della sua casa-capanna, nella Foresta Nera.

E, non a caso, questo filosofo fa partire un lungo seminario (Università di Freiburg, semestre invernale 1966/1967) proprio dal commentare questo frammento. Testo (quello di questo seminario) che ho letto, ora con pazienza e ora con insofferenza e che, come sempre, è riuscito a farmi sprofondare nella filosofia di Heidegger ma - ahimè! - non m'ha illuminato per nulla circa il pensiero di Eraclito.

Torniamo ai continui mutamenti del fuoco, e dal fuoco provocati, descritti da Eraclito anche grazie ad un'immagine concretissima, quella del baratto:

In contraccambio del fuoco (si hanno) tutte le cose e in cambio di tutte le cose il fuoco: così come in cambio dell'oro (si hanno) le merci e in cambio delle merci l'oro (90.38).

Questo è un tratto caratteristico e spiazzante del linguaggio di Eraclito: talora raggiunge apici che evocano una solenne sacralità oracolare e talaltra si abbassa alla quotidianità, come in quest'ultimo caso, in cui si allude ad una pratica mercantile, che probabilmente lui disprezzava.

Sta forse tentando, nonostante il suo disinganno nei confronti degli "uomini sempre ignari" (1), cui non ha senso insegnare nulla, di farsi comprendere anche da costoro?

Forse.

Ma Eraclito è già pronto, sempre parlando di *pûr*, a librarsi verso il cosmo e a sentenziare:

Questo *kósmos* - il medesimo per tutti - nessuno degli dèi, né nessuno degli uomini lo fece, ma sempre fu ed è e sarà, fuoco sempre-vivente che s'accende secondo misura e secondo misura si spegne (30.37).

Due puntualizzazioni importanti.

La prima: le parole che leggete tra due trattini sono da alcuni ritenute un'aggiunta di chi riporta questa sentenza (Clemente Alessandrino), mentre altri le reputano parole autentiche di Eraclito.

La seconda: "misura" è inesatto perché è al plurale (*métra*) e - insisto! - i plurali sono assai presenti nella scrittura di Eraclito per poi sparire quasi sempre nelle traduzioni. E qui mi autoaccuso perché non ho tradotto letteralmente: "misure", ma solo perché suonava male.

CR (pp. 296-300) propende per l'autenticità eraclitea della precisazione "il medesimo per tutti", però, contemporaneamente mi ingarbuglia parecchio la questione essendo convinta che *kósmos* non designi ancora il cosmo, come comunemente lo intendiamo, ma piuttosto "l'arrangiamento delle cose che ci circondano".

In questa direzione va anche Colli (A 30) che rende con: "il mondo di fronte a noi".

Non mancano poi altri illustri studiosi che intendono "il medesimo per tutti" sottintendendo: "mondi". Ovvero: "il medesimo per tutti i mondi".

Vi rendete conto, in che razza di pasticci si caccia un disgraziato che si misura con Eraclito?

Ma l'importante è non perdersi mai d'animo e vedere in ogni scoglio una possibilità per capire un pochino meglio l'Oscuro.

Perciò, non resta che armarsi di pazienza e cercare nel *corpus* eracliteo tutte le altre volte in cui compare *kósmos*; per fortuna pochissime: 89.9, 75.11 e sempre riferite alla metafora del sonno e della veglia - su cui torneremo <§ 15 bis>.

Vi basti, per il momento, sapere che il tema della pluralità dei mondi, che abbiamo già toccato brevemente, a proposito del "bestiario dei non-filosofi", si ripresenterà più d'una volta.

Tornando al fr. 30, Bollack (pp. 222-224), rovesciando l'affermazione: "nessuno degli dèi e nessuno degli uomini", deduce che né l'uomo, né gli dèi sono esseri in grado di "fabbricare mondi". Bisogna, allora, concentrarsi sul mondo presente, frutto del "fuoco sempre vivo" e, io aggiungerei, nel ritmo del suo divampare e del suo spegnersi.

Inoltre, sempre a proposito del fuoco, vengono in evidenza le tre dimensioni temporali: "sempre fu, ed è e sarà", ossia il passato, il presente e il futuro. Queste tre dimensioni sono una rimembranza della sapienza oracolare, così come vien descritta nell'*Iliade* (I, 70): la sapienza che possedeva l'indovino Calcante. Quello che c'è in più, rispetto a questo verso omerico, è l'avverbio "sempre", ripetuto per ben due volte.

La scorciatoia sarebbe dire direttamente: "eterno" o "eternità".

Ma Eraclito qui non lo dice e, ancora una volta, ci diffida dal forzarlo.

Chiuderò questa ignea sequenza con un non facile frammento, che mette in gioco non solo *pûr*, ma anche molto di più:

Il divino è giorno e notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame: diviene altro mutandosi allo stesso modo del fuoco, quando commisto alle spezie riceve un nome secondo il piacere di ciascuno (67.32).

Limitiamoci alla coda: ovvero al fatto che il nome del profumo (che esala dalle spezie profuse nei sacrifici rituali o dalla cremazione dei defunti, non so precisarvelo) implica un'attenta riflessione di Eraclito sul linguaggio.

E qui non sono per nulla d'accordo con Diano, che è convinto che il fuoco mescolato ad un aroma faccia tutt'uno con la "sostanza", che da quell'aroma emana.

Peccato che la parola *ousía* (sostanza) non esista proprio nel lessico di Eraclito, infatti è un termine che sarà caro a Platone e, ancor di più, ad Aristotele.

Ergo, smettiamola con i soliti anacronismi!

Oltre tutto, se si vuole sostenere che il nome fa tutt'uno con la cosa nominata, mi si spieghi, per favore, quel: "secondo il piacere di ciascuno", che scatena - poco da fare! - un "relativismo" totale.

Uno squadernarsi radicale di più prospettive.

Ebbene, anche questo ha a che fare con la pluralità dei mondi...

Il che, in particolare, significa che il divino, al pari del fuoco, prende molte sembianze, perché è in continua metamorfosi.

Inoltre, come spiega egregiamente Colli (*La sapienza greca*, III, p. 156), qui "i nomi dipendono dai punti di vista". Insomma, c'è in gioco il problema del linguaggio in Eraclito - che affronteremo - e, come se non bastasse, anche la grossissima questione dei contrari.

12. Gli amanti della guerra.

Sarò franca fin dall'inizio: non ho nessuna intenzione di magnificare, da una parte, *pólemos* (la guerra, il conflitto) e, dall'altra, enfatizzare i contrari che verrebbero poi a convergere nell'Uno, magari attraverso proprio tale conflitto. A mio modesto avviso, non esiste in Eraclito nessuna "dottrina dei contrari" e, con grande soddisfazione, ho poi constatato che anche Bollack (pp. 221-222) è di questo stesso parere.

E lo si deduce da certe sue pagine, che definire ardue da leggere sarebbe ancora un eufemismo.

Ad ogni buon conto, Bollack ricorre, per corroborare la sua tesi, al fr. 67, dichiarando che le varie coppie (giorno e notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame) non sono conciliabili in una unità-totalità.

E, con mia grande soddisfazione, si appoggia anche al fr. 41: quello dove tutte le cose vengono governate (la solita immagine del timone) attraversando tutte le cose <§ 6>.

Ora, l'importante è che abbiate capito, una volta per tutte, che sbarazzarci dei contrari, intesi come pluralità, è impossibile e che strombazzare - a proposito

del Nostro - sempre e solo “Uno, Uno!” (lo fa spesso Diano), come una parola magica che metta fine alla pluralità, è un mezzuccio.

Consideriamo, adesso, più da vicino *pólemos* che abbiamo già incontrato (fr. 67), appunto, come uno degli elementi di un elenco di coppie che, intuiamo, potrebbe essere continuato indefinitamente.

Cosa fanno, invece, quelli che io chiamo: “gli amanti di *pólemos*”?

E li definisco così proprio perché, trascurando la collocazione non certo centrale di *pólemos* nella sequela del fr. 67, giungono ad affermare che *pólemos* è una sorta di principio generativo.

Andiamo, allora, ad una sentenza che potremmo definire il pomo della discordia per gli interpreti di *pólemos*:

Pólemos è, da una parte, padre di tutte le cose, dall'altra, di tutte le cose è re, e gli uni li ha rivelati (*deíknyimi*) dèi e gli altri uomini, gli uni li ha resi (*poiéo*) liberi e gli altri schiavi (53).

Al che, “gli amanti di *pólemos*” - tra cui spicca Martin Heidegger - sostengono che in origine, prima ancora degli dèi e degli uomini, ci sarebbe stato *pólemos* che, appunto, ha prodotto tutti e due. Si tratterebbe, perciò, non di una lotta umana bensì di “un conflitto originario”, che “origina i combattenti come tali” (IM, p. 72).

Per coronare la sua analisi, Heidegger parla di “ente” e di “essere”: tutti termini che - non mi stancherò mai di ripeterlo! - in Eraclito non ci sono!

E come ciliegina, Heidegger conclude che *pólemos* e *lógos* sono la stessa cosa. Troppo facile!

Certo, c'è un altro frammento - che non esaminerò perché corrotto: fr. 80 - dove *pólemos* sembra possedere una delle caratteristiche del *lógos*, ossia “ciò che è comune” - e del *lógos* ci occuperemo tra pochissimo.

Vorrei chiarire che sono sempre fieramente contraria a quel meccanismo logico, estraneo ad Eraclito, che tende a leggere come interscambiabili i suoi vari termini-chiave, quali il Fuoco, *Pólemos*, *Lógos*, La Cosa Saggia etc., con la scusa che tutti questi hanno caratteristiche e termini comuni, che autorizzerebbero a facili deduzioni. Col risultato che, con tale modo di ragionare *sillogistico*, si traggono conclusioni indebite.

Peccato che Eraclito non conosca la logica aristotelica (CR, pp. 564-565)!

E, ormai lo sapete, il mio grido resta sempre quello: “morte agli anacronismi!”.

Infatti mai e poi mai Eraclito ci autorizza a ragionare così: sono finte scorciatoie che, invece, ci portano solo lontano da lui.

Torniamo, perciò, al fr. 53, tanto più che, oltre al fr. 67 e il fr. 80, non ce ne sono altri dove compaia *pólemos*.

Tanto per cominciare, i due verbi sono diversi: il primo indica un “manifestare” e il secondo un “fare”, un “rendere”, con buona pace di Diano (14) che, in tutti e due i casi, traduce: “fare”.

(Inoltre, “padre” e “re” sono messi in contrapposizione. Forse uno è un termine più benevolo, l’altro meno, ma è solo una mia ipotesi).

Lo fa notare anche CR (pp. 301-303) che invita a badare alle sfumature quando si traduce e che sposta l’attenzione altrove, ovvero sulle conseguenze della guerra. Una guerra che, a suo avviso, non ha nulla di pre-divino o pre-umano, ma è una guerra tra uomini, che finisce, come sempre, con dei vinti che vengono ridotti in schiavitù, e dei vincitori, che divengono padroni degli schiavi.

Queste erano le conseguenze delle guerre nel mondo antico, a seconda se, alla fine di un conflitto, ci si trovava tra i vinti (quelli che perdevano la loro libertà) o tra i dominatori.

Un mondo dove chiunque poteva diventare schiavo.

E che c’entrano gli dèi? Mi chiederete.

Secondo la mentalità eroica, che Eraclito non rigetta, gli uomini morti gloriosamente in guerra, si mostrano confinanti col divino (5.121).

Non dimentichiamo, inoltre, che, nel fr. 62, *pólemos* è visto come una delle tante metamorfosi del divino e non certo come ciò che genera il divino.

Inoltre, CR puntualizza che non è che Eraclito abbia voluto abbassare il divino, ossia il suo non è un “umanesimo”, ma piuttosto un invito rivolto all’uomo a sorpassarsi.

E non è finita: per CR (p. 308) non c’è solo la guerra a mettere in luce il divino nell’uomo, perché anche la saggezza può farlo.

Finora vi ho sempre accennato alla pluralità dei mondi, ma, a partire da questo momento, facendo tesoro delle immagini evocate nel fr. 53 e, in particolare, da quel *basileús* (re), incomincerò a parlare anche di “pluralità dei regni”. Perché, nel linguaggio di Eraclito, molti sono i regni: vi è un regno degli animali, uno degli uomini e quest’ultimo si scinde in regno degli uomini liberi e in regno degli schiavi (CR, p. 569).

E, quando ci saremo riscaldati i muscoli a dovere <§ 16>, potremo arrivare fino al regno più misterioso di tutti: “al regno di un bambino”, al regno di *aión*, celebrato nel sibillino fr. 52.

Concludendo, potremmo dire che *pólemos* funge, talora, da cartina di tornasole per vedere a che regno si appartiene.

Ma vi sono anche altri reagenti che ce lo possono rivelare.

Spero, insomma, di aver ridimensionato la portata di *pólemos*, sottraendogli quell’indebito ruolo principe di “lotta originaria” (*ursprüngliche Kampf*) - e, sottolineo, *Kampf* - che tanto faceva brillare gli occhi ad Heidegger e, tutt’oggi, riempie di goduria i suoi grigi caudatari.

13. Il *lógos* può fare a meno di noi?

Prima di cominciare a parlarvi del *lógos* vi voglio brevemente riferire di un piccolo *pólemos* telefonico che ebbi giorni fa con mio fratello, quando gli comunicai il titolo di questo paragrafo, sì quello che avete appena letto.

Solo che, inizialmente, lo avevo formulato in maniera più drastica: senza punto interrogativo.

Mio fratello non è un filosofo, e ciononostante non lo collocherei nel “bestiario dei non-filosofi”: semplicemente le sue opinioni mi interessano perché rivelano un sano buon senso, ma anche certi atavici pregiudizi, di cui chi fa filosofia deve sempre tenere conto.

Lui reagì piuttosto scandalizzato a quel: “fare a meno” e mi obiettava che il *lógos* si gioca nell’interazione tra gli uomini e che non ha senso parlarne come di un’entità che esiste senza interlocutori.

Mi scaldai subito rispondendogli che lui era imbevuto di atavismi evangelici, in particolare del Vangelo di Giovanni dove il *Lógos* si presenta addirittura come la seconda persona della Trinità.

Nell’incipit di questo testo sacro leggiamo: *En arkê ên ho lógos* (“in principio era il *lógos*”).

Per la cronaca, quell’*en arkê* mima l’inizio del *Genesi*, dove si passa immediatamente dopo alla creazione.

Tornando al Vangelo di Giovanni, si parla di una partecipazione del *lógos* alla stessa creazione e in seguito del venire del *lógos* in mezzo agli uomini come luce che illumina ogni uomo. Ma gli uomini non lo riconobbero. E allora *lógos* si incarnò etc.

(Tra parentesi, senza certi Padri della Chiesa, Clemente Alessandrino *in primis*, potremmo benissimo scordarci molti frammenti di Eraclito e ovviamente costoro, citandolo, si rifacevano al Vangelo di Giovanni).

“Vedi, si accalorava mio fratello - che, per coincidenza, si chiama Giovanni - il *lógos* sta in mezzo agli uomini” e qui ci impelagammo in un’acerba disputa teologica (lui è credente, ma non è un fanatico, io sono agnostica, ma ho un debole per la Patristica) sul fatto che il Dio ebraico-cristiano avesse bisogno o meno degli uomini, questione che non mi è mai stata assolutamente chiara... ma questa è un’altra storia...

La telefonata continuò, e qui accusai mio fratello di essere influenzato non solo dal Vangelo del suo omonimo, ma anche dal mito del dia-logo, che è un caposaldo platonico. “Che cosa ci sarebbe di male?”, mi rispose lui. “Beh, il fatto è che, nei dialoghi di Platone, la ricerca filosofica comune e dia-logica è tutta una finta”, gli ho risposto.

Insomma, a me stava molto più simpatico **Gorgia** che, almeno, giocava a carte scoperte parlando di un *lógos* sommamente persuasivo, cui nessuno era in grado di resistere, che poi si rivelava essere il *lógos* di Gorgia medesimo.

“Lasciamo stare le tue fisse su Gorgia, ribatté mio fratello, spiegami piuttosto, una benedetta volta, cos’è il *lógos* di Eraclito”.

“Eh no - accidenti! - mica te lo posso spiegare in due parole: è una vita che sto cercando di capirlo pure io! Ti leggi quello che scriverò sul mio sito e poi ne parliamo!”.

Perciò eccoci qua, cari lettori, mi rimbocco le maniche e tento di spiegarvelo.

13.bis. Il *lógos*, questo sconosciuto!

Ricomincio, allora, non dopo aver aggiunto, per prudenza, un bel punto interrogativo al titolo dello scorso paragrafo.

Userò il mio solito metodo, noioso da morire, ma sicuro: passerò in rassegna tutti i luoghi dei *Frammenti* in cui ci s'imbatta nel termine *lógos*.

Partiamo dalle occorrenze meno problematiche, ossia quelle in cui *lógos* significa semplicemente: “discorso”.

Eraclito, ad esempio, sostiene che: “chi è tardo di comprendonio (*bláx*) è solito appassionarsi ad ogni discorso” (87.58). Il sottinteso è che lo sciocco a tutti tributa la medesima ammirazione, senza saper discernere.

Non così fa lui medesimo, che pur avendo ascoltato i *lógoi* di tanti non ne ha mai trovato nessuno che la pensi come lui, Eraclito, a proposito della sapienza (108.80). E che cosa ne pensa? Tenete a freno la curiosità: lo scopriremo a suo tempo, alla fine del nostro viaggio.

Lógos può avere anche altri significati (CR, pp. 508-511) e uno di questi è: “misura”. Eccolo nel fr. 31 dove si parla di un espandersi della terra nel mare e viceversa secondo un medesimo “rapporto”.

Un altro significato di *lógos* è: “fama”, ossia un tipo di gloria cui tutti i Greci, specie quelli arcaici, tenevano sommamente e che chiamavano in genere: *kléos*.

Nel fr. 39 troviamo, inoltre, un'affermazione atipica perché qui Eraclito tributa un omaggio speciale ad un suo contemporaneo. Vi ricordate di come il Nostro se la prendeva con i “mostri sacri” di ogni epoca? Omero, Esiodo, Archiloco, Pitagora, Ecateo, Senofane <§ 6>: non se ne salvava uno! Beh, uno invece fa eccezione: si tratta di Biante “che ha maggiore fama (*lógos*) di tutti gli altri uomini”. Al che, se ci viene la curiosità di vedere chi fosse Biante, scopriamo che era un oratore molto apprezzato e che, a differenza di Eraclito, aveva un carattere mite ed era amatissimo dai suoi concittadini.

Biante, era decisamente più accomodante del Nostro ma, nondimeno, non si faceva illusioni riguardo agli uomini; ce lo testimonia un suo motto: “La maggior parte degli uomini è malvagia”, motto che va a braccetto con una sentenza eraclitea, che già conosciamo: *Hoi polloì kakoí* (“i molti sono malvagi”, 104).

Finora ci siamo solo trastullati con il *lógos*: ci aspettano frammenti ben più tosti, ovvero quelli che ci costringono a vederlo sotto una luce decisamente più “filosofica” e a spremere le meningi a più non posso per tentare di capirli. Andiamo, perciò, ad un testo che già conosciamo, il terribile fr. 1: quello in cui Eraclito ci testimonia il suo rammarico per aver tentato di insegnare inutilmente, appunto, il *lógos*.

Ora, se si legge con estrema attenzione il fr. 1, si scopre che qui il *lógos* è visto contemporaneamente in una duplice prospettiva. La prima è quella in cui si sottolinea che il *lógos* esiste e che “tutte le cose nascono e divengono secondo il *lógos*”. La seconda riguarda gli uomini che “sono sempre ignari” che, anche

se fanno esperienza del *lógos*, è come se non la facessero, e questo rende vano ogni sforzo pedagogico di Eraclito stesso, che ha tentato, senza riuscirvi, di svolgere un ruolo di mediazione tra questi due piani (CR, p. 502). E poi vi sono “gli altri uomini” che del *lógos* non hanno mai sentito parlare e che, in sostanza, vivono infischandosene altamente.

Insomma, abbiamo contemporaneamente una prospettiva cosmica e una antropocentrica. E non è certo l'unica volta. Ricordatevi dell'immagine del fiume! Insomma, spero che ormai vi siate abituati a questo doppio binario della scrittura eraclitea.

Conoscete già anche un altro frammento in cui Eraclito, disperato per l'umana stupidità, esorta a non dar ascolto a lui bensì al *lógos*: fr. 50.

Tuttavia, del *lógos* continuiamo a saperne ancora pochino: ormai abbiamo imparato che la stragrande maggioranza degli uomini, Eraclito escluso, continuano ad ignorarlo, bisogna ora che scopriamo qualcosa di più delle sue caratteristiche.

Ecco quella più peculiare:

Perciò è necessario seguire ciò che è comune: sebbene il *lógos* sia comune, *hoi polloì* (ovvero “i non-filosofi”) vivono come se avessero ognuno una propria mente (*phrónesis*) (2.7).

S'impone, quindi, la “comunanza” del *lógos*. E qui vi risparmio tutto quello che c'imbastisce funambolicamente sopra Heidegger (IM, pp. 136-137), a mio parere, violentando e, quel che è peggio, infischandosene del tessuto grammaticale di questo testo greco. E giorno verrà che sbugiarderò per bene la traduzione e il commento di Heidegger del fr. 2 ...

Ma non occupiamoci della Foresta Nera e restiamo in Grecia. Cerchiamo, perciò, di capire in che consista questa “comunanza” del *lógos*. Qualcosa forse si scopre leggendo un altro frammento, dove non compare il *lógos*, ma quello che l'accompagna: “il pensare”:

Comune a tutti è *tò phroneîn* (113).

Va detto che non tutti traducono semplicemente *tò phroneîn* con “il pensare” (così traduce Diano, 10), perché *phrónesis* può indicare non solo genericamente “la mente” ma, in particolare, “la saggezza” (CR, p. 597). In effetti, è così, ma non esiste in italiano un vocabolo che abbia questa duplice sfumatura. Dobbiamo farcene una ragione.

L'ultima occorrenza pure la conosciamo e si tratta di quel sibilino frammento in cui già ci siamo imbattuti quando vi mostravo come Eraclito dica, e per una sola volta, “tu”.

Ve lo ripropongo:

I confini della *psykhé*, mentre vai, *tu* non li potrai trovare, anche se percorressi tutte le strade (*hodoî*): così esteso (*bathýs*) è il *lógos* che essa possiede (45.51).

Qui abbiamo un *lógos* che si gioca in ogni *psykhé*, sempre che ci si voglia mettere in cammino pur sapendo bene che si sta percorrendo una landa sconfinata. Ma chi è disposto a fare tale strada (*hodós*)? Non certo “gli altri uomini”, che poi sono i soliti *hoi polloí*.

E allora, lo capite anche voi che siamo e restiamo nella nebbia più fitta.

Ossia, siamo messi molto male se vogliamo capire in che consista questa benedetta “comunanza”. Perché, se solo Eraclito e pochissimi altri - che chiamerò: “i pochissimi del *tu*” - ne partecipano, che senso ha affermare che il *lógos* è comune appannaggio?

Io sinceramente non ne vengo a capo.

Da un lato, abbiamo Eraclito e i “pochissimi del *tu*” e, dall’altro, abbiamo tutti gli altri, che “vivono” (2.7) beati e ignari del *lógos*, non ponendosi nemmeno lontanamente questo problema.

Ma non basta: Eraclito *sa* che: “tutte le cose nascono e divengono secondo il *lógos*” (1.1). E come mai *lui lo sa*? Vi prego di non domandarmelo, perché lo ignoro.

Questa è la prospettiva cosmica, direte, mentre a noi interessa molto di più il *lógos* della *psykhé*. Tanto più che, pur nel suo scacco, nel suo interminabile errare, quel *tu* una proprietà almeno ce l’ha, visto che “possiede” pur sempre il suo *lógos*.

Ah sì?! Ma come fa ad essere “suo”, se la caratteristica del *lógos* è di essere comune?

Ci risiamo: nebbia sempre più impenetrabile.

E allora, in tale incapacità totale di venirne a capo, sento riemergere la domanda che mi era nata ideando il paragrafo precedente: il *lógos* può fare a meno di noi?

Balziamo, allora, grazie alla nostra *phantasía*, dalla parte del *Lógos* - Eraclito colà ci è andato, eccome! - e riformuliamo quella domanda in maniera ancora più provocatoria: siamo sicuri che al *Lógos* importi qualcosa di noi? Sia che ce ne viviamo beatamente ignari, come “gli altri uomini”, sia che ci mettiamo in cammino in lungo e in largo per la nostra sterminata *psykhé*?

Beh, alla fine ho finito per convincermi che di noi, comunque viviamo, che lo conosciamo, che cerchiamo di conoscerlo e falliamo o che non lo conosciamo del tutto, al *Lógos* non importi proprio un bel nulla.

E voi? Che ne pensate?

14. Accenni al problema del linguaggio.

Adesso che ci siamo un poco familiarizzati con il *lógos*, o almeno ci abbiamo provato e ci sembra di non aver capito granché, abbiamo bisogno di una sorta di pausa.

Perché è necessario che tenti di darvi qualche ragguaglio sul problema del linguaggio, visto che uno dei significati di *lógos*, dopo Eraclito, avrà a che fare con l'atto di esprimersi a parole. Penso, in particolare, all'inizio della *Politica* di Aristotele (1253 a 8-10), dove ciò che distingue l'uomo dagli altri animali è non solo che è fatto per vivere nella *pólis*, ma che è parlante, in quanto dotato di *lógos*.

Vi ricordate di quel passo del *Cratilo* (402 a), dove si attribuiva ad Eraclito il detto: "Non potrai entrare due volte nello stesso fiume"?

E vi ricordate che Cratilo, se diamo retta ad Aristotele, sosteneva che nello stesso fiume non ci potesse entrare nemmeno una volta sola?

Non temete: non vi sto riconducendo all'immagine del fiume <§ 8> perché abbiamo già dato.

Diamo solo un'occhiata al resto della testimonianza di Aristotele, dove si narra che Platone da giovane era stato amico di Cratilo, a sua volta, seguace delle dottrine eraclitee, cosicché lo stesso Platone, in qualche maniera, ne era stato influenzato (*Metafisica* 987 a 32-987 b).

Sempre Aristotele racconta che Cratilo, così estremista riguardo all'immersione nel fiume, lo fosse anche su altri fronti, tanto che finì per convincersi che non bisognasse neppure parlare, ma solo muovere un dito (*Metafisica*, 1010 a 10-15).

Della difficoltà di comunicare con i seguaci di Eraclito aveva già trattato Platone nel *Teeteto* (181 a), dove "gli Eraclitei" venivano designati come: *hoi rhéontes* ("i fluenti").

Impossibile discutere con loro, che non stanno mai fermi, come se fossero stati punti da dei tafani (*Teeteto*, 179 e). Ed è noto come Socrate si autodefinisca un "tafano", che stimola con la filosofia i suoi concittadini (*Apologia* 30 e).

(A raccontare le prodezze dei fluenti è Teodoro, un noto matematico, amico e maestro di Platone, se dobbiamo dar retta a Diogene Laerzio, III, 6).

Proseguiamo nella narrazione contenuta nel *Teeteto* (180 a-b). Se tu domandi qualcosa a qualcuno degli Eraclitei, loro lanciano come frecce formulette enigmatiche. E se cerchi che qualcuno ti dia conto di quello che ha detto, sei colpito da un altro nuovo scambio di parole. Così non ne verrai mai a capo, visto che, detestando tutto ciò che è statico, nemmeno tra di loro riescono a mettersi d'accordo.

La conseguenza è che, se tutto si muove in continuazione, ogni risposta che vien data è parimenti corretta, sia che si dica che una cosa "è così" o "non è così".

I fluenti avrebbero, dunque, bisogno di un altro modo di parlare, di un altro linguaggio (*álle phoné*) e, per il momento, possono dire solo: “non è neppure così” (183 a-b).

E questo passo del *Teeteto* sembra fatto apposta per preparare il terreno al principio di non-contraddizione, che sarà poi la specialità di Aristotele, infatti certe righe della *Metafisica* (1008 a 30-34) sono pressoché identiche a quelle del *Teeteto*, appena citate.

E vi avevo già detto che Aristotele rinfacciava ad Eraclito di esser sprovvisto del principio di non-contraddizione <§ 6>.

Torniamo a Platone e vediamo come il *Teeteto* vada in qualche modo a braccetto con il *Cratilo*, il dialogo dove si affronta, per l'appunto, il problema del linguaggio.

Tuttavia, se si legge, o si rilegge, con calma tutto il dialogo dedicato, appunto, a questo amico del giovane Platone i conti con il Nostro non tornano poi tantissimo.

Anzi, non tornano proprio per niente.

Vi spiego in che senso.

Per la cronaca, ci sono inizialmente due personaggi che stanno discutendo. Uno è Cratilo che sostiene che esiste una denominazione corretta “per ciascuna delle cose che sono” e che lo è “per natura”.

Il secondo interlocutore è Ermogene, che, invece, è convinto che l'attribuire nomi avviene secondo un accordo e per convenzione.

Nella disputa s'inserisce, come terzo incomodo, Socrate che pur non sposando nessuna delle due posizioni, non ne è equidistante e *forse* è più vicino ad Ermogene. Socrate propone, infatti, una serie di etimologie che stabiliscono una somiglianza tra il nome e quanto viene denominato. E questo poi sconfina nella teoria delle idee, ma questa è un'altra storia...

Dico “forse” perché il dialogo lascia, alla fine, il problema irrisolto e le spericolate etimologie e le onomatopee proposte da Socrate hanno un retrogusto da presa in giro.

Inoltre, non vorrei che voi dimenticaste il ributtante paragone col fluire del catarro <§ 7>, contenuto nel finale del *Cratilo*, che di sicuro marca una notevole diffidenza platonica nei confronti delle dottrine eraclitee.

Tuttavia, l'opzione convenzionalista è quella che appare rifiutata con maggior decisione.

Ora, incuriosisce che ad un seguace di Eraclito, Cratilo per l'appunto, sia assegnata una posizione antitetica al convenzionalismo linguistico.

Ma siamo proprio sicuri che Eraclito sarebbe contento che la tradizione a lui posteriore desse per scontato tale sua preferenza, seppur implicita?

Io sospetto di no.

Tuttavia, siccome ho il difetto di essere onesta, vi cito un unico frammento in cui al nome sembra corrispondere qualcosa che esiste veramente: “Non conoscerebbero il nome della giustizia, se queste cose non ci fossero” (23.103). Ma quali cose? Si possono solo fare ipotesi. Per cui mi fermo qui.

E ancora, chi è per un anti-convenzionalismo linguistico in Eraclito, fa notare che vi sono dei frammenti in cui Eraclito ci fa capire di amare i giochi di parole (25 e 114). E di giochi di parole ne fa a bizzeffe anche Socrate nel *Cratilo*. E li fa per dimostrare, come vi dicevo una somiglianza tra il nome e quello che vien denominato.

Non così Eraclito!

A mio modesto parere, basterebbe anche il solo frammento 48, che già conosciamo: quello “del nome dell’arco” (*biós*) che invece della vita (*bíos*) procura la morte, per farci capire che è impossibile affermare che in Eraclito vi sia una consonanza “per natura” tra ciò che è nominato e il suo nome.

Anzi, vi può essere benissimo una totale dissonanza.

Decisivo è, a mio avviso, il finale di un altro complesso frammento (67.32), che già avevamo incontrato a proposito del fuoco, un fuoco che si mescola agli aromi generando un profumo cui ciascuno dà un nome “secondo il suo gusto”. In quel caso, si va addirittura assai al di là del convenzionalismo linguistico, perché ogni “annusante” ha una sensazione olfattiva diversa e assegna un nome diverso a quello che percepisce.

Ne deriva un prospettivismo linguistico integrale!

E, ancora una volta, dove va a finire la “comunanza” del *lógos*? Proprio non ve lo saprei dire!

Bene, credo di aver abusato della vostra pazienza, sicché basta così con il problema del linguaggio nel Nostro.

15. I filosofi e il sonno.

Toglietemi una curiosità: soffrite d’insonnia? Oppure dormite come dei sassi? Fate sognacci? Dimenticate i vostri sogni?

Guardate che non sto facendo delle considerazioni spicciole sull’argomento perché ci troviamo dinnanzi ad una delle metafore più decisive della storia della filosofia.

Per darvene solo un piccolo assaggio, mi limito a fornirvi tre soli esempi.

Il primo - una volta tanto, non seguo un criterio cronologico - è forse il più famoso: un’annotazione autobiografica di Immanuel Kant (1724-1804), quando *confessa* - Kant si esprime proprio così - che leggere David Hume (1711-1776) lo svegliò dal “sonno dogmatico”. E qui il “sonno” viene a designare un modo di pensare che la filosofia deve superare per iniziare, in maniera *critica*, la propria ricerca.

Il secondo esempio lo traggio da Platone, all’inizio del nono libro della *Repubblica* (571 c - 572 b), dove il sonno indica lo stato in cui anche le persone più moderate vengono smascherate come malvagi potenziali. Infatti, nei sogni di costoro si scatenano desideri terribili e selvaggi nonché turpi e sregolate visioni. E questo succede perché, prima di abbandonarsi al sonno, non hanno lasciato desta la parte migliore della loro *psykhé*, che è il *logistikón*. Si tratta della parte dotata di *lógos* che deve, sempre e comunque,

tenere a bada le altre parti dell'anima, preda di appetiti e dell'ira. Ne deriva che, per contro, l'uomo temperante e saggio è colui che ha completa padronanza non solo della sua veglia ma anche del suo sonno.

Il terzo esempio l'ho trovato in Cartesio (1596-1650), in particolare nelle sue *Meditazioni metafisiche*, opera in cui si compie, dall'inizio alla fine, un grande esorcismo: quello dell'immaginazione. Cartesio, infatti, ritiene che l'immaginazione abbia a che fare con i sensi e, quindi, finisce per sbarazzarsene. Peccato, che, senza l'immaginazione, non sarebbe mai giunto a dubitare e ad affermare di essere soprattutto una *res cogitans*, ossia una cosa che pensa (II, 23).

Ma torniamo alle primissime, immaginifiche, pagine delle *Meditazioni*, dove Cartesio, per mostrare che i sensi ci possono ingannare, ricorre, in un primo momento, alle illusioni dei pazzi, i quali credono di essere dei re mentre sono dei miserabili, d'indossare vesti di porpora quando invece sono nudi, di avere una testa d'argilla o di essere delle cucurbitacee o di essere fatti di vetro. Poi Cartesio s'accorge che un simile esempio - quello della pazzia - non può essere persuasivo perché lo si accuserebbe d'essere un pazzo lui pure, visto che si rifà ai dementi per regolarsi per quello che lo riguarda.

Insomma, teme che i suoi lettori si chiamino fuori da tanta insensatezza e non lo seguano più nei suoi ragionamenti.

Allora, Cartesio aggiusta il tiro e sceglie un esempio più universale, che coinvolga tutti, e parla del sonno. Tutti, infatti, di notte dormono e si rappresentano in sogno le stesse cose che quei pazzi vedono durante la veglia. E qui Cartesio racconta un suo sogno ricorrente: ossia d'aver sognato molte volte d'essere là - intuiamo, dove sta scrivendo in quel momento - vestito in vestaglia accanto al fuoco, mentre, invece, è nudo nel suo letto. E non c'è modo di distinguere la veglia dal sonno con criteri certi.

Allora, constatando proprio questo, Cartesio vien preso da uno stupore tale che lo porta quasi a convincersi che, ancora una volta, sta sognando (I, 9-10).

Cartesio elude, momentaneamente, tale smarrimento dichiarando che una certezza resta indubitabile: "tanto che io sia desto quanto che io dorma, due più tre farà sempre cinque" (I, 12).

Ho detto, "momentaneamente", perché anche questo baluardo, di lì a poco, crollerà, dato che entrerà in scena un "dubbio iperbolico": quello che un "genio maligno" c'inganni su ogni fronte, per cui potrebbero essere illusioni oniriche, non solo tutte le nostre sensazioni, ma financo le stesse verità matematiche.

Il modo in cui Cartesio uscirà, o tenterà di uscire, da questa trappola senza fine dei sogni ingannatori costituisce la parte più deludente delle *Meditazioni* ed è veramente un'altra storia...

Perciò, fermiamoci qui: mi basta avervi dato un piccolo assaggio di come la metafora del sonno possa gonfiarsi a dismisura nel corso della storia della filosofia.

Ma chi ha innescato per primo la problematica del sonno e della veglia?

Ecco, vedo che l'avete già indovinato...

15.bis. La veglia e il sonno.

Ebbene, dobbiamo ad Eraclito questa attenzione privilegiata al sonno e in generale all'averlo ammantato di un'aura anti-filosofica. Quella che io chiamo - mi si perdoni il neologismo - *misoipnía*.

Ma siamo sicuri che solo il sonno sia l'immagine di quanto vien deprecato da Eraclito? Ossia, siamo proprio sicuri che, viceversa, l'immagine della veglia corrisponda alla "filosofia"?

Ve lo dico perché, fino ad un anno fa, quando rileggevo ancora superficialmente i *Frammenti*, credevo di avere le idee molto chiare sulla contrapposizione veglia-sonno, filosofia e non-filosofia, e mi ci beavo ma, come sempre, quando si sguazza nelle semplificazioni, non si fa mai nessun progresso nel cercare di capire un autore.

E vi mostrerò perché.

Ripigliamo, allora, in mano, il tremendo fr. 1 e rileggiamone solo un piccolissimo brano, che ritradurrò ora con più cura: "gli altri uomini non s'avvedono (*lantháno*) di tutto quello che fanno una volta svegli così come non si ricordano (*epilantháno*) di tutto quello che fanno quando dormono".

Devo all'aiuto di Colli (A 9), cui mi sono in parte appoggiata, l'aver scelto questa resa, dopo averne scartate varie altre.

Innanzitutto, viene a cadere la barriera tra la veglia e il sonno e viene a cadere, appunto, per i "non-filosofi". Costoro, che sono ignari del *lógos*, sia che si sveglino sia che continuino a dormire, non sanno quello che fanno e vivono immersi nell'oblio. Non si tratta semplicemente di dimenticare i propri sogni, una volta destati, perché la stessa inconsapevolezza, accompagna "gli altri uomini" anche in quella che vien comunemente chiamata "veglia", che continua ad essere un sonno immemore.

(Tra parentesi, cercheremmo invano la parola *hóneiros*, ossia: "sogno", nel lessico eracliteo).

E ora dobbiamo farci strada in mezzo ad altri testi di Eraclito sempre sulla veglia e il sonno, che sembrano suggerire tutt'altra interpretazione.

Vi ricordate il problema della "comunanza" del *lógos*, che ci aveva sommerso in un mare di dubbi? Beh, questa questione irrisolta torna a galla proprio a proposito del sonno e parrebbe trovare una soluzione pacificante:

Per quelli che sono svegli il *kósmos* è uno e comune (per i dormienti ciascuno si rifugia in un *kósmos* proprio e privato) (89.9).

Vedete una parentesi perché, secondo molti interpreti, si tratterebbe di un'aggiunta di Plutarco (*De superstitione*, 166 c). Riguardo a questa disputa, faccio fatica a prendere partito e son dell'avviso che, se Plutarco è

intervenuto, lo ha fatto tenendo presente, ad esempio, i frammenti 1 e 2, dove la “comunanza” è, appunto, in gioco.

Resta aperta, però, una questione cui sono molto affezionata, ossia quella della “pluralità dei mondi”... o dei regni.

Andiamo, perciò, a quanto trasmessoci da Marco Aurelio (IV, 46), che, chiamando in causa Eraclito, così ci ammonisce:

Non bisogna fare o parlare come se si stesse dormendo (73.12).

E adesso capite anche voi perché, forte di queste conferme, e in particolare, proprio grazie a quest’ultima sentenza, per lungo tempo m’ero cullata nell’idea pacificante di una dicotomia netta tra veglia e sonno, filosofia e non-filosofia.

Tuttavia, il ruolo dell’imperatore-filosofo come testimone di Eraclito ingenera ulteriori problemi. CR (p. 246), ad esempio, nota che Marco Aurelio cita a memoria, visto che sono presenti termini che non appartengono all’epoca di Eraclito. Lo si vede soprattutto in un altro frammento di ardua interpretazione:

I dormienti sono operatori e cooperatori di ciò che accade nel *kósmos* (75.11).

Ora, per non scoraggiarci, noi poveri interpreti dell’Oscuro, dopo aver letto questa sbalorditiva affermazione, bisogna che leggiamo l’intero testo in questione di Marco Aurelio (VI, 42).

Infatti, non basta dire che certi termini (ad es. “cooperatori”) sono più tardi rispetto all’epoca di Eraclito, oppure che *kósmos* ha nel Nostro un significato molto più ristretto e non può indicare: “universo” - su questo preferisco sospendere il giudizio - dato che è tutta un’altra concezione che emerge rispetto ad Eraclito.

E di che si tratta?

Si tratta della visione della filosofia stoica, cui Marco Aurelio s’ispirava e che voleva vedere in Eraclito un proprio antesignano. E questo, non solo per la teoria della conflagrazione universale ciclica <§ 11>, ma soprattutto per la concezione della Provvidenza divina, che era fondamentale per gli Stoici.

E qui non posso che essere d’accordo con Nietzsche (FETG, § 7), il quale deprecava questo appiattimento finalistico che gli Stoici fanno di Eraclito.

Ve lo faccio toccare con mano.

Marco Aurelio dice che tutti, anche “gli addormentati” collaborano, a modo loro, a quello che accade nel *kósmos*, e così pure quelli che si lamentano sempre e mettono i bastoni tra le ruote, “perché il *kósmos* ha bisogno anche di gente siffatta (...) poiché chi regge tutte le cose saprà utilizzarti” (VI, 42)... notate il “tu”!...

Sempre tenendo conto che, per Marco Aurelio, chi governa tutte le cose è il *lógos* (IV, 46).

Capite bene, che in questa visione del mondo, “gli altri uomini” ossia “i dormienti”, trovano comunque una collocazione provvidenziale. E viene a cadere ogni nostra difficoltà circa la “comunanza” e la “privatezza” ma anche la “pluralità dei mondi” svanisce come neve al sole.

In una visione provvidenziale, che è sempre ottimistica, tutti i conti tornano che è una meraviglia e anche gli imbecilli si rivelano indispensabili, ma siamo sicuri che Eraclito ragioni così?

Io ho miei dubbi.

Inoltre, quando cercavamo di capire la funzione del Fuoco, avevamo visto che era, appunto, qualcosa di igneo, il fulmine, a reggere il timone di tutte le cose (64). Ma più volte vi avevo messo in guardia dall’operare facili equivalenze, tipo: Fuoco=Lógos.

Tanto più che, se leggiamo con attenzione il fr. 1, scopriamo che “tutte le cose nascono e divengono secondo il *lógos*”. Appunto! Scusate, sarò eccessivamente pignola, ma qui si parla di nascita e di mutamento (*gígnomai*) e non di un *governo logico* di tutte le cose!

(Rileggete, per favore, il fr. 30 <§ 11> e rinfrescatevi la memoria sul *kósmos* e sul Fuoco).

Insomma, spero che abbiate capito che, se ci si vuole appoggiare a questi passi di Marco Aurelio, bisogna andare con i piedi di piombo.

Siete stremati? Io pure lo sono, ma tirate un po’ il fiato, e magari concedetevi una pausa, perché stiamo per affrontare altri due frammenti che, vi giuro, farei di tutto pur di non proporveli, da quanto sono micidiali.

Però parlano del sonno e, così, non possiamo proprio dribblarli.

Ecco il primo:

L’uomo accende a se stesso una luce nella notte, quando i suoi occhi si spengono. Da vivo tocca il morto, quando dorme. E da sveglio è in contatto con il dormiente (26.25).

Calma e sangue freddo!

L’*imagérie* evocata è quella delle processioni notturne e rituali, in cui il fuoco viene propagato tramite contatto (*háptomai* qui viene a significare sia “toccare”, sia “accendere”) da una torcia all’altra, come spiega egregiamente CR (p. 237). Vi è, dunque, un gioco di parole intraducibile in italiano.

Ora, queste pratiche culturali appartenevano ad un tipo di religiosità tradizionale, che ad Eraclito non garbava, ma che lui aveva assai presente e da cui spesso attingeva per forgiare immagini.

Dopo, averci riflettuto moltissimo, sono riuscita a capire che chi è vigilante lo è sia che sia sveglio, sia che dorma. E non sarei arrivata a questa conclusione senza il sostegno di CR (p. 241).

Passiamo al secondo frammento, anch’esso imperniato sulla contiguità vita-morte, sonno-veglia:

È la morte quella che vediamo quando ci svegliamo, e tutto quello che vediamo quando dormiamo è il sonno (21.23).

Tra le molte interpretazioni, opto per quella di CR (pp. 234-235): il sonno visibile agli addormentati designa quello che comunemente gli uomini chiamano: “vivere”. Perciò, quello che scopriamo nell’atto di svegliarci è una vita che è morte, sottinteso, perché senza il *lógos*.

Più oltre non posso spingermi.

Spero che questi due famigerati frammenti siano riusciti a farvi capire che, fossilizzandoci su una contrapposizione rigida: veglia=filosofia e sonno=non-filosofia, non saremmo andati da nessuna parte. Perché vi può essere benissimo una veglia che veglia non è, ossia una vita che vita non è. E lo si capisce dal fatto che a tutto questo s’aggiunge l’immagine della morte.

Bene, siamo oramai pronti per affrontare uno dei frammenti più belli e più inquietanti dell’Oscuro, giocato su coppie di contrari, tra cui alcuni che conosciamo da poco e altri che ora conosceremo:

La stessa cosa risiede in noi: il vivo e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio, come pezzi sulla scacchiera che vengono rovesciati (*metapípto*), gli uni infatti prendono il posto (*metapípto*) degli altri, gli altri prendono il posto degli uni (88).

L’interpretazione di CR (pp. 227-228) mi ha subito colpito per l’attenzione all’attacco del frammento, che vien talora mutilato, ad esempio, in Diano (22) che comincia bruscamente: “La stessa cosa sono il vivo e il morto etc.”.

Il dubbio che la questione si presentasse più complessa me lo aveva già suggerito Colli (A 115): “E dentro di noi è presente un’unica cosa: vivente e morto etc.”.

CR chiarisce subito che non si tratta dello stesso uomo, o di una stessa anima, ma di qualcosa che mostra alternativamente la sua faccia di vita e la sua faccia di morte, la sua faccia d’infanzia e di vecchiaia. E spiega ulteriormente: il morto, l’addormentato e il vecchio non stanno ad indicare un uomo morto, un uomo addormentato, un vecchio ma la *cosa presente* ad un uomo morto, ad un uomo addormentato e ad un vecchio.

E, aggiungo, contemporaneamente, la *cosa presente* ad un vivo, ad un desto e ad un giovane.

Inoltre, verbo chiave per comprendere l’intero frammento è *metapípto*.

Se vi ricordate, avevamo già incontrato questo verbo nel *Cratilo* (440 a-b) e allora <§ 7> m’ero contentata di renderlo con un generico “cambiare”.

Qui, nel fr. 88, CR sostiene che tale verbo, che implica un rovesciamento totale, richiama un antico gioco che si svolgeva su una scacchiera, un gioco che assomiglia alla nostra dama. Abbiamo dei pedoni bianchi (che forse qui designano la vita, la veglia, la giovinezza) in lizza con dei pedoni neri (forse, la

morte, il sonno, la vecchiaia) e cotali “pezzi” producono configurazioni mobili, sempre cangianti e sempre rinnovate.

Vi confesso che questa interpretazione all’inizio m’aveva lasciata smarrita, scossa, ma poi, più ci riflettevo, più m’accorgevo che era la più convincente. Soprattutto m’offriva una soluzione brillante per uscire da una vieta *coincidentia oppositorum*, quella che si limita a dire: il vivo, il morto, il desto, il dormiente, il giovane e il vecchio sono la stessa identica cosa. Eh no! Così finisce che non vi è nessun mobile rovesciamento.

Insomma, dobbiamo sforzarci di capire che mai la faccia di uno stato (vita, veglia, giovinezza) è quella definitiva e sempre trapassa in quell’altra faccia (morte, sonno, vecchiaia) che *sembra essere semplicemente il suo contrario, ma che, invece, non è che il frutto di uno scambio di ruoli in cui il gioco ricomincia, comincia e, daccapo, ricomincia.*

Ecco, siamo giunti alla fine di questa lunga e perigliosa traversata nei regni cangianti della veglia e del sonno; non volevo darvi certezze definitive ma piuttosto uno stimolo a non irrigidirci mai, specie quando si ha a che fare con le enigmatiche metafore dell’Oscuro.

16. Chi gioca sulla scacchiera?

Ora che abbiamo visto l’immagine del gioco sulla scacchiera evocare il diuturno passaggio tra la veglia e il sonno, e viceversa, è tempo che ci domandiamo: *chi* sta maneggiando i pezzi sul tavoliere e chi sono i due contendenti in questa partita?

Chiariamo subito che il giocatore è uno solo, quasi stesse facendo una sorta di solitario con le pedine.

Giunto è, perciò, il tempo in cui dobbiamo affrontare di petto il misteriosissimo fr. 52, che, appunto, il tempo fa entrare in gioco.

Ma quale tempo?

Ecco come avevo tradotto, provvisoriamente, questo piccolo testo:

Il corso del tempo (*aión*) è un bimbo che gioca con i pezzi di una scacchiera: il regno di un bimbo.

Diano (48) traduce *aión*: “tempo” e Colli (A 18): “vita.”

Chi dei due ha ragione? Tutti e due, ma solo in parte.

Urge, perciò, una ricognizione su questo termine - che in Eraclito compare questa sola volta - in modo da capire cosa ha significato *aión* prima del Nostro e facendo intravedere cosa vorrà dire dopo.

Per fare questa breve scorribanda m’appoggio ad un vecchio, ma ancor oggi illuminante, saggio di Enzo Degani (1934-2000), che di Diano fu allievo e che a questo argomento dedicò la sua tesi di laurea, pubblicata in seguito: *Aión da Omero ad Aristotele* (1961).

Cominciamo dai poemi omerici, dove *aión* viene ad essere un equivalente di *psykhé*. Tra i tanti passi che potrei citare, scelgo una scena del libro nono dell'*Odissea* (v. 523), laddove Ulisse, che si è imbarcato sfuggendo coi compagni superstiti a Polifemo, provoca il ciclope dicendogli che si rammarica di non averlo potuto privare della vita (*aión*) e del respiro vitale (*psykhé*), spedendolo nell'Ade. Generalmente, nei poemi omerici, *aión* non implica nessuna durata, ma, al valore atemporale di *aión*, che generalmente in "Omero" sta a significare la "forza vitale", vi possono essere, però, delle eccezioni, che peraltro sono rare: ad esempio, nel quarto libro dell'*Iliade* (v. 478), si parla di un giovane guerriero troiano ucciso da Aiace Telamonio e si sottolinea che il suo *aión* fu breve. Inoltre, in "Omero" è già presente l'avverbio che si lega ad *aión* ossia *aeí* che significa "sempre", e che già prelude al significato, allora futuribile, di "eternità".

Degani (pp. 29-43) fa poi una dottissima ricognizione sulle origini indoiraniche di *aión*. Ve la risparmio, ma non posso tacere che il grande linguista Emile Benveniste (1902-1976) sostiene che vi sia un legame tra la radice indoeuropea **yu* (da cui *aión* deriva) e il latino *iuvenis*. La "forza vitale", secondo Benveniste, si legherebbe, perciò, alla giovinezza. E questo ha una certa importanza per noi che tentiamo di comprendere il fr. 52, dove troviamo un *paîs*, ossia un "fanciullo", che gioca.

Nelle attestazioni di *aión* prima di Eraclito, c'imbattiamo in un verso della *Teogonia* (v. 609) di Esiodo in cui *aión* sta ad indicare "il corso della vita" e, dunque, appare indubitabile che abbia ormai acquisito un senso di durata.

In seguito, *aión* diviene analogo a *bíos* (vita), solo che, rispetto a quest'ultimo vocabolo, conserva un'aura più preziosa e più poetica. Si fissa, inoltre, il suo significato di "durata di un'esistenza". Lo si vede, ad esempio, in Simonide di Ceo (556-468 a. C. ossia un poeta contemporaneo ad Eraclito), laddove si lamenta che all'uomo tocchi un *aión* "breve" (fr. 9 Diehl).

Sorvolo su Pindaro, anche se dice cose molto interessanti sul nesso tra *aión* e *khronos*, perché questo poeta è di un po' posteriore (518-438 a. C.) al Nostro (550-480 a. C.) e, quindi, non è facile che lo abbia potuto influenzare; tuttavia Degani legge il fr. 52 alla luce di Pindaro.

Sono, invece, costretta a fare un breve accenno al *Timeo* (37 c - 38 b) di Platone, perché è proprio in questo dialogo che si fissa per sempre il rapporto tra *aión* e *khronos*, che là rappresentano, rispettivamente, l'eternità e il tempo. Inoltre, non posso non parlare del *Timeo*, perché, peccando come sempre di anacronismo, troppo spesso il fr. 52 vien letto alla luce proprio di questo testo.

In breve, il Demiurgo platonico, che non è un Creatore, ma è un Artigiano divino che plasma qualcosa di già preesistente, guarda a quei modelli ideali che sono le Idee. Ora, le Idee sono dei "viventi eterni" ed immobili e il Demiurgo fabbrica un'immagine che non riesce a riprodurre perfettamente l'originale, sicché fa un'*eikón* (ovvero un'immagine il più possibile fedele al modello) mobile dell'eternità (*aión*) e questa è, appunto, il tempo come

khronos. Un tempo, quest'ultimo, legato al molteplice, agli astri, ai numeri, alle stagioni, ai giorni, agli anni.

Ebbene, che l'eternità sia extra-temporale e che il *kósmos* sia stato fatto assieme al tempo resterà un classico per tutti quelli che si ispireranno a Platone o alle filosofie neoplatoniche, che da lui derivano: si pensi ad Agostino (*Confessioni*, XI, 3-14), ma basta così!

Annota, tuttavia, Degani (pp. 90-91) che, nella lingua "non-filosofica", *aión* presenta fino ad autori molto tardi un'ambiguità: può significare "eternità", ma può conservare anche il senso originario di "vita", "durata della vita".

Torniamo, ora, indietro: ossia all'analisi che Degani (pp. 73-76) fa del fr. 52. Mi ha parecchio confortata leggere frasi in cui tale illustre grecista giudica "un'impresa disperata, se non impossibile" interpretare in maniera univoca questo frammento, perché rimane sempre il dubbio se si alluda ad un tempo come "vita nella varietà delle sue vicende" oppure all' "eternità". E la questione viene lasciata in sospeso o, meglio, la si risolve accogliendo ambo le possibili interpretazioni. Per Degani, insomma, *aión* è sia un tempo umano, sia "contemporaneamente" un tempo cosmico.

A questo punto, mi son vista costretta a ritradurre il fr. 52, aggiungendo questa piccola, ma non irrilevante, modifica:

Tutto il corso del tempo (aión) è un bimbo che gioca con i pezzi di una scacchiera: il regno di un bimbo.

Infatti, non sono rimasta insensibile ai dubbi avanzati da Degani e ho preferito lasciare aperto questo spiraglio. Tanto più che, ancor prima di avere letto pagine su pagine di commento a questo dannato frammento, di mio, avevo già optato per un tempo cosmico, nel quale può benissimo trovarsi inscritto anche il tempo di ogni singola esistenza umana. Tenendo presente, però, che Eraclito non ha la visione dualistica di Platone. Ossia per lui non vi è un mondo delle Idee trascendente, e un mondo sensibile, che è immagine imperfetta del primo. Ma *più mondi* su cui regna il divino.

In questo caso, un *aión* su cui domina un divino fanciullo.

A questo punto sapete cosa vi propongo? Una piccolissima pausa. Una cosa che forse può suscitare la vostra diffidenza, perché non tutti masticate il greco antico, ma non temete: vi sosterrò. Insomma, scriverò il testo, ovviamente traslitterato, nell'originale, visto che è brevissimo e la traduzione l'avete sotto il naso. Ecco la sentenza in greco affinché voi la possiate leggere ad alta voce - perché sempre così andrebbero letti e studiati i testi greci, che conservano, specie i più arcaici, un incancellabile legame con l'oralità - e vi possiate accorgere della bella sonorità poetica di questo testo mirabile:

aión paîs esti paízon peusseúon: paidòs he basileíe

Ci avete provato? Anche se di greco non capite un'acca, siete in grado lo stesso di percepire le allitterazioni basate sul ripetersi ben quattro volte del suono "p" e per tre volte della sillaba "pai". Vi è poi - e qui intervengo in vostro soccorso - un gioco di parole intraducibile, tra il sostantivo "bambino" (*paîs*) e il verbo "giocare" (*paízo*).

Osserviamo, ora, più da vicino questo gioco sulla scacchiera. Vari paragrafi fa <§ 4> vi dicevo che non ha senso alcuno parlare di "castelli di sabbia", come fa Nietzsche, e ora lo confermo con ancora più forza.

Sorge, però, un ulteriore problema: purtroppo non sappiamo moltissimo di questo antico gioco e c'è il dubbio che non ci fossero solo i pezzi sulla scacchiera ma che vi interagissero anche dei dadi (CR, p. 229), il che renderebbe il gioco più casuale.

Bene, io ho presente, invece, un vaso dell'epoca di Eraclito dove son dipinti Achille e Aiace che giocano su di una specie di tavolino, stando seduti l'uno di fronte all'altro, e di dadi non se ne vedono. E poi abbiamo un frammento, che già abbiamo esaminato: il fr. 88, dove i pezzi vengono spostati sul tavoliere <§ 15bis>. Il che lascia supporre un gioco molto premeditato, piuttosto che uno affidato al caso. E anche lì non si parla di dadi.

Del mio stesso parere è anche Giuseppe Serra (*Commento*, a Diano, pp. 152-153), che esclude i dadi, e vede in questo giocare: "abilità ed intelligenza". E, quindi, ritiene che tale bimbo non giochi affatto senza sapere quello che fa, come alcuni hanno inteso, dato che è, casomai, l'uomo ad essere un bimbo rispetto al dio. E proprio questo Eraclito afferma nel fr. 79. Colà si dice che l'uomo non è un *paîs*, bensì un "infante sprovveduto (*népios*)", se raffrontato al divino.

Nel fr. 52 abbiamo, invece, "un tempo che comprende ogni tempo (*aión*)", che assume le sembianze di un fanciullo divino. Ma, daccapo, perché un *paîs*? Perché questo divino fanciullo gioca un gioco che lui solo conosce e che può benissimo recare dei dolori e del "male" agli umani ma lui - e qui, invece, dà ragione a Nietzsche (FETG, § 7) - gioca "in piena innocenza", ossia fuori da ogni considerazione morale spicciola, visto che ha una prospettiva incommensurabilmente più ampia degli umani.

Rileggiamo, perciò, come conclusione a questa scorribanda sul tempo cosmico, il fr. 102, che ora siamo in grado di comprendere ancor meglio:

Mentre per il dio tutte le cose sono belle e buone, gli uomini, invece, alcune le reputano giuste e altre ingiuste.

17. Ma c'è speranza?

Quante volte, leggendo e rileggendo Eraclito, si è preda dello scoramento e si è vinti da una voglia irresistibile di piantare in asso ogni ricerca e di dedicarci a cose più futili e leggere? Insomma, di mandare a farsi benedire "la filosofia e chi l'ha inventata"... che poi, a guardar bene, chi l'ha inventata è sempre Lui...

Innumerevoli volte ne siamo tentati, ma l'Oscuro, anche se abbiamo scaraventato la sua raccolta di *Frammenti* in un angolo è sempre lì, che ci aspetta e ci sorride sornione e beffardo, sì beffardo... perché lui aveva previsto anche questa nostra *débâcle*.

No, non sto delirando, il fatto è che non credevo ai miei occhi quando mi son imbattuta in una sentenza (18) che avevo trascurato e che, anche questa volta, senza l'aiuto di CR avrei continuato a leggere distrattamente.

Vi dò per prima la traduzione di Colli (A 63):

Chi non spera l'insperabile non lo scoprirà, poiché è chiuso alla ricerca, e ad esso non porta nessuna strada.

Leggendo questa versione non si scopre granché, infatti sembra che chi spera sia un soggetto non meglio identificato, inoltre, non è subito chiaro a chi si riferisca quel "chiuso".

Va un pochino meglio se si ricorre alla traduzione di Diano (65):

Se non spera non troverà l'insperato: non v'è ricerca che vi conduca né via.

Perché un pregio in più, in quest'ultimo caso, c'è in quel "se", che troviamo nell'originale e che esprime un'eventualità. Qui sembra che vi sia soggetto che cerca e che fallisce. Ma le cose non stanno affatto così, tanto per cominciare dal punto di vista grammaticale. Ed, appoggiandomi a CR (p. 609), vi propongo la mia traduzione letterale:

Se non viene sperata la cosa non sperata non sarà scoperta, essendo non scopribile e senza via d'accesso.

Il soggetto non è, dunque, un ricercatore umano, bensì un'entità al neutro: "la cosa non sperata", che va sperata per essere trovata - questa è la mia audace interpretazione - sennò ad essa non si giungerà mai, visto che, se non sperata, è *á-poron* ovvero senza un cammino (*póros*) che vi ci porti. Il ricercatore umano, perciò, esiste ma, potremmo dire, solo in seconda istanza.

E le sorprese non finiscono qui. Il verbo in questione (*élpomai*) non esprime solo uno "sperare", ma anche un "attendere".

Per la cronaca, in greco, "speranza" si dice: *elpís*.

Tra lingue moderne, mi viene in mente solo lo spagnolo, dove *espero* significa: "aspettare" prima ancora che "sperare".

Ecco, allora, come sarebbe più corretto presentare la traduzione rispettando questo doppio significato:

Se non viene sperata (attesa) la cosa non sperata (non attesa) non sarà scoperta, essendo non scopribile e senza via d'accesso.

Mai disperare perché ci attende l'inatteso! Questo è, secondo la mia personale interpretazione, il messaggio di Eraclito, specie a noi, scoraggiati suoi interpreti. "Forse un giorno vi sembrerò meno oscuro", pare suggerirci, dandoci una pacca su di una spalla.

C'è un passo di Nietzsche che mi ha sempre lasciato a bocca aperta e che sembra andare in questa medesima direzione. Ed è quando afferma categorico: "Non c'è mai stato un uomo che abbia scritto in modo più chiaro e luminoso. Senza dubbio in modo assai conciso, e quindi oscuro per i velocisti della lettura" (FETG, § 7). D'accordo, bisogna leggere Eraclito lentamente, ma da questo a dire che è chiaro quello che scrive mi sembra un'esagerazione, caro il mio Nietzsche!

Ma procediamo e, visto che, almeno in questo paragrafo, voglio continuare a tenere alto il mio e il vostro morale, vi propongo un altro detto (6), che di solito vien tradotto così:

Il sole è nuovo (*néos*) ogni giorno.

Il brano è tratto dai *Metereologici* (355 a 13-14) di Aristotele. Cosa volete che vi dica? A me questa traduzione lasciava insoddisfatta. Avevo un bel leggere commenti che citavano naturalisti greci, dove si sosteneva, ad esempio, che il sole e gli astri si accendono e si spengono ogni giorno e ogni notte.

Tuttavia, c'era qualcosa che mi non mi convinceva.

Poi cominciai a guardare con più attenzione l'aggettivo che s'accompagnava ad *hélios* (sole) e ci trovai *néos* e lì cominciai a vedere la luce. Perché dovete sapere che *néos* ha in greco due significati: può voler dire "nuovo", ma anche "giovane". Mi precipitai, allora, sul glossario dei *Frammenti* - perché è anche così che lavoro - e scoprii che, l'unica volta che c'era un altro *néos* nel *corpus* eracliteo, era nel fr. 88 <§ 15.bis>, laddove si dice: "La stessa cosa risiede in noi: il vivo e il morto, il destato e il dormiente, il giovane e il vecchio etc." Ve lo ricordate, spero. Beh, sicuramente, in quel caso, non possiamo dubitare che si tratti di "giovane" e non di "nuovo".

Dovete sapere che, quando risolsi di tradurre: "Il sole è giovane (*néos*) ogni giorno", mi trovavo momentaneamente isolata nel cuore degli Appennini, con internet piuttosto intermittente e con sottomano solo la traduzione di Diano (che traduce "nuovo"), ma non quella di Colli. Non potete immaginare il mio giubilo quando, una volta rientrata a Padova, precipitandomi sul terzo volume de *La sapienza greca*, scoprii che Colli (A 89) traduceva esattamente come me!

(Mi si rimprovera spesso di "fare troppa autobiografia" e di "raccontare i fatti miei", che andrebbero evitati perché "non interessano a nessuno": siete fuori strada! Quello che vi ho appena narrato non è autobiografia egotista è solo una modesta testimonianza di un *Work in Progress* su Eraclito, e dei momenti di pura esaltazione che il Nostro può procurare. Tutto materiale che gli algidi filosofi, saggisti di professione, scartano dai loro scritti, ammesso e

non concesso che provino mai simili sensazioni e che siano davvero appassionati alle loro ricerche...).

Vi chiederete, ora, perché ci tenessi tanto a trovare almeno una conferma per la mia pensata del “sole giovane”. Ve lo spiego: la colpa è del fr. 52, ovvero di quel *aión* fanciullo che è il tempo tutto, che mai invecchia, che conserva per sempre intatta la sua giovane vigoria... - vi ricordate di Emile Benveniste, citato da Degani, che legava *aión* alla giovinezza <§ 16>?

Ma vi è un altro motivo più *lirico* che mi fa optare per questo sole giovincello: Eraclito sembra rispondere ad un poeta, come lui della Ionia. Si tratta del grande Mimnermo (VII-VI sec. a. C.) di Colofone (città non lontanissima da Efeso), poeta che canta la fuggevole giovinezza e depreca l’odiosa vecchiaia. Sarà che son fissata, sarà una pura coincidenza, ma Mimnermo (fr. 10 Diehl) ci fa vedere un Sole affaticato e dolente, i cui cavalli non riescono a ripigliare fiato. Vi consiglio di leggere questi versi perché, tra l’altro, dipingono mirabilmente il balenio della rosata *Eós* (Aurora), che scala il cielo lasciandosi alle spalle Oceano e scoprirete che il peso di un’esistenza priva del vigore della giovinezza, che è tipica degli umani, sembra aver contagiato anche il divino *Hélios*.

Né va dimenticata un’altra mirabile poesia sempre di Mimnermo (fr. 4 West) che allude al mito di Titono. Era costui uno splendido giovinetto troiano di stirpe regale, di lui s’innamorò Aurora che chiese a Zeus per il suo diletto il dono dell’immortalità, dimenticandosi di domandare anche quello dell’eterna giovinezza. E così il bel giovine non solo invecchiò, ma continuò a divenire vieppiù decrepito e, di conseguenza, sempre più invisibile alla dea che l’aveva amato. Al che, Mimnermo ne conclude che la vecchiaia è un male più penoso e raggelante della stessa morte.

Leggendo assieme queste due liriche, l’una dopo l’altra, comprendiamo ancor meglio il contrasto tra Aurora, eternamente fresca di giovinezza, e un Sole sfatto. Ecco perché m’è tanto piaciuto tradurre il fr. 6 di Eraclito come un inno alla giovinezza e insieme come una sorta di controcanto a Mimnermo, poeta che il Nostro non poteva non conoscere.

18. E se ci perdiamo?

Dopo che ci siamo tirati su di morale, non illudiamoci che, d’ora in poi, siano tutte rose e fiori nel cercare d’interpretare Eraclito. Eh sì perché proprio CR, che aveva attirato la nostra attenzione sul fr. 18 e che aveva alimentato, suo malgrado, la nostra speranza nell’insperato, la nostra attesa dell’inatteso, quando sta tirando le somme del suo studio di tutta una vita, giusto nella penultima pagina (p. 616), ci dà una tremenda mazzata. Sentite qua: CR ci dice che nemmeno Eraclito ha scoperto la cosa insperata-inattesa o, se l’ha scoperta, lo ha fatto scoprendola come non-scopribile. Tuttavia, anche se non l’ha scoperta, non ha mai smesso di parlarne.

Accidenti, che consolazione!

Ma non perdiamoci d'animo, tanto più che ora dobbiamo fare i conti con due frammenti che mi hanno fatto disperare. Ve li dò direttamente nella traduzione di Diano, su cui non ho (quasi) nulla da ridire:

La via (*hodós*) in su e la via in giù sono una e la medesima (60.31).

La via (*hodós*) per la vite è dritta e curva, ed è la medesima e una (59.29).

Partiamo dal secondo frammento. Non vi posso raccontare tutte le dispute che si scatenarono, e si scatenano, tra i dotti su quella famigerata "vite" (*gnapheîon*) - che non è affatto una vite in senso stretto, che in greco si dice *hélix*. Ad esempio, taluni, Colli (A 28) compreso, leggono *graphéon* ossia "dei pittori"; però, a me questa soluzione, seppur seducente, non convince per nulla.

Si tratta, invece, di un attrezzo antichissimo, di nome "gualchiera".

La gualchiera?!?!

Non sapete cosa diavolo sia, eh?

Non lo sapevo manco io prima di affrontare questo stramaledetto frammento e ho passato giornate su Google a vedere un tutorial dietro l'altro per cercare di capirlo. Se vi va, dateci un'occhiata anche voi e divertitevi!

In poche parole, è una macchina, in genere a rulli dentati, in cui s'introduce la lana per cardarla, ossia per far quello che fino, poco tempo fa, facevano i materassai... ah sì, siete troppo giovani per ricordarvene, voi che ormai, come me, dormite su materassi a molle o di gommapiuma...

La stessa operazione si faceva, anticamente e anche in tempi più recenti, per togliere ogni impurità dai fiocchi della lana, appena tosata dalle pecore (o dalle capre), altrimenti non la si sarebbe potuta filare e, in seguito, una volta ottenuto il filo, tessere. Cominciate a immaginare qualcosa? Spero di sì, altrimenti, dovete proprio ricorrere ai video specifici.

Osserviamo meglio il frammento e domandiamoci chi è il vero protagonista di questo detto, ovvero domandiamoci *chi è che compie il cammino*? Beh, è la "vite" intesa come "gualchiera"... ecco perché ho preferito tradurre: "per la vite" e non "della vite", come fa Diano - visto che grammaticalmente abbiamo un dativo.

E che cosa combina questo astruso macchinario? Per fortuna ce lo spiega egregiamente lo stesso teologo (Ippolito, III sec. d. C., *La confutazione di tutte le eresie*, 9, 10, 4) che ci ha tramandato questa sentenza: "Per la gualchiera la via dritta e storta (la rotazione nello strumento chiamato vite, è dritta e storta perché gira andando in su e insieme in tondo) è unica, dice Eraclito, e la stessa".

E adesso, che avete preso dimestichezza con la cardatura, potete comprendere facilmente anche il primo frammento, che ci è riportato sempre da Ippolito.

Che fatica, ragazzi!

Al che, immaginatevi quanto mi dia noia leggere tutti i deliri di chi vuole, per forza, interpretare questi frammenti come uno scendere verso gli Inferi e un

salire verso la luce, per poi dichiarare che Eraclito sta, alla fin fine, parlando dell'Uno, dove comunque si converge.

E via con la solita *coincidentia oppositorum* come collaudato *passe-partout!*

Se a voi sta bene così, accomodatevi! Non ve lo vieto, di certo.

Ben altre sono, invece, le mie preoccupazioni. Perché siamo di fronte ad un ingranaggio, dove quel meccanico ruotare ha tutta l'aria di un percorso obbligato e ripetitivo.

Siamo sicuri che questa solfa piacesse ad Eraclito?

Io di dubbi ne ho a bizzeffe. A meno che, questo *avvitarsi*, non sia l'immagine non certo dei pochi che comunicano con il *lógos*, ma casomai di tutti quelli che del *lógos* non fanno nessun conto.

Torniamo, ora, al fr. 18 e concentriamoci sul "non scopribile" che, se condividessimo il pessimismo di tutti gli interpreti, esclusa la sottoscritta, resterebbe "senza via d'accesso".

Ebbene lo scacco, a guardar bene, risulterebbe ancora più radicale di quello che potrebbe sembrare di primo acchito.

Infatti, *áporon* sta a significarci che non solo non esiste cammino (*póros*) o scorciatoia (*póros*) che porti al "non scopribile", ma che, anche se vi giungessimo, di lì non sapremo poi tornare indietro.

Infatti *áporon* è un cammino che finisce in un *cul de sac*, in un vicolo cieco, visto che, una volta là, non si sa più dove e come andare.

Significa *perdere il cammino*.

L'idea me l'ha data Marco Aurelio, che spesso cita a memoria Eraclito, che lo semplifica, ma che, malgrado tutto, qualche suggerimento ce lo può sempre dare.

Ho, perciò, riletto quel suo lungo pensiero (IV, 46) dove ci riferisce tante sentenze interessanti di Eraclito, tipo che non dobbiamo comportarci come figli dei nostri genitori (74 <§ 6>), oppure che non dobbiamo né agire né parlare come in sonno (73 <15.bis>). Ora, sempre in questo medesimo testo, l'imperatore butta là questa frasetta:

(Ricordati anche di quel detto di Eraclito) c'è chi dimentica dove conduce il cammino (*hodós*) (71).

Sia Diano (66), sia Colli (A 94) omettono l'introduzione alla sentenza (che ho premesso tra parentesi), tuttavia si tratta di una componente istruttiva, perché ci fa riflettere su come talora ci è stato trasmesso l'Oscuro. Orbene, se si tratta di un pensatore tardo antico (sia esso stoico, epicureo o neoplatonico), vien messa in atto una pratica, in cui si cita una sentenza di un filosofo, in genere molto anteriore, affinché sia di monito e aiuti a perseverare nella "conversione filosofica". Lo spiega egregiamente Pierre Hadot in un suo libro, giustamente famoso: *Esercizi spirituali e filosofia antica*.

Una volta che vi ho doverosamente illustrato il contesto, resta da capire il messaggio eracliteo. E qui sono dolori. I soliti dolori.

Colli, che è assolutamente fissato con una lettura iniziatica del Nostro, afferma che quella della *hodós* - sì, anche se pochi lo sanno o lo ricordano, è un sostantivo femminile! - è un'immagine orfica: diversa è la strada dell'iniziato da quella presa da chi iniziato non è.

Ve lo dico chiaro e tondo: non ho nessuna intenzione di perdermi tra i meandri dell'Orfismo: se volete farvene un'idea, leggetevi, ad esempio, la sezione *Orfeo*, nel primo volume de *La sapienza greca*, sempre di Colli.

Del resto, potete già indovinare perché sia molto restia a credere che Eraclito fosse imbevuto di Orfismo. Vi ricordate, spero, come fosse critico nei confronti della religione tradizionale e sprezzante nei riguardi delle sette <§ 6>?

Perciò, mi sono molto rinfrancata leggendo un'annotazione di CR (p. 602) - la quale, peraltro, dell'Orfismo ha una conoscenza con i fiocchi - laddove nega che Eraclito fosse un orfico. CR giunge addirittura a dubitare che l'Orfismo sia mai esistito come religione e financo come setta e si spinge fino a rovesciare il problema. Insomma, propone di non domandarci più se Eraclito fosse orfico ma, casomai, se gli orfici fossero eraclitei. E, allora, facciamola finita con tutta questa fumisteria iniziatica! Poiché quello che ci preme è intuire, piuttosto, che il cammino si può perdere o, meglio, che *non si può non perdere*.

Concludiamo questa nostra accidentata passeggiata sul tema dell'*hodós*, ritornando ad un frammento che abbiamo incontrato più volte, e che sempre riemerge in maniera carsica. Il frammento che più di tutti ci chiama in causa perché mette in scena il "tu": "I confini della *psykhé*, per quanto tu vada, *tu* non li potrai trovare, anche se percorressi tutte le strade (*hodoí*): così esteso è il *lógos* che essa possiede (45)". Ecco, allora che non si tratta più di due strade: quella dritta e quella storta, quella in su e quella in giù. Sarò fuori di testa - drogata come sono dall'Oscuro - ma ho maturato il fortissimo sospetto che il Nostro dica che quei due cammini son la medesima cosa semplicemente perché *non gli interessano*.

Altrimenti non avrebbe concepito il messaggio inscritto nel fr. 45.

Insomma, quei cammini obbligati, quei cammini già tracciati, quelli della "vite" (59), non ci riguardano in quanto "tu". No, noi abbiamo qui qualcosa di ben più plurale, di ben più ramificato da percorrere: abbiamo un ventaglio di *hodoí*, al tal punto che, l'*áporon* in cui possiamo incappare, diviene una sorta di... labirinto.

Solo che ora sappiamo che perdere il cammino non è più uno scacco, ma è il segno che nulla abbiamo a che fare con la gualchiera... e che, nonostante tutto, nonostante il nostro errare senza fine, niente e nessuno ci toglierà mai la ricerca del "non scopribile", ma nemmeno l'irrompere dell'*insperato-inatteso*...

Concludendo: separato è il saggio.

Oramai la nostra avventura volge al termine. Abbiamo assaporato, in maniera più o meno approfondita, senza nessunissima pretesa di essere esaustivi, non pochi frammenti di Eraclito: su 129 ne abbiamo esaminati con cura, spessissimo ritraducendoli, circa 46, mentre a molti altri abbiamo solo fatto cenno. E, visto che non siamo quel divino fanciullo che eternamente gioca sulla scacchiera, ma solo degli umani che dispongono d'un tempo in scadenza, dobbiamo giocoforza prendere commiato.

E spero che, giunti sin qui, abbiate fatto - almeno un poco - conoscenza con l'Oscuro, col suo carattere impervio, così come lo è il suo stile di scrittura, e vi siate un po' affezionati a lui, anche se non quanto la sottoscritta.

Negli ultimi due paragrafi abbiamo camminato in percorsi labirintici, non trovando alcun passaggio (*póros*) e abbiamo sperimentato che alla cosa "non-scopribile", forse, ripeto forse, non v'è accesso. Ebbene, ora siamo pronti ad ascoltare un ultimo, altero, messaggio del Nostro. Per comunicarcelo, lui usa gli stessi accenti disillusi del fr. 1 <§ 9> ma, questa volta, sa dircelo con poche, taglienti, parole:

Di quanti ho udito i *lógoi*, nessuno arriva fino a questo punto: riconoscere che ciò che è sapiente è separato (*chorízo*) rispetto a tutte le cose (108).

Avrete notato subito due vistosi motivi: la prima persona singolare che osa dire "io", non cercando paraventi e diplomatiche controfigure e poi quel categorico "nessuno", che fa da *pendant* a "gli uomini sono sempre ignari" e "gli altri uomini" del fr. 1 e, se è possibile, rafforza questa posizione.

Eraclito, insomma, ci fa capire di ritenere i *lógoi*, che sinora ha ascoltato, discorsi insufficienti perché proferiti - ce lo fa intuire chiaramente - da quanti usurpano il nome di sapienti (129).

Di tutti costoro, può avere udito la viva voce, oppure la fama, oppure può aver letto i loro scritti, perché - non dimentichiamolo mai - la lettura antica avveniva ad alta voce ed era strettamente legata al mondo dell'oralità. Tutte queste tre possibilità stanno racchiuse nel verbo *akoúo* ("udire") e possono benissimo, in questo caso, essere con-possibili e con-presenti.

Inoltre, i commentatori legano tali pretesi sapienti al saper troppe cose solo da eruditi (*polymathía*), cosa che, come abbiamo visto <§ 6>, Eraclito critica con sdegno ed asprezza. Un Eraclito polemico nei confronti di vari "mostri sacri", di un passato a lui più o meno vicino, e irridente rispetto a certi suoi noti contemporanei.

Osserviamo meglio "quel che è sapiente" su cui vi devo delle spiegazioni. Ebbene, non abbiamo *tò sophón* ossia "la cosa saggia", quella che ad esempio, "vuole e non vuole essere detta con nome di Zeus" (32), ma abbiamo semplicemente *sophón* come accusativo del verbo *gignósco*: "riconoscere". Mi spiego: se avessimo "la cosa saggia", approderemmo direttamente e senza

equivoci al piano del “divino”, visto che Eraclito non cancella i nomi degli dèi olimpici, bensì li fa convivere con un suo progetto di sostituirli con nuovi nomi (CR, p. 601). Ovvero coltiva un progetto innovativo che, per capirci, potremmo chiamare il suo novello “pantheon teoretico” (l’espressione è mia), popolato da entità, tipo il Fuoco, il *Lógos*, la Cosa Unica, la Cosa Saggia, la Cosa non sperata etc.

Orbene, quel *sophón* senza l’articolo neutro *tó* ci insinua un dubbio insidioso: Eraclito sta parlando “di ciò che è saggio”, e quindi di qualcosa di divino o, più semplicemente, di “chi è saggio”, ossia di qualcuno che appartiene ad un piano umano, anche se rarissimamente può esser detto “saggio”?

Giorgio Colli (A 17) traduce “la sapienza”, intendendo innanzi tutto, il divino come “trascendente”, la cui “orma” si trova nelle parole del sapiente, il quale si esprime per enigmi (*Nascita della filosofia*, pp. 68-69). Non sono d’accordo sulla trascendenza, perché i detti di Eraclito, a mio modesto avviso, testimoniano di un modo di vedere “immanente” o, meglio, di una visione in cui questa alternativa ancora non si pone.

Carlo Diano (80) rende pure lui *sophón* con “sapienza” e Giuseppe Serra fa convergere in tale sapienza sia il divino come Uno, sia l’umano che tale Uno può conoscere: al solito...

Anche CR si pone questo problema e fa coesistere le due possibilità: interpreta quel *sophón* sia sul registro del divino, sia su quello dell’umano (pp. 439-442), affermando che, se l’uomo è in accordo con il *Lógos* - che nulla ha a che fare con i *lógoi* dei pretesi sapienti - in qualche modo accede al divino (p. 566).

Ora, non so voi, ma io sono molto interessata al lato umano di quel *sophón* che mi piacerebbe leggere solo come accusativo (maschile e non neutro) di *sophós*, tanto che sarei fortemente tentata di ritradurre: “chi è sapiente è separato rispetto a tutte le cose”. Tuttavia, se fossi così drastica, cancellando ogni ambiguità, farei violenza all’Oscuro, che un suo senso del divino, seppur originalissimo, possedeva. Perciò, non potendo certo negare questo aspetto, soffermiamoci, piuttosto, sul verbo *chorízo* che marca un “differire”, un “distinguersi” e, letteralmente, un “porre dello spazio (*khóra*)” tra sé e “tutte le restanti cose”.

E ancora, se *sophón* si riferisse solo a “ciò che è saggio” nel senso di divino, non farebbe che marcarne l’inaccessibilità.

Se, invece, torniamo tra gli umani e tra gli animali, c’imbattiamo - ormai lo sapete - nella pluralità dei mondi, nella pluralità dei regni. E qui non si tratta di scatenare un *pólemos*, un conflitto, una *guerra tra i mondi*: lasciamo che essi coesistano, scegliendo noi dove *dislocarci*.

Perché *chorízo* è il verbo, del “ritirarsi”, del “farsi da parte”, del solitario che non s’immischia... ma con chi? Beh, non occorre che ve lo ripeta, il Nostro ci consiglia di tenerci lontani dagli *hoi polloí* e da tutte le cose che a costoro stanno a cuore.

Insomma questa grande, e “aristocratica”, lezione di separatezza ha saputo darci Eraclito e, salutandolo, non possiamo che ringraziarlo.

.....

Note

Premessa. Per il mia ultima incursione omerica cliccate: [Le Sirene e i Lotofagi son forse parenti?](#)

1. Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, testo critico e traduzione di Carlo Diano, commento di Carlo Diano e Giuseppe Serra, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, 1980.

Giorgio Colli, *La sapienza greca*, vol. III, *Eraclito*, Adelphi, Milano, 1980.

Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, 1968 (precedente ed. 1959). Anni fa e anche durante la prima parte del 2020, studiai su questa ed. ma nel frattempo, erano usciti due corposissimi volumi, che racchiudono quasi tutti gli scritti di CR (*Oeuvres*, tome I, tome II, *Présentation de Rossella Saetta Cottone, édition revue et corrigée par Alexandre Marcinkowski*, Paris, Les Belles Lettres, 2020), che poi mi procurai, e da cui citerò direttamente nel corso di questo mio scritto; il saggio su Eraclito che ci interessa è racchiuso nelle pp. 179-617, del tomo I.

3. Martin Heidegger, *Introduzione alla Metafisica*, trad. it. di Giuseppe Masi, Presentazione di Gianni Vattimo, Milano, Mursia, 1968, cfr. ad es. pp. 114-118 (lezioni del 1935, ed. tedesca 1966).

Secondo Heidegger, in *alethéia* fondamentale sarebbe l'alfa privativo che precede il verbo *lantháno*: “nascondere” (ma anche “dimenticare”), per cui la “verità” sarebbe “non-nascondimento”. Mah! I Greci amavano parecchio trastullarsi con etimologie, talora fondate e talora fantasiste, ebbene, ci credereste che, in anni e anni che bazzico testi greci d'ogni tipo e di più epoche, mai ho trovato né questa etimologia, né una riflessione sulla non-latenza?

Pierre Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Gallimard, Paris, 2004, pp. 25-27 (ne esiste anche una trad. it. di Davide Tarizzo: *Il velo di Iside*, Torino, Einaudi, 2006).

4. *La Nuit et les enfants de Nuit dans la tradition grecque* sta ora racchiuso nel tomo, I, delle *Oeuvres* cit. di CR, pp. 3-177; mentre *Pourquoi les présocratiques?* (che corrisponde ad una conferenza tenuta a Paris nel gennaio 1966, presso il Collège de Philosophie) si trova nel tomo II, pp. 15-34.

Friedrich Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo II, ed. it. condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, versione di Giorgio Colli, Milano, Adelphi, 1973, pp. 263-351; Ne *Il dramma musicale greco* (nel medesimo vol. e tomo, pp. 25-45) si parla di “gioco degli scacchi teatrale”, quale critica ad Euripide (p. 35).

Tale posizione “irrazionalistica” dell'arte del giovane Nietzsche viene poi rivista in seguito: cfr. *Umano troppo umano*, I, ed. Colli-Montinari cit. vol. VI tomo II, versioni di Sossio Giammetta e Mazzino Montinari, af. 163, dove si parla esplicitamente di esercitarsi nella scrittura e, in generale, emerge una visione decisamente *tattica* del fare arte.

6. Sul fr. 56 (quello in cui dei fanciulli propongono un indovinello sui pidocchi, che Omero non sa risolvere: “Quello che vediamo e prendiamo lo lasciamo, quello che non vediamo né prendiamo lo portiamo”, trad. di Diano, fr. 83) cfr. ad es. Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975, pp. 61-63.

Polymathie (dialetto ionico, in cui s'esprimeva Eraclito) o *polymathía* (in dialetto attico) significa: “imparare molte cose” da *polý-mantháno* (“imparare”); ossia uno studio che può sconfinare nella vuota erudizione.

7. Luciano De Crescenzo, *Panta rei (tutto scorre)*, Milano, Mondadori, 1994.

8. Quasi tutti gli interpreti, quando hanno a che fare con Eraclito ripetono a pappagallo: “divenire! divenire!”, che funziona come una sorta di micro-riassuntino rassicurante del suo pensiero. Ci casca anche Nietzsche che parla di “divenire” proprio a proposito dell'immagine del fiume (FETG, § 5), senza però mettere a fuoco questa nozione nel Nostro. Lasciamo perdere le acrobazie di Heidegger (IM, pp. 130-140; ad es., sono sommamente arbitrarie le sue rese dei frr. 1 e 2, p. 136) per conciliare Eraclito con Parmenide, il quale viene dopo il Nostro, per cui è scorretto interpretare Eraclito alla luce di un pensatore che gli è completamente estraneo. Ed Eraclito - scusate se insisto - nulla ha a che fare con Parmenide, sia per motivi cronologici sia, e soprattutto, per motivi teoretici perché in lui non vi è nessuna ontologia: nessuna tematizzazione dell'Essere (CR, p. 453).

Ma cosa troviamo in greco quando andiamo in cerca del “divenire” nei *Frammenti* di Eraclito? Troviamo un verbo di uso assai comune (*gígnomai*) che, come succede anche altrove, può assumere molteplici significati.

Vorrei innanzi tutto ricordare una clamorosa occorrenza, fra tante altre, di *gígnomai* nei poemi omerici: un episodio di grande effetto, in cui tale verbo sta a designare tutte le varie metamorfosi cui ricorre il Vecchio del Mare per sfuggire a Menelao (*Odissea*, IV, 455-458). Quest’ultimo, tornando da Troia, non riesce a salpare dalla costa d’Egitto, a causa di venti avversi e il Vecchio (alias Proteo) è l’unico che gli possa suggerire come trarsi d’impaccio, dato che è una divinità marina “verace” o, meglio, che “coglie nel segno” (*nemertés...* e anche qui urgerebbe un bel ripensamento sulla presunta centralità di *alétheia*, interpretata, per giunta, come non-latenza...). Per costringerlo a parlare, Menelao e i suoi compagni tengono ben stretto il Vecchio mentre costui *si trasforma divenendo* (*gígnomai*, v. 458): leone, serpente, pantera, immenso cinghiale, liquida acqua e infine albero ad alto fogliame, solo, alla fine, cede stremato e si decide a fornire un consiglio efficace e a rivelare, tra l’altro, dove si trova prigioniero Ulisse. Al che, vien da domandarci se questa potente carica metamorfica sia rinvenibile anche in Eraclito. Ebbene, nel *corpus* dei *Frammenti* troviamo *gígnomai* quindici volte, così rappresentate: tre volte sta a significare: “accadere” (79, 80, 110), tre “nascere” (20: bis nel medesimo fr. e 39; da *gígnomai* deriva *génesis*: “nascita”), una “trovarsi”, “esserci” (69), tre è analogo ad “essere” (56, 63, 75), una in cui esprime un “diventare” (“piacere delle anime è diventare umide”, 77), tre una trasformazione (7, 31, 36, dove troviamo passaggi tra vari elementi, tipo l’acqua, la terra, il fuoco e il fumo). Infine, il fr. 1 costituisce un caso a parte dato che, a mio modesto avviso, *gígnomai* colà significa contemporaneamente sia “nascere” che “divenire”.

Stop! Spero che questo piccolo, e massacrante, *excursus* vi sia servito per vedere come la contrapposizione tra “essere” e “divenire” sia inesistente nel Nostro e come in generale, già solo a livello lessicale, si riveli discutibile e, alla fin fine, impraticabile.

9. Per l’affermazione dell’io in Saffo e Alceo, rimando al bel saggio di Bruno Snell: *Il primo rivelarsi dell’individualità nella lirica greca*, in B. S., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. di Vera degli Alberti e Anna Solmi Marietti, Torino, Einaudi, 1963 (ed. or. 1946), pp. 88-119.

Jean Bollack, *Il “logos” eracliteo*, in J. B., *La Grecia di nessuno*, trad. it. a cura di Rossella Saetta Cottone, Palermo, Sellerio, 2007 (ed. or. 1997), pp. 202-227 (p. 203).

10. Anche Bruno Snell (*L’uomo nella concezione di Omero*, in *La cultura greca* cit. pp. 19-47) è del parere che *bathýs* non sia da intendersi nel senso nella profondità. Secondo lui, però, tale illimitatezza sarebbe qualcosa di “spirituale” che si distingue dal mondo fisico (pp. 40-41). Nonostante il mio massimo rispetto per Snell, questo dualismo mi lascia assai perplessa.

11. Non posso tacere una formidabile stroncatura della filosofia heideggeriana, fatta da un grande scrittore austriaco, proprio a partire dalla mitica *Hütte* (casa-capanna), dove abitò a lungo Martin Heidegger nella Foresta Nera: Thomas Bernhardt, *Antichi maestri (Commedia)*, trad. it. di Anna Ruchat, Milano, Adelphi, 1992 (ed. or. 1985), pp. 60-65. Si tratta di pagine della satira filosofica più feroce ed esilarante che mai abbia letto e che mai leggerò: ve le consiglio caldamente!

Martin Heidegger, Eugen Fink, *Eraclito*, edizione italiana a cura di Adriano Ardovino, Bari, Laterza, 2019 (ed. or. 1970).

13.bis. Se volete farvi un’idea del *kléos*, cliccate, ancora una volta, su [Le Sirene e i Lotofagi son forse parenti?](#)

Per la cronaca, Platone, nel *Protagora* (342 a), annovera Biante nel suo elenco di sette filosofi che eccellevano nel comporre ottime sentenze brevi. Se volete sapere qualcosa di Biante, vi consiglio non tanto di cercare sue notizie su Google, dove scarseggiano, bensì direttamente in DL, I, 82-88. Vi assicuro che il personaggio merita.

Colli (A 103) non traduce *lógos* (del fr. 39) con “fama”, bensì nello stesso modo con cui lui rende sempre *lógos*, ossia con “espressione”, probabilmente legandolo alla valentia oratoria di Biante. Ebbene, in questo caso, la resa “espressione” ha un suo perché, ma, in tutti gli altri casi, mi lascia decisamente perplessa.

Per completare la rassegna di tutti i passi in cui compare *lógos* nel *Frammenti*, resterebbero ancora il fr. 115 e il fr. 72, ma ho ommesso di analizzarli perché c’è grande discordia tra gli studiosi nel considerarli autentici.

15. Immanuel Kant, parla di risveglio dal “sonno dogmatico” nella sua *Prefazione a Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, trad. it. di Pantaleo Carabellese, Introduzione di Hansmichael Honneger, Bari, Laterza, 1996 (ed. or. 1783).

Se vi venisse la curiosità di indagare più a fondo circa i miei rapporti con Cartesio e, soprattutto, di dare un’occhiata a come ragiona costui e in che situazione amasse dedicarsi alla filosofia, cliccate su: **Confessione filosofica**.

15.bis. Chi conosce a fondo Eraclito potrebbe obiettarvi che, se non è presente in lui un finalismo vero e proprio, tuttavia, vi si può vedere una forma aurorale di provvidenzialismo, quando parla della *dike*, ossia della giustizia. Si tratta di fr. 23, 28, 80, 94, che ho omesso di trattare - fatta eccezione per il fr. 23 - perché non ho mai detto di aver l’intenzione di trattare tutti i nodi problematici del Nostro, e poi perché mi pare che certi testi chiamino in gioco la questione dell’*hýbris* (l’oltrepassamento di un limite), e piuttosto che la *prónoia*, ossia un piano provvidenziale.

16. Enzo Degani, *Aión da Omero ad Aristotele*, Padova, CEDAM, 1961.

Se volete vedere il vaso in cui Achille e Aiace sono impegnati in qualcosa di simile al gioco della dama, digitate su Google la dicitura: Achille e Aiace giocano a dadi. Assurdo perché dadi non se ne vedono! I vasi sono più d’uno, ve ne sono in cui appare, tra i due eroi, Atena che vorrebbe interrompere il gioco e spedirli sul campo di battaglia.

17. Abbiamo anche un altro fr. (27) dove *élpomai* significa inequivocabilmente “attendere”. Eraclito, forse, colà ci fa intuire di avere idee tutte sue e, guardacaso, non conformi alla tradizione, riguardo a quello che comunemente ci si “aspetta”, per quando saremo morti. Ovviamente, se così fosse, non lo spiega, dice solo che: “le cose che attendono” gli uomini trapassati non sono quelle che loro credono”. Niente castighi? Niente dimore tra i beati? Oppure, non c’è nulla nell’Ade? Chissà?! Insomma un’escatologia che, ammesso che esista, resta misteriosa.

CR (pp. 328-329), invece, legge questo frammento non in chiave escatologica bensì come un invito ad una sorta di *áskesis* dell’immaginario, grazie alla quale, chi è saggio scarterebbe tutte le finzioni nate dal desiderio o dall’angoscia dei mortali riguardo al *post mortem*. Insomma su quest’ultima condizione, Eraclito, sempre secondo CR, ci fa capire che non si dovrebbe indulgere a nessuna rappresentazione.

Nietzsche si dichiara chiaramente fautore della lettura lenta auspicando anche uno scrivere “lentamente” (*langsam*), *Prefazione* (1886), § 5 a: *Aurora*, in *Opere* cit. vol. V, tomo I, trad. it. di Ferruccio Masini e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1964 (ed. or. 1881).

18. Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. di Anna Maria Marietti, Torino, Einaudi, 1988 (ed. or. 1987), soprattutto pp. 29-68.

Giorgio Colli, *Orfeo*, in *La sapienza greca*, I, Milano, Adelphi, 1977, pp. 117-389.

Non affronto il tema delle tre vie in Parmenide (CR. pp. 459-460), perché, ormai lo sapete, non amo leggere Eraclito facendomi suggestionare dal filosofo dell’Essere.

Non posso qui nemmeno affrontare un problema enorme, che peraltro sarebbe assai interessante: il fatto che Ippolito, ma anche Clemente Alessandrino, nel riportare Eraclito, vi facevano entrare le loro polemiche contro vari esponenti della Gnosi. CR ha analizzato con cura questo aspetto, ogniqualvolta commentava un frammento citato da questi due.

Segnalo brevemente un frammento abbastanza noto di Eraclito (15), che qui non discuto perché troppo controverso. Ebbene, tale fr. si chiude con la sorprendente affermazione che “Ade e Dioniso sono lo stesso”. Secondo me, dal tono generale di tale testo emergerebbe che, per Eraclito, le processioni falliche legate a Dioniso, di cui in tale fr. si parla, hanno dell’insensato. Ne deduco che quella identità finale non è il solito trionfo della *coincidentia oppositorum*, come i più interpretano, bensì il segnale che né Dioniso, né Ade (cfr. fr. 27) interessano al Nostro. La mia è solo un’ipotesi: leggetela come eventuale conferma che nessuna delle due vie, evocate nei fr. 59 e 60, ha senso per Eraclito.

Concludendo.

Per il tema della lettura silenziosa rimando al mio: *L’occhio del silenzio (Encomio della lettura)*, Padova, Esedra, 1998 (prima ed. Venezia, Arsenale, 1986); ed. fr. *L’oeil du silence. Eloge de la lecture*, traduit de l’italien par Jean-Paul Manganaro et Camille Dumoulié, avec un dessin et une Présentation de Pierre Klossowski, Lagrasse, Verdier, 1989.

Come vi ho detto fin dall’inizio, mai ho preteso di trattare tutte le tematiche presenti in Eraclito, ad esempio, non ho volutamente parlato della questione della cosiddetta “conoscenza sensibile”: son d’accordo con Colli (NF, p. 65), che ridimensiona la presunta critica di Eraclito a questo proposito.

Ho pure trascurato il tema dell'armonia: lo potrete trovare, assieme ad una riflessione comparativistica, in Giangiorgio Pasqualotto, *Il Tao della phýsis: Eraclito e il taoismo*, in G.P., *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Pratiche, Parma, 1989, pp. 19-47.