



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

LA SAPIENZA GRECA E IL PENSIERO DI ERACLITO:

UNO STUDIO SUL CARATTERE NON DUALE DEL RAPPORTO FRA PRINCIPIO E REALTÀ

RELATORE:

CH.MA PROF.SSA RITA MARIA GAVINA SALIS

LAUREANDA:

BEATRICE GALLO

MATRICOLA N. 1231903

ANNO ACCADEMICO 2023 - 2024

A Cesare e Diletta

INDICE

INTRODUZIONE	p. 5
CAPITOLO PRIMO: UNA PANORAMICA SUL CONTESTO BIOGRAFICO, LETTERARIO E DOSSOGRAFICO	
1. La vita e lo stile letterario	p. 9
2. La nascita della filosofia: due prospettive ermeneutiche a confronto	p. 12
CAPITOLO SECONDO: LA SAPIENZA ANTICA	
1. Sui cosiddetti «Presocratici» o i filosofi naturalisti.....	p. 19
2. Orfismo e sapienza misterica.....	p. 20
3. Qualche precisazione semantica.....	p. 25
CAPITOLO TERZO: I FRAMMENTI	
1. Il λόγος e la sapienza divina.....	p. 29
2. «Πάντα ῥεῖ» e l'impermanenza dei fenomeni	p. 38
3. Il πόλεμος: la legge suprema dell'esistenza	p. 44
4. «Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ» e il pathos del nascosto.....	p. 46
CONCLUSIONE	p. 4

INTRODUZIONE

L'obiettivo principale di questo elaborato consiste nell'interpretazione della filosofia eraclitea come autentica Metafisica dell'Uno, attraverso l'applicazione, nell'analisi dei frammenti, della nozione di «non dualità». In particolare, tratta di argomenti controversi del dibattito accademico-filosofico, come l'ammissione di una dimensione trascendente, immanifesta, ultrasensibile e sovra-razionale dell'ἀρχή eracliteo, frutto di un'esperienza diretta del divino, sfidando le interpretazioni riduzionistiche che tendono a vedere i loro insegnamenti solo attraverso una lente razionalistica. Se il discorso eracliteo appare ai nostri occhi estremamente paradossale ed ambiguo, esso è tale in quanto frutto di un'esperienza genuinamente spirituale, che, per sua natura, travalica le categorie di pensiero su cui si fonda la conoscenza ordinaria del reale. La contraddittorietà del suo pensiero è il riflesso dell'intuizione di una verità che non può tradursi in espressione finita, sottraendosi alle limitazioni della definizione concettuale. Il divino è per Eraclito assolutamente uno, infinito e trascendente. Ciò significa che esso rimane celato all'uomo nella sua infinita interiorità, in quanto la sua essenza più intima è totalmente inqualificabile ed ineffabile. L'unico strumento adeguato a indicare il mistero della divinità è il paradosso della *coincidentia oppositorum*. La forma antinomica degli insegnamenti eraclitei ha lo scopo di portare la mente umana al suo limite estremo: giungendo ai confini del pensiero, la mente può estinguersi nell'indefinibile verità che trascende ogni definizione. Si tratta, dunque, del sovvertimento delle categorie di pensiero della mente finita, che lavora secondo la logica duale della separatività, fino allo schiudersi di una facoltà sovra-razionale, in grado di raggiungere la realtà non duale, infinita e immanifesta del divino.¹ Si tenterà dunque di mostrare come l'intera filosofia eraclitea consista nel tentativo di superare le limitazioni della conoscenza dualistica, relegata all'apparire del fenomeno, per giungere alla contemplazione dell'essenza spirituale, nascosta nell'infinita trascendenza divina. Negando l'identità delle cose finite con sé stesse, essa afferma un'unità segreta più alta, autenticamente metafisica, che è

¹ Eraclito ci esorta, prima di tutto, a indagare nell'interiorità della nostra anima, cosicché, nella notte – ovvero nella soppressione del mondo fenomenico – l'uomo possa accendere una luce a sé stesso (cfr. Heracl., fr. 22 B 26 DK), identificabile con una capacità intuitiva che non procede per separazione ma per riconoscimento di affinità.

l'unità dei contrari.² Eraclito giunge, in questo modo, da un lato alla negazione della permanenza reale di ciò che è determinato, della sua sussistenza positiva ed autarchica, e, dall'altro lato, all'affermazione dell'identità che sussiste tra i termini di un'opposizione, al fine di varcare la soglia dell'indelimitabile, per raggiungere la «realtà ultima della metafisica» che «è una Suprema Identità in cui si risolve l'opposizione di tutti i contrari, anche dell'essere e del non essere».³ Il legame tra un principio di tal fatta e la molteplicità esperita dai sensi non può essere descritto con le normali categorie di relazione. Dell'infinito, infatti, non si può predicare nulla, tantomeno la categoria della relazione, pena il tradimento della sua stessa natura.⁴ E tuttavia una relazione sussiste, perché, a differenza di Parmenide, Eraclito non nega valore d'essere al divenire molteplice dell'universo. Tale relazione si basa sul fondamento «non duale»⁵ del principio della *coincidentia oppositorum*, la cui conseguenza, sul piano filosofico, consiste nell'oltrepassamento delle stesse nozioni di identità e differenza. Ciò risulta evidente nella confluenza della dottrina del flusso cosmico con quella dell'unicità del λόγος: è solo attraverso la permanenza costante nell'ἐν πάντα che il fenomeno trae la ragion sufficiente della propria esistenza. Ogni determinazione è raccolta nella sintesi totalizzante, priva di limitazioni, del λόγος, nella quale gli opposti non si contrappongono come realtà separate, ma si riconoscono come le due facce complementari di una medesima essenza. Si tratta dunque della concezione di un'unità che non sopprime la molteplicità, ma la ingloba in sé stessa, assicurandone la legittimità ad esistere, in uno stato di assoluta in-divisione. L'unità divina è l'identità suprema di ogni opposizione: in quanto totalmente indivisibile riassume in sé ogni divisione, in quanto assolutamente una, comprende in sé ogni molteplicità. La tesi è composta di tre capitoli. Nel capitolo primo si delinea una rapida

² La negatività del pensiero eracliteo, dunque, non è assoluta, nel senso che non decade nella negazione della verità dell'essere in favore del divenire, ma piuttosto, essa apre le porte ad una dimensione ulteriore al mondo fenomenico osservato dai sensi, ove ogni realtà finita e chiusa in sé stessa scompare per far spazio all'ineffabile e indescrivibile unità divina.

³ A. Coomaraswamy, *La tenebra divina. Saggi di metafisica*, a cura di R. Lipsey e R. Donatoni, Adelphi, Milano, 2017, p. 30.

⁴ Non vi può esser nulla di estraneo con cui l'infinita unità divina entri in contatto, perché se vi fosse qualcosa al di fuori di essa non sarebbe assolutamente una e infinita. Essa, nella sua essenza, è totalmente irrelata, in-qualificata e priva di attributi.

⁵ Si mostrerà che «non duale» è tanto la relazione del principio con le cose molteplici, quanto l'essenza stessa del principio considerato in sé stesso. Il rapporto tra il principio e la molteplicità delle cose non può venir concepito secondo le categorie della relazione finita tra cose finite. Solo il rapporto tra cosa e cosa è duale, perché basato sul presupposto che vi sia una diversità – e dunque una separazione – tra i termini della relazione. Ma il principio non è una cosa tra le cose, ed anzi è ciò che in sé riassume ogni cosa, nell'unità assoluta della sua essenza.

panoramica del contesto biografico, letterario e dossografico dei frammenti dell'Efesio; nello specifico, il paragrafo I fornisce al lettore alcune fondamentali coordinate biografiche, nonché un'analisi della cifra stilistica che caratterizza il *corpus* di frammenti. La scelta di trattare, anche se in breve, la vita di Eraclito è legata ad un'esigenza prettamente filosofica: infatti, lo stesso stile di vita ascetico eletto dall'autore corrisponde, di fatto, al coronamento finale degli insegnamenti espressi tramite la produzione filosofica.⁶ Il paragrafo II, partendo dal presupposto dell'importanza di un lavoro di riappropriazione dell'antica sapienza, riconosce, da un lato, il ruolo delle fonti dossografiche, dall'altro, rileva l'esigenza di distillare il senso più autentico dei frammenti originali, filtrandolo dalle categorie di pensiero che gli sono estrinseche. A partire da queste premesse viene proposto un confronto tra due posizioni ermeneutiche, ovvero la storiografia peripatetica, che interpreta la nascita della filosofia in chiave materialistica e una prospettiva più carsica, che rilegge in chiave simbolica le dottrine dei sapienti antichi, mettendone in luce la valenza metafisica. In particolare, viene operata una ridefinizione di ciò che è «metafisico» e «trascendente», in relazione alla nozione di «non manifestazione». Per quest'ultima posizione, è preso ad esempio l'importante lavoro esegetico di G. Colli, dal quale tuttavia ci si discosterà sul tema del pluralismo eracliteo, rivolgendo la propria attenzione ad una nuova categoria, ovvero quella della «non dualità». Col secondo capitolo si sposta l'attenzione sul tema più ampio della sapienza antica. Riallacciandosi al dibattito sulla definizione dei «Presocratici» come filosofi ilozoisti, nel I paragrafo si tenta di mostrare come l'originaria filosofia della φύσις consistesse nella ricerca di una sapienza totale, incentrata sulla riconduzione all'unicità essenziale del principio infinito, eterno e divino – colto nella contemplazione intellettuale della verità – dell'apparenza molteplice del fenomeno, contingente e transitorio, esperita tramite i sensi. Nel II paragrafo viene messo in luce il legame fondamentale della filosofia arcaica con l'antica sapienza misterica attraverso l'analisi dei culti dionisiaci, orfici ed eleusini. Nello specifico sono trattati i seguenti argomenti: l'escatologia e la soteriologia orfica tramite un approfondimento del mito della passione di Dioniso; il discorso

⁶ La realizzazione effettiva della sapienza, infatti, è ritenuta tale solo quando inabita e pervade l'intero essere di colui che la possiede, trasformandone completamente l'esistenza, da quel punto in poi, votata alla piena adesione alla verità contemplata. Il senso ultimo dell'attività filosofica, ovvero la comprensione della verità, è identificata con la realizzazione interiore dell'uomo; sapere ed essere sono, come insegna l'«αἰδοῖός τε δεινός» Parmenide (Plat., *Theaet.*, 183e) la medesima cosa (cfr. Parmen., fr. 28 B 3 DK): ovvero, il guadagno gnoseologico va di pari passo con l'elevazione del proprio essere.

teologico orfico, con l'analisi del mito dello specchio; i rituali misterici di Eleusi, in particolare l'applicazione rituale del mito del ratto di Kore e l'ἐποπτεία. Successivamente viene presa in considerazione l'importante funzione mantica di Apollo ed il legame della filosofia arcaica con la sfera dell'enigma. Il paragrafo III invece contiene alcune importanti precisazioni semantiche che risultano fondamentali per la comprensione del modo arcaico di interpretare l'uomo e l'universo. Sono presi in considerazione i termini: θεωρία, φύσις, ἀρχή, λόγος e νοῦς. Il terzo capitolo rappresenta il cuore pulsante di questo elaborato. In esso ripercorriamo i frammenti eraclitei con lo scopo di individuare gli snodi fondamentali che contraddistinguono il suo pensiero filosofico. Il paragrafo I si incentra sulla concezione dell'unicità del λόγος, in quanto unità degli opposti che rivela la concatenazione universale – ξῶνός. Nella nozione eraclitea di λόγος viene rintracciata la concezione della sapienza divina come conoscenza ultrasensibile basata sul principio non duale della *coincidentia oppositorum*. Segue la critica eraclitea di empirismo ai falsi filosofi, sfoggianti una vana sapienza, consistente in una mera πολυμαθία, e quella all'ignoranza metafisica dei γίνονται ἄνθρωποι. Nel paragrafo II si analizza la famosa dottrina eraclitea del divenire, mostrando come l'immagine dello scorrere del fiume simboleggi il carattere impermanente dei fenomeni. Viene poi messo in luce il legame tra molteplicità manifesta e unità del principio tramite l'analisi della nozione di παλίντονος αρμονίη. È trattato anche il tema dell'illegittimità del nome univoco, in riferimento al carattere antinomico della sapienza divina. Il paragrafo III individua nel concetto di πόλεμος la legge di manifestazione del fenomeno, elemento imprescindibile per l'ottemperamento della legislazione cosmica di Δίκη. Il paragrafo IV è dedicato al tema del *pathos* del nascosto, a cui è strettamente collegata la rivendicazione di una superiorità dell'interno sull'esterno, portando al riconoscimento del carattere trascendente del principio.

CAPITOLO PRIMO

UNA PANORAMICA SUL CONTESTO BIOGRAFICO, LETTERARIO E DOSSOGRAFICO

1. LA VITA E IL *CORPUS* DEI FRAMMENTI

Nietzsche descrisse così, con una potente immagine che attraversa i millenni, Eraclito di Efeso (535 a.C. – 475 a.C.), autore dei celebri apoftegmi, considerato da sempre uno dei pensatori più ardui a comprendersi.

Il suo occhio fiammeggiante, rivolto all'interno, guarda solo apparentemente, spento e glaciale, verso l'esterno. [...] Non aveva bisogno degli uomini neppure per le sue conoscenze; a lui non importava nulla di tutto ciò che si può domandare agli uomini, e che gli altri sapienti prima di lui si erano preoccupati di domandare. «Ho cercato e indagato me stesso» egli disse, usando una parola con cui si designa la consultazione di un oracolo, quasi che in lui stesso e in nessun altro si fosse veramente realizzato e avverato il principio delfico «conosci te stesso». [...] Ciò che ascoltò da quest'oracolo, peraltro, egli lo considerò come una sapienza immortale, degna di essere eternamente interpretata, nel senso in cui sono immortali i discorsi profetici della sibilla. Ciò doveva bastare sino alla più tarda umanità, la quale certo dovrà farsi interprete come di massime oracolari di ciò che egli, come lo stesso dio delfico, non dichiara né nasconde.¹

Nato da una famiglia di stirpe nobile e aristocratica, le fonti attestano che la sua vita fu estremamente solitaria: dapprima si ritirò nel tempio di Artemide ad Efeso, ove depose il suo libro «avendo avuto cura, secondo quanto dicono alcuni, di usare uno stile oscuro, affinché solamente i capaci si accostassero ad esso e non fosse oggetto di facile spregio da parte del volgo», mentre gli ultimi anni della sua vita li trascorse in eremitaggio tra i monti, cibandosi di sole piante. Per quanto riguarda la sua personalità:

Fu straordinario fin da bambino. Quando era giovane, soleva dire di non sapere nulla; invece, divenuto maturo, diceva di sapere tutto. Non seguì le lezioni di nessuno, ma disse di aver indagato sé stesso, e di aver appreso tutto quanto da sé.²

Austerità ed intransigenza nei confronti delle debolezze umane erano i tratti primari del suo δαίμων. Tali caratteristiche si rispecchiarono nella scelta di vivere secondo un estremo distacco dai beni materiali e nel disprezzo per fama e potere mortali. Gesto emblematico di questa sua repulsione fu l'abdicazione al diritto onorifico di Βασιλεύς,³

¹ F. Nietzsche, *Sul pathos della verità*, vol. III, tomo 2, in G. Colli – M. Montanari (eds.), *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1990, pp. 214-215.

² *Ibid.*

³ Termine che, nell'antica Grecia, designava il re, detentore, tra l'altro, della massima autorità sacerdotale.

che in quanto primogenito gli spettava, in favore del fratello minore. Molti sono gli aneddoti riguardanti il suo carattere sprezzante – dalla celebre lettera di risposta all’invito da parte del re di Persia Dario, in cui affermò: «mentre tutti quelli che vivono sulla terra sono condannati a restare lontani dalla verità a causa della loro miserabile follia, io sono immune dal desiderio e rifuggo ogni privilegio»,⁴ all’esser riuscito a persuadere il tiranno Melancoma⁵ ad abdicare per andare a vivere nei boschi. È probabile che il rifiuto di partecipare alla vita pubblica e la rinuncia al potere politico conferitogli dall’appartenere ad una stirpe regale, da cui potevano trarsi esclusivamente privilegi materiali,⁶ fosse per lui l’atto concreto attraverso cui affermare la superiorità della nobiltà dell’anima, e con ciò anche l’appartenenza a un tipo migliore di aristocrazia, propriamente spirituale, dedita alla vita contemplativa – che è devozione totale alla ricerca della verità divina. L’elevazione del proprio spirito, attuata con la pratica del distacco,⁷ era, per Eraclito, prerogativa di pochi eletti,⁸ da lui definiti «eroi», poiché devoti alla gloria eterna,⁹ opposta alla mediocrità delle soddisfazioni mortali ricercate dal volgo. Eraclito non disprezzava solamente le opinioni comuni ma anche la vana erudizione degli altri filosofi – i quali corrompero la vera sapienza,¹⁰ trasformandola in πολυμαθία;¹¹ infatti, dei pochi frammenti rimasti, una buona parte è diretta contro la mediocrità degli uomini – accusati di «satollarsi come bestiame»¹² e di ricercare la felicità nei piaceri del corpo come «buoi divoratori di legumi»¹³ o di preferire, come gli asini, «il fieno all’oro» –,¹⁴ contro le masse religiose,¹⁵ gli esponenti politici dell’epoca, ma anche contro i poeti e gli pseudofilosofi.¹⁶

⁴ Diog. Laert., *Vite dei filosofi*, cit., pp. 310-311.

⁵ Clem. Al., *Stromata*, I, 65, in Mondolfo – Tarán – Marcovich (eds.), *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, cit., p. 60.

⁶ «Difficile è la lotta contro il desiderio, poiché ciò che esso vuole lo compera a prezzo dell’anima» (Heracl., fr. 22 B 45 DK).

⁷ Si veda G. Colli, *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano, 1988, pp. 25-26: «[...] quel distacco innato del Greco, [cioè] il disdegno per la volgarità, il voler consolidare una segreta intimità [...]. La complessità interiore di chi ha gustato fonti nascoste della vita [...]». Una profonda riflessione sulla scelta di “abbandonare il mondo” in favore dell’unica attività confacente alla dignità dell’uomo, che è la contemplazione, è offerta da Reale: «Intanto, il fatto che il confrontarsi con l’assoluto e con l’intero comporti un distacco dalle cose che gli uomini hanno comunemente in massimo pregio – come per esempio la ricchezza, gli onori, il potere e simili –, e dunque comporti una vita di tipo, per così dire, “ascetico”, lo si comprende agevolmente. In effetti, contemplando l’intero, mutano necessariamente tutte le usuali prospettive, e in quest’ottica globale muta il significato della vita dell’uomo, e una nuova gerarchia di valori si impone» (G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Firenze, 2018, p. 2265).

⁸ «Uno è per me diecimila, se è il migliore» (Heracl., fr. 22 B 49 DK).

⁹ Cfr. Heracl., fr. 22 B 29 DK.

¹⁰ Cfr. Heracl., fr. 22 B 108 DK.

¹¹ Cfr. Heracl., fr. 22 B 40 DK.

¹² Heracl., fr. 22 B 29 DK.

¹³ Heracl., fr. 22 B 4 DK.

¹⁴ Heracl., fr. 22 B 9 DK.

¹⁵ Cfr. Heracl., fr. 22 B 5 DK.

¹⁶ Cfr. Heracl., fr. 22 B 40 DK.

Si trattava, dunque, di una condanna globale al deperimento dell'umanità, che aveva rigettato lo scopo ultimo della sua esistenza, ovvero l'adesione alla verità, comportandosi come «chi dimentica dove conduce la strada».¹⁷ A motivo di ciò non volle tradurre esplicitamente la sua sapienza in scritto, assicurandosi che non venisse contaminata dall'insipienza umana. Proprio per questo scelse uno stile ermetico, laconico e di natura sibillina.¹⁸ Un epigramma riportato da Diogene Laerzio mostra come il libro di Eraclito rappresentasse uno scoglio interpretativo di non poco conto per gli stessi suoi contemporanei:

Non srotolare in fretta intorno al suo asse
[il volume di Eraclito
di Efeso; è certo un cammino difficile
[a percorrerli.
È tenebra e buio fittissimo: ma se un iniziato
ti guida (in esso), risulterà più chiaro
[del sole splendente.¹⁹

La scrittura che richiama i responsi oracolari gli valse l'appellativo di σκοτεινός, ad indicare il modo di esporre le sentenze con discorsi sconnessi e spezzati, che esigevano un profondo sforzo di comprensione da parte del lettore.²⁰ Aristotele sarà uno dei primi a metter in luce l'atteggiamento dogmatico e ambiguo di Eraclito, definendo il suo scritto uno dei più difficili da punteggiare.²¹ L'oscurità dello stile era il mezzo tramite cui accentuare la solennità del messaggio trasmesso, ma allo stesso tempo, fungeva da efficiente stratagemma per allontanare i lettori incompetenti, incapaci di intendere il profondo significato racchiuso. L'elevatezza del contenuto, che richiedeva una vera e propria preparazione iniziatica,²² si rifletteva nella «paradossalità grammaticale», la quale

¹⁷ Heracl., fr. 22 B 71 DK.

¹⁸ Timone descrive Eraclito con quest'immagine emblematica: «In mezzo a loro si levò, schiamazzando come un gallo, Eraclito dispreziatore del volgo, che parla per enigmi» (Diog. Laert., *Vita dei filosofi*, cit., IX 5-6).

¹⁹ Diog. Laert., *Vita dei filosofi*, cit., IX 16.

²⁰ Paragonabile a quello dei “cercatori d'oro” (cfr. Heracl., fr. 22 B 22 DK).

²¹ Aristot., *Rhetor.* III 5, 1407 b 11. Egli rileva il fatto che nella scrittura di Eraclito spesso non è chiaro se una parola, collocata in mezzo all'espressione di due concetti diversi, appartiene al primo o al secondo membro. Come esempio più emblematico riporta l'ἄεί collocato tra l'affermazione della realtà del *logos* e quella della sua incomprendibilità da parte degli uomini nel fr. 22 B 1 DK.

²² Intendo qui “iniziazione” nel suo senso più genuino, ovvero come acquisizione di una sapienza “esoterica” (dal greco ἐσώτερος «interiore»). «Esoterismo», d'altronde, nel suo significato più puro – privo

«allude alla sconvolgente immediatezza di ciò che è lontanissimo dai sensi».²³ La scelta stilistica dell'enigma si riflette su tre piani distinti: dal punto di vista dell'uomo è una trappola per colui che non ha il merito intellettuale di accostarsi;²⁴ dal punto di vista del saggio è l'unica modalità con cui tradurre, senza tradirla, la verità inesprimibile raggiunta tramite la contemplazione noetica;²⁵ dal punto di vista del divino è il riflesso della sua stessa essenza, costitutivamente non-duale,²⁶ e dunque incapace di sopportare le limitazioni del *principium individuationis*.²⁷

2. LA NASCITA DELLA FILOSOFIA: DUE PROSPETTIVE ERMENEUTICHE A CONFRONTO

Il problema circa l'origine della filosofia è anche il problema della sua stessa essenza,²⁸ dal momento che il principio porta in sé, virtualmente e in germe, la possibilità di tutti gli sviluppi ulteriori. Non vi sono dubbi, dunque, sul fatto che l'antica sapienza greca possa, e anzi debba, dirci ancora molto di significativo, in quanto fondamento di tutto il pensiero filosofico occidentale. Sulle basi di questa premessa possiamo riconoscere l'importanza di un lavoro di riappropriazione dell'antica tradizione filosofica, che sia però spogliata «[...] non solo dal modo di pensare di noi uomini d'oggi, ma anche di quel modo di pensare che è stato acquisito già con Platone e Aristotele»²⁹ al fine di ripristinarne le

del riferimento a tutte le correnti pseudo spiritualistiche che hanno preso vita dall'800 in poi – è solo un altro modo per chiamare ciò che è «mistico» (μυστικός indicava l'iniziato agli antichi culti misterici), termine che convoglia in sé tutta una serie di esperienze straordinarie, portatrici di una conoscenza non ricavabile dal pensiero razionale, logico-discorsivo – ed è proprio per questo che si tratta di qualcosa di «segreto» e misterioso, enigmatico appunto – ottenuta tramite la contemplazione dell'Assoluto. Una sapienza di tal fatta richiede, a colui che la ricerca, la consacrazione di una vita intera, abbandonando definitivamente il mondo circostante, per dedicarsi esclusivamente alla contemplazione di ciò che è nascosto e migliore.

²³ G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano, 1977, p. 28.

²⁴ «Eraclito non scrive per comunicare, rendere manifesto qualcosa di celato, per estendere agli altri la sfera della sua conoscenza: al contrario, egli lancia una sfida azzardosa, provocatoria, con i suoi enigmi, destinata a coinvolgere il mondo degli uomini. Tutte le sue parole sono trappole, crittogrammi costruiti apposta per non essere decifrati. La sua non è traboccante espressione di un solitario, ma una spietata dichiarazione di ostilità, la fomentazione a una gara per la sapienza, in cui tutti, di fronte a lui, lo sfidante, saranno soccombenti» (G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, Adelphi, Milano, 1980, pp. 173-174).

²⁵ Sulla caratterizzazione del νοῦς come intuizione sovra-razionale, cfr. *infra*, cap. II, par. 3.

²⁶ Sulla caratterizzazione del pensiero eracliteo come filosofia non duale, cfr. *infra*, cap. I, par. 2.

²⁷ Meglio ancora bisognerebbe dire che è capace al massimo grado di farsi carico della violazione del *principium individuationis*, trasposto, sul piano mentale, nel principio di non contraddizione. «Eraclito aveva risolto positivamente questa tensione tra mondo umano e mondo divino: le sue parole lapidarie avevano manifestato attraverso enigmi la nascosta, indicibile natura divina, avevano richiamato l'uomo alla sua origine esaltante» (Colli, *La sapienza greca*, vol. III, cit., p. 174). Sull'origine della filosofia dall'invasamento divino, cfr. l'etimologia del termine greco ἐνθουσιασμός. Il principio di non contraddizione, su cui si basa il pensiero discorsivo non può varcare il limite dell'opposizione, e dunque rimane relegato alla sola realtà fenomenica, precludendosi la comprensione dell'Assoluto.

²⁸ Come è stato messo in luce dallo stesso Heidegger in *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, p. 373.

²⁹ Reale, *Saggio introduttivo*, in Diels – Kranz, *I frammenti dei presocratici*, cit., p. LVII.

possibilità messe in ombra dall'adozione di prospettive interpretative fuorvianti, che facciano uso di categorie di pensiero posteriori. Inoltre:

Uno studio delle fonti indirette della filosofia presocratica è fondamentale, dato che, nell'estrema frammentarietà delle testimonianze dirette, l'interpretazione complessiva di quel pensiero è ancor oggi legata strettamente all'antica tradizione storiografica.³⁰

Si rende ora necessario, dunque, un rapido, ma serrato, confronto tra due grandi posizioni ermeneutiche: la posizione storiografica canonica, che assume la visione peripatetica,³¹ tesa verso un'interpretazione materialistica dei principi individuati da tali sapienti, ed un'altra, più carsica, che invece rigetta quest'ultima, fondandosi esclusivamente sull'esegesi dei frammenti originali,³² proponendone un'interpretazione simbolica e ricercando in essi qualcosa di più dell'interesse verso l'indagine fisica.³³ Canonicamente, il momento decisivo in cui l'uomo occidentale compì quel passo che lo portò da un prima non filosofico, prerazionale, gnomico ed orale, ad un dopo filosofico e scientifico, razionale, teoreticamente fondato, si situa tra il VII e il VI sec. a.C. nell'antica Grecia. In particolare, con l'indagine di Talete – considerato il capostipite della filosofia e del pensiero occidentale *tout court* – si passò da una *forma mentis* mitologica e religiosa, basata sulla facoltà fantastico-primitiva, ad un atteggiamento nei confronti del reale razionale, analitico e scientifico.³⁴ L'aurora della filosofia, secondo questa stessa

³⁰ Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 37.

³¹ Risalente alla prima storia della filosofia, presente in Aristot., *Metafisica*, A 2, 983a 24 – A 5, 987a 27, incentrata sulla riduzione del pensiero della maggior parte dei presocratici a monismo ilozoistico, fatta eccezione per i pluralisti, dei quali, in ogni caso, è dichiarato il materialismo.

³² Giorgio Colli, uno dei pionieri in ambito contemporaneo di quest'ultima prospettiva ermeneutica, ribadisce a più riprese la necessità di fondare la comprensione del pensiero dei Presocratici unicamente sulla base delle loro stesse parole; tuttavia la sua posizione interpretativa sembra influenzata, dal punto di vista teoretico, non solo, com'è noto, dal suo maestro "spirituale" Nietzsche – anche se, la colonna portante di tutta *La nascita della tragedia* (F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1978) ovvero la contrapposizione tra Dionisio e Apollo, viene rigettata (cfr. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975) – ma anche dal neoplatonismo rinascimentale, il misticismo cristiano e in una certa misura dalle filosofie orientali, in particolare le Upanishad (cfr. L. Boi, *L'aurora inapparente. Upanishad, Bruno e Böhme nella metafisica giovanile di Giorgio Colli*, Orthotes Editrice, Napoli, 2024).

³³ Sul dibattito tra interpretazione naturalistica e non dei cosiddetti «Presocratici», molto è stato discusso negli ultimi anni; in particolare, a partire dall'opera di H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Octagon Books, New York, 1964, è stata messa in luce l'inadeguatezza, dal punto di vista storico-dossografico, dell'interpretazione aristotelica del pensiero dei primi sapienti. Successivamente, dal lavoro di F. Nietzsche e J. Burckhardt, prenderà vita l'opera di rivalutazione dell'intera tradizione storiografica – che parte da Teofrasto, giungendo fino ai giorni nostri – di Colli presente in *La natura ama nascondersi*. Il passaggio, invece, dall'ipotesi naturalistica a quella di "mistica" presocratica avverrà nei tre volumi del grande progetto incompiuto de *La sapienza greca*. La questione sul presunto misticismo è stata ripresa e portata avanti con forza, per quanto riguarda i frammenti dell'Efesio, nel volume in G. Fornari, *Eraclito: la luce dell'Oscurato*, Olschki, Firenze, 2012.

³⁴ Ovverosia, un'indagine basata su principi quali l'evidenza sensibile e la conformità ad assiomi razionali, sulla base dei quali sia possibile fornire una forma sistematica alla conoscenza.

tradizione, fu prettamente materialistica, ovvero rivolta all'osservazione della realtà fisica, e mossa dall'unico interesse di render conto dei fenomeni sensibili. Vi è tuttavia un'altra prospettiva ermeneutica, che individua nei sapienti antichi un'élite intellettuale, detentrica di un'antica sapienza iniziatica, il cui fine supremo consisteva nella divinizzazione della coscienza tramite la contemplazione della Verità. Si trattava di insegnamenti tesi a favorire la penetrazione in stati di coscienza non ordinari, innescando delle facoltà presenti solo in modo latente nell'uomo, fondate su un'intellettualità di tipo sovra-razionale.³⁵ La definizione della sapienza antica come autentica metafisica rappresenta lo snodo centrale dell'opera di rivalutazione del pensiero dei presocratici di Giorgio Colli, unitamente al riconoscimento della centralità di un certo tipo di atteggiamento spirituale, denominato «misticismo»,³⁶ che permea l'intera esperienza sapienziale della Grecia arcaica. La prerogativa di quest'opera consiste nella ridefinizione di concetti quali «metafisico» o «trascendente», per svincolarli dal loro significato secolare. Autenticamente metafisico³⁷ è il problema centrale che muove l'intera analisi

³⁵ Non riducibile, dunque, né al razionalismo – ovvero alle categorie di pensiero che portarono all'emergere della scienza – né al sentimentalismo – come quello delle dottrine della fase tarda dei culti misterici. Si tratta di una facoltà non limitata dai vincoli della ragione finita e distintiva – che presuppone una distanza tra soggetto conoscente ed oggetto di conoscenza – capace di immergersi nella trascendenza divina, che è l'assoluta unità del principio.

³⁶ «Oggi, come ieri, la parola “mistico” ha un brutto suono: si arrossisce o ci si adombra nel ricevere questa designazione. La buona società dei filosofi non ammette tra i suoi membri chi porta tale nome, per una ragione di etichetta, lo proscrive. [...] Eppure, “mistico” significa soltanto “iniziato”, colui che è stato introdotto da altri o da sé stesso in un'esperienza, in una conoscenza che non è quella quotidiana, non è alla portata di tutti. [...] E in genere “mistico” va rivendicato come epiteto onorifico» (G. Colli, *Una parola malfamata*, in *Filosofi sovraumani*, Adelphi, Milano, 2009, p. 14). Dunque: «Mistica, [...] in filosofia, non è né cedimento all'irrazionalismo, né immersione nei marosi dell'aorgico; non è né intimismo, né illusione immaginaria; né psicologismo, né – tanto meno – magismo, o ritualismo; ma esperienza dell'identificazione tra soggetto e oggetto. Inglobamento, anche nelle scienze umane, dell'osservatore nell'osservato per il tramite di una certa osservazione» (R. Di Giuseppe, *La mistica del fuoco in Eraclito l'Oscuro: Nascita della filosofia dallo spirito del sacrificio*, in Fornari (ed.), *Eraclito: La luce dell'Oscuro*, cit., p. 108).

³⁷ Riconosco che l'assegnazione di un valore metafisico alle indagini di tali sapienti può risultare sconveniente, ed è facilmente etichettabile come un uso indebito e anacronistico di termini elaborati successivamente. Tuttavia, va rilevato che lo stesso termine «filosofia» è, in fin dei conti, da catalogare come anacronistico: «È estremamente difficile immaginare [oggi] le condizioni preletterarie del pensiero, valide in una sfera di comunicazione soltanto orale, quelle condizioni appunto che ci hanno indotto a distinguere un'età della sapienza come origine della filosofia. D'altra parte, è lo stesso Platone che ci rende possibile il tentativo di una tale ricostruzione. Senza di lui, che pure è stato l'autore di un rivolgimento così fatale e definitivo, sarebbe assai difficile avvertire il distacco da quell'età dei sapienti e attribuire al pensiero arcaico dei Greci un'importanza maggiore di quella di una balbettante anticipazione. I moderni si sono di solito accontentati di quest'ultima prospettiva, nonostante la significativa e limpida indicazione di Platone, quando chiama la propria letteratura «filosofia», contrapponendola alla precedente «*sophia*». Su questo punto non ci sono dubbi: a più riprese Platone designa l'epoca di Eraclito, di Parmenide, di Empedocle come l'età dei «sapienti», di fronte a cui egli presenta sé stesso soltanto come un filosofo, cioè come un «amante della sapienza», uno cioè che la sapienza non la possiede» (Colli, *La nascita della filosofia*, cit., pp. 110-111). «[La filosofia] sorge come un fenomeno di decadenza, in quanto “l'amore della sapienza” sta più in basso della “sapienza”. Amore della sapienza non significava infatti, per Platone, aspirazione a qualcosa di mai raggiunto, bensì tendenza a recuperare quello che già era stato realizzato e vissuto» (Ivi, pp. 13-14). Ritornando al termine «metafisica», esso viene qui usato nel suo significato più ampio, scervo

del mondo attuata dai Presocratici, ovvero il peculiare rapporto tra la molteplicità finita attestata dai sensi e l'unità infinita del principio, declinato poi nel problema del rapporto asimmetrico tra l'universo mondano e quello divino.³⁸ Si usa qui il termine «metafisico» per mancanza di appellativi più adeguati a designare quell'indagine rivolta non tanto al mondo fenomenico, quanto piuttosto ai principi di ordine superiore, e finalizzata a dirigere la coscienza umana verso l'esperienza contemplativa della verità.³⁹ Tale esperienza non può ridursi alla sola astrazione logica-formale dei principi del reale ma, anzi, va intesa come la realizzazione integrale – in cui l'aspetto conoscitivo va di pari passo con quello ontologico – delle possibilità intellettuali dell'uomo, che riconosce in sé quel λόγος eterno secondo cui «tutte le cose avvengono».⁴⁰ Fu a motivo di ciò che Eraclito sostenne di aver indagato prima di tutto in sé stesso,⁴¹ nella propria essenza più intima, ove si produce l'estinzione della mente finita e individuale nell'infinità della verità.⁴² L'ἀρχή non solo è descritto come avente gli attributi dell'infinità e dell'unicità,⁴³ ma viene detto anche segreto, nascosto, separato.⁴⁴ È proprio per la sua ineffabilità e separatezza

da ogni riferimento ai grandi sistemi speculativi – primi fra tutti quelli di Platone e Aristotele – che hanno segnato definitivamente la nostra concezione di ciò che può essere definito «metafisico» ed usato per indicare quell'indagine filosofica che tocca i gradi più elevati della conoscenza, ovvero ciò che ha per oggetto la realtà divina.

³⁸ Tale asimmetria, che è poi il riflesso della distanza incommensurabile tra la finitudine delle cose e l'infinità del loro principio, porta il sapiente a considerare la propria tensione verso il divino, come qualcosa di assolutamente paradossale. Non vi può essere relazione alcuna, infatti, tra finito ed infinito perché non vi è nessuna misura comune – l'infinito non può intrattenere una relazione con qualcosa di esterno e diverso da sé, altrimenti non sarebbe più tale. L'esperienza contemplativa della verità non è riducibile alle logiche della mente finita, razionale, dominata dai vincoli del *principium individuationis*, perché intercetta una dimensione totalmente altra, trascendente e non-qualificata.

³⁹ Un'obiezione più che fondata è quella che evidenzia l'origine editoriale del termine, legata alla catalogazione dei libri aristotelici attuata da Andronico di Rodi nel I sec. a.C.; tuttavia il termine è entrato nel linguaggio filosofico per indicare un tipo di indagine filosofica molto specifica, ovvero quella rivolta alla realtà immutabile, eterna e infinita del principio di tutto ciò che è. In questa sede non è necessaria un'analisi della storia del concetto, che nel susseguirsi dei vari movimenti filosofici ha assunto varie sfaccettature, mettendo in luce pregi e difetti di una posizione di questo tipo nei confronti del reale. Ci basta qui chiarire come il termine sia usato in uno specifico modo, scevro dal riferimento ai grandi sistemi metafisici di Platone e Aristotele, e dunque libero dai vincoli del bimondismo platonico – guadagno della seconda navigazione – e dalla particolare concezione aristotelica di metafisica come scienza della sostanza.

⁴⁰ Heracl., fr. 22 B 1 DK.

⁴¹ Cfr. Heracl., fr. 22 B 101 DK. La chiave del processo conoscitivo in questione è il riconoscimento dell'unità dell'anima, la quale, distaccatasi dai sensi e superato il principio di individuazione – ovvero ciò che la separa in sé stessa, come io-soggetto di fronte all'oggetto-mondo – scopre in sé l'essenza ultima del cosmo, tanto da definirsi πλέρον (Parmen., fr. 28 B 16, 4 DK), ovvero ricolma del Tutto (cfr. Colli, *Filosofi sovraumani*, cit., pp. 64-65). «L'indagine della propria interiorità era uno slancio verso l'infinito, un rinnegare tutte le limitazioni [...], un allargamento senza fine della propria anima, sino a che questa avesse accolto in sé tutto quanto il mondo» (*Ivi*, p. 106). L'anima diventa così raccolta in sé stessa, αὐτὴ καθ' αὐτήν, pura interiorità che, superata ogni limitazione e unita all'essenza di tutte le cose, conosce l'Assoluto e coincide con esso. Ecco perché: «I confini dell'anima non li potrai mai raggiungere, per quanto tu proceda fino in fondo nel percorrere le sue strade: così profonda è la ragione (*logos*)» (Heracl., fr. 22 B 45 DK).

⁴² In questo senso va letto il celebre passo di Parmenide: «... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι» (Parmen., fr. 28 B 3 DK).

⁴³ Anassimandro, nel fr. 12 B 1 DK, lo definisce ἀπείρων; Parmenide invece, nel fr. 28 B 8 DK, ἀτέλεστον.

⁴⁴ Cfr. Heracl., fr. 22 B 108 DK.

che è lecito parlare dell'individuazione di una dimensione trascendente ancor prima della produzione platonica. Non è casuale, infatti, che si possa riscontrare nei frammenti dei Presocratici un riferimento, quasi costante, al concetto di invisibile,⁴⁵ o ancor meglio all'idea che l'apparenza visibile sia solo il riflesso di una realtà più profonda che non può apparire agli occhi sensibili.

Le cose che si vedono sono l'aspetto visibile di quelle che non si vedono.⁴⁶

L'idea che le cose visibili nascondano in sé un'essenza metafisica segreta, celata agli occhi sensibili, rimanda ad un concetto molto particolare, ben poco considerato nelle trattazioni del pensiero dei sapienti antichi, e in generale in tutto il pensiero filosofico occidentale, che è quello di «non manifestazione».⁴⁷ Vi è qualcosa nella realtà che si sottrae all'apparire del fenomeno, perché superiore, data la sua natura infinita e ineffabile, inqualificabile e non oggettivabile, alle leggi distintive della manifestazione; ed è proprio in questa dimensione ulteriore del reale che risiede l'essenza autentica delle cose, la loro ragion d'essere. Lo scarto tra ciò che è infinito e assolutamente unico e la molteplicità dei fenomeni, determinati secondo la propria contingenza e transitorietà ci permette di parlare, senza mezzi termini, di una sfera trascendente riconosciuta dai sapienti antichi. Lo storicismo peripatetico, invece, si fonda su due postulati: da un lato la convinzione che i filosofi arcaici fossero dei fisici ilozoisti, e dunque che gli ἀρχαί da loro individuati non potessero essere altro se non elementi materiali della realtà; dall'altro lato Aristotele basa tutta la sua ricostruzione della storia della filosofia sull'idea che i pensatori a lui anteriori fossero vittima della loro stessa ingenuità, riflessa nella primitività del loro pensiero. Il perno fondamentale della ricostruzione della storia della filosofia di Aristotele è un ideale “evoluzionista” di progresso filosofico, che vede necessariamente nei predecessori gli esponenti di dottrine infantili, rudimentali, non espresse adeguatamente, elaborato a partire «dal desiderio di stabilire dei raffronti che rilevino il distacco tra sé e gli altri».⁴⁸ Il tentativo però di individuare un principio fisico come causa materiale – o sostrato – delle cose nelle dottrine dei predecessori, e la volontà di dimostrare, attraverso

⁴⁵ L'ασώματος di Anassimene, nel fr. 13 B 3 DK, ma anche il βαθύν λόγον del fr. eracliteo 22 B 44 DK e l'ἄρμονιή αφανής del fr. 22 B 54 DK, sono solo alcuni esempi.

⁴⁶ Anaxag., fr. 59 B 21a DK.

⁴⁷ Si tratta di quella dimensione informale, che non è suscettibile di rappresentazione sensibile, né può esser pensata da una mente finita come quella individuale, e dunque non può mostrarsi alle facoltà immaginative, razionali o emotive dell'uomo. Tale dimensione è immanifesta perché, essendo sempre uguale a sé stessa, assolutamente indivisibile e infinita, rimane inesprimibile, non-qualificabile, non suscettibile di apparire e manifestarsi nell'esistenza differenziata, ove ogni cosa è sé stessa, nella diversità da tutte le altre.

⁴⁸ Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 108.

l'analisi delle dottrine dei filosofi anteriori, la validità della propria dottrina delle quattro cause, non permise ad Aristotele di cogliere l'essenza metafisica della sapienza antica. Alla prospettiva "evoluzionistica"⁴⁹ si oppone diametralmente la posizione interpretativa di Colli, il quale dimostra di non aver altro scopo se non quello di metter in luce l'elevatezza spirituale dei sapienti antichi, gravata tutt'oggi da un graduale misconoscimento da parte dei propri eredi filosofici, a causa di un processo esogeno che la vedrà ridotta in termini razionali, perdendo così il suo vero valore e la sua autentica vena metafisica.⁵⁰

Il declino del mondo antico non è precipitoso, e Socrate contribuisce a ritardarlo; molte forze vitali resistono. Platone ferma per un attimo la ruota dell'*ananke*, è l'uomo che da solo dà vita ad un crepuscolo splendido. Nelle tenebre che seguono Aristotele salva inconsapevolmente qualche frammento di verità. Poi logica ed etica, cosmopolitismo ed erudizione. Il mondo cambia profondamente, ma vibra ancora una nascosta continuità con quel passato, che d'un tratto prende forma nel *nous* plotinico. Uno squarcio soltanto di vita presocratica basta a chiudere degnamente la greicità.⁵¹

Visti esclusivamente come timidi precursori, essi perdevano completamente l'originalità del loro insegnamento.

Il pregiudizio è però così radicato che quell'estraneità viene considerata come una deplorabile mancanza, mentre l'elemento peculiare, al contrario, come una mentalità immatura, i cui errori devono trovare la loro spiegazione nella storia dell'intelletto umano.⁵²

Per quanto riguarda il nostro oggetto di ricerca, ovvero i frammenti eraclitei, sarà necessario prendere le distanze dall'interpretazione di Colli, il quale finirà, ne *La natura ama nascondersi*, per pendere verso il polo del pluralismo. Si tenterà, dunque, di mostrare l'anteriorità del pensiero di Eraclito alle classificazioni filosofiche tradizionali di monismo e pluralismo tramite l'applicazione di una nuova categoria, quella della «non

⁴⁹ Voglio qui riportare ciò che W. Otto scrisse a proposito della storia delle religioni mitiche, ma che mi pare adeguato a spiegare allo stesso modo ciò che avvenne per quanto riguarda la storia della filosofia antica, e più precisamente quell'arco di storia della filosofia di cui si sa ancora relativamente poco – da un lato per la frammentarietà delle fonti che ci sono giunte, dall'altro per le distorsioni operate nel corso del progresso storico-filosofico – rappresentato dai filosofi presocratici: «Al posto di un'autentica ricerca religiosa subentrò allora una teoria riguardante i livelli della capacità di pensiero dell'uomo e il loro sviluppo nel corso dei millenni. Fu dato per scontato il presupposto che quegli inizi dovessero essere pensati come i più rozzi possibili» (W. F. Otto, *Teofania. Lo spirito della religione greca antica*, Adelphi, Milano, 2021, p. 25).

⁵⁰ Cfr. Colli, *Filosofi sovraumani*, in particolare sul tema della decadenza platonica e del passaggio da un'intellettualità pura ad il razionalismo – dall'idea-essenza all'idea-concetto.

⁵¹ Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 23.

⁵² Otto, *Teofania. Lo spirito della religione greca antica*, cit., p. 14.

dualità». Dottrine quali l'unità per tensioni opposte e l'identità dei contrari si riferiscono a un particolare tipo di concezione metafisica che tende al superamento di ogni dualità, verso il principio ineffabile del reale. La verità, l'essenza delle cose, si situa oltre le definizioni logico-formali perché è anteriore ad ogni qualificazione, ad ogni processo distintivo, anteriore allo stesso principio di non contraddizione.⁵³ Proprio in quanto assolutamente non duale, il principio della realtà può, senza cadere in contraddizione, dirsi separato ed allo stesso tempo onnipervadente la molteplicità dei fenomeni, trascendente ed immanente sotto il medesimo riguardo: è Uno ma si è fatto molti, e dalla scissione nei molti torna ad esser assolutamente Uno.

⁵³ Proprio su questo si potrebbe azzardare un punto di congiunzione con la filosofia parmenidea, la quale, nel suo apice, non fa altro che portare alle estreme conseguenze il principio di non contraddizione, per mettere in luce il carattere inoggettivabile dell'essere, mostrando il limite intrinseco alla mente finita, che per pensare la realtà è costretta a mischiare l'essere col non essere, culminando, di fatto, in un apofatismo – in quanto non si può dire null'altro che l'essere, ma, allo stesso tempo, nulla dice mai l'essere, perché ad esso non si può attribuire alcunché di determinato – facendosi pioniere della via negativa nel pensiero filosofico occidentale.

CAPITOLO SECONDO

LA SAPIENZA ANTICA

1. SUI COSIDDETTI «PRESOCRATICI», OVVERO I FILOSOFI NATURALISTI

Con il termine «presocratici» viene tradizionalmente indicato un gruppo non omogeneo – sia dal punto di vista dottrinale che cronologico – di pensatori, la cui indagine si rivolse al solo ambito ontologico e cosmologico, senza toccare, dal punto di vista speculativo e teoretico, i problemi di carattere antropologico ed etico della vita dell'uomo. Tale designazione segna il discrimine, da un lato, tra l'epoca epica esiodea ed omerica – caratterizzata da una morale gnomica ed una cosmogonia fantastico-religiosa, trasmesse in forma orale – e la nascita di un nuovo atteggiamento, prettamente filosofico, teso alla ricerca dei principi della realtà; dall'altro lato, invece, il confine è segnato dall'insorgere di un interesse filosofico per la coscienza umana, non più inglobato in uno studio più generale della φύσις, in grado di generare una prima filosofia morale.¹ La mancanza di omogeneità e di delimitazioni ben definite – sia dal punto di vista teoretico che storico – hanno spesso fatto sorgere dei dubbi sulla validità dell'appellativo, e tuttavia il peso di tale classificazione ha inficiato parecchio nella reputazione di tali pensatori, in particolare nell'attribuzione di un carattere infantile, rudimentale ed ingenuo alle loro dottrine, ancora considerate non abbastanza mature da ritenersi complete. Inoltre, come è stato mostrato sopra, l'appellativo è connesso all'attribuzione di materialismo della tradizione dossografica, tanto che è diventata canonica l'individuazione della scoperta di una realtà spirituale sovra-sensibile con la «seconda navigazione», compiuta da Platone nel *Fedone*.² Per quanto sia indubbio che il problema filosofico centrale trattato durante questo periodo sia la riconduzione della molteplicità dei fenomeni all'unità del principio, ritrovato nell'ambito della φύσις, va tuttavia rilevato

[...] come non sia possibile intendere l'originaria *physiologia* in termini della medievale e successiva filosofia della Natura, in cui la Natura è solo una parte di ciò che è, oppure della fisica moderna, in cui la *physis* è perlopiù ridotta a una Natura materiale, inerte e passiva, concetto/oggetto di un logos umano, ordinario e

¹ Il tentativo di avvalorare l'attribuzione di tale etichetta non solo in senso cronologico – in quanto, da questo punto di vista, è evidentemente riduttiva – ma soprattutto in senso meta cronologico e teoretico, è stata portata avanti, tra gli altri, dallo stesso Reale, il quale sostiene che i presocratici furono «[...] i fondatori della filosofia della natura, ma non della filosofia morale, per l'insufficienza dei fondamenti che la filosofia naturale aveva in tale ambito» (Reale, *Saggio introduttivo*, in Diels-Kranz, *I frammenti dei Presocratici*, cit., p. XXXIV).

² Cfr. G. Reale, *Saggio introduttivo: Temi di fondo, struttura e significato del Fedone*, in Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2019, pp. 43-45.

matematico. Diversa è la sua percezione arcaica: originariamente una divinità e principio attivo, potenza vitale generatrice di tutti gli enti, la *physis* abbraccia ogni cosa, al di qua dei moderni dualismi uomo/Natura, spirito/Natura [...].³

Ne deriva che l'originaria filosofia della natura rappresenta non una mera fisica cosmologica – ovvero un'indagine condotta a partire dalle evidenze dell'esperienza sensibile – ma, anzi, una sapienza totale, ed in questo senso faceva rientrare sotto la sua cupola l'intero dell'essere e del reale, dal piano umano a quello divino, dall'ontologico all'antropologico.

Piuttosto l'originaria *physiologia* è un *logos* della *physis* nel senso di un genitivo soggettivo, è la manifestazione di un sapere non soggettivistico, non umano, considerato come la stessa rivelazione divina che si fa parola nell'uomo.⁴

Per quanto riguarda invece il valore simbolico della cosmologia e fisiologia dei sapienti antichi, si può dire che:

Giunti a questa nuova fase in cui [i sapienti antichi] sentono di doversi espandere dall'interiorità nel mondo, di dover creare, essi trovano la loro via di espressione nel rivolgersi all'universo e nel dire la loro verità non parlando in modo immediato delle loro intuizioni, ma servendosi di simboli cosmici che tutti hanno davanti agli occhi, e dando origine alla scienza della natura ed alla razionalità.⁵

Gli elementi del cosmo vennero elevati a simboli del principio, così da rendere possibile il raggiungimento di una verità superiore, sovra-razionale, attraverso la trasfigurazione di un'intuizione sensibile in un'intuizione intellettuale immediata.

2. ORFISMO E SAPIENZA MISTERICA

Rispetto all'antico *ethos* omerico ed esiodeo, basato sulla celebrazione dell'azione eroica,⁶ il movimento dionisiaco rappresenta il manifestarsi di un nuovo sentimento verso l'ἀνθρώπινη φύσις, fatto di angoscia per la propria condizione mortale.

«Nel VI secolo interviene un fattore nuovo a trasformare in modo decisivo la vita spirituale della Grecia, cioè il cosiddetto dionisiaco. [...] con un termine più filosofico si può chiamare misticismo questo movimento; mentre sino a qui l'uomo

³ E. Giannetto, *Herakleitos, un fisico delle origini*, in Fornari (ed.), *Eraclito: La luce dell'oscuro*, cit., p. 127.

⁴ *Ivi*, p. 128.

⁵ Colli, *Filosofi sovraumani*, cit., p. 31.

⁶ Mentre la religione olimpica si proponeva di mantenere l'equilibrio tra sfera umana e sfera divina, in quanto entrambe le categorie d'essere godevano di pari dignità – tanto che spesso gli dèi sono descritti da Omero come invidiosi degli uomini (*Il.*, XXIV, 527-533) – nella religione mistica veniva percepito il peso della condizione mortale, tanto da desiderare un suo superamento.

aveva guardato il mondo e in questo aveva inserito come parte sé stesso, ora si stacca da tutto, si volge alla propria interiorità, e ricercando in sé stesso vi trova il mondo e la divinità».⁷

Con il misticismo dionisiaco sorge la consapevolezza dell'immane differenza tra l'impotenza e la futilità della vita umana rispetto all'immortalità e l'imperscrutabilità della volontà divinità, garante di una giustizia cosmica che impedisce all'uomo di elevarsi al di sopra del proprio stato, pena il peccato di ὕβρις.⁸ A questa generale visione pessimistica della condizione umana, seguì la nascita di un nuovo schema culturale, che spinse l'uomo a staccarsi dalle πάθει umane, dal *fatum* di dolore percepito come intrinseco alla propria condizione: il greco si stacca dal mondo, lo abbandona definitivamente, per entrare in sé stesso, scoprendovi «[...] un "io" occulto di origine divina»,⁹ separabile dal corpo mortale. La nuova corrente religiosa che predicava la divinità dell'anima e la necessità di una sua purificazione dal miasma del corpo terreno è denominato «Orfismo».¹⁰ Il dualismo antropologico – basato sull'idea di una caduta dell'anima, dalla sua originaria sede tra la stirpe degli dèi, nel corpo terreno – si propose prima di tutto come risposta escatologica al problema dell'esistenza del dolore e della fragilità umana,¹¹ con lo scopo di indicare all'uomo una via di purificazione dell'anima dall'originaria colpa commessa, che gli permettesse di liberarsi dalle catene del corpo per riconquistare la sua essenza divina. In quanto via soteriologica, tesa alla riconquista dell'immortalità perduta,

⁷ *Ivi*, pp. 25-26.

⁸ La stessa trasformazione culturale è descritta da E. R. Dodds in *I Greci e l'irrazionale*, Rizzoli, Milano, 2023, come il passaggio dalla civiltà di vergogna a quella di colpa; quest'ultimo momento viene definito da Dodds come l'emergere di una psicologia puritana, basata sui concetti di espiazione dei peccati e di redenzione tramite la κάθαρσις, ovvero rituali di decontaminazione dal fango del corpo.

⁹ *Ivi*, p. 187.

¹⁰ Per quanto riguarda l'Orfismo antico, possiamo datarlo probabilmente intorno al VIII e VI secolo, e sappiamo che consisteva principalmente in una tradizione orale. Successivamente, alla fine del VI secolo si svilupperà una vera letteratura religiosa, in forma poetica, sotto pseudonimo del mitico Orfeo, ma che non è riducibile alla mano di un solo autore, di cui oggi possediamo solo alcuni frammenti, contenuti nella ormai canonica opera di O. Kern, *Orfici*, (ed.) E. Verzura, Bompiani, Milano, 2011, uniti all'importantissimo materiale archeologico rappresentato dalle laminette auree. Tuttavia, tralasciando l'orfismo come produzione poetica, il termine rimane del tutto fuorviante, non indicando in nessun modo un vero e proprio sistema religioso a sé stante; infatti, l'esistenza di comunità religiose orfiche non è stata accertata se non a partire dalla seconda metà del V sec., epoca a cui corrispose una decadenza dottrinale. Ciò che va rilevato come fondamentale nella determinazione di questa religione "mistica", opposta a quella "olimpica", è il nesso imprescindibile che lega l'orfismo ai vari culti misterici dell'antica Grecia, primi fra tutti i Misteri Eleusini: «Quando le fonti parlano di riti orfici, intendono riferirsi alle parti di rituali misterici in cui si presentava la poesia orfica» (Colli, *La sapienza greca*, vol. I, cit., p. 36).

¹¹ Si pensi alla dottrina orfica del peccato originario e dell'origine degli uomini, presente nel mito dello παραγωγός di Dioniso. «Il mito dei Titani spiegava in modo soddisfacente ai puritani greci perché si sentissero contemporaneamente dèi e criminali; il senso "apollineo" del distacco dal divino, e quello "dionisiaco" di identificazione con la divinità, erano ambedue spiegati e ambedue giustificati» (Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 205). Il mito allude al conflitto straziante intrinseco all'uomo, il quale sa di appartenere a questo mondo epperò prova una costante nostalgia verso un'altra casa, non terrena.

l'orfismo stabiliva una ferrea disciplina spirituale ed un ideale di vita pio, l'ορφικός βίος,¹² basato sulla mortificazione della carne e il distacco dalla dimensione mondana della vita. Tuttavia, al di là della questione antropologica ed escatologica – centrate sulla divinizzazione dell'anima e la spiegazione della sofferenza umana come fio delle antiche ingiustizie titaniche – la dottrina orfica offriva una vera e propria teologia. Principio di tutto sono Χάος, «immenso Vuoto dell'Origine che si spalanca»,¹³ Νύξ, la notte primordiale, Ἐρεβος e Τάρταρος. Tale tetraide rappresenta «una *Physis* senza luce, che allude ad una originazione dall'interiorità buia, ascosa, dell'immediatezza»,¹⁴ generante l'Uovo cosmico, «simbolo della potenzialità infinita della Natura originaria»¹⁵ nel suo stato extra rappresentativo, non manifesto;¹⁶ infine, l'ultima figura centrale è Φάνης, il mondo come manifestazione del dio, detto anche πρωτόγονος, il «primo nato», assimilato a Zeus e Pan e rappresentante l'έν πάντα che pervade ogni cosa, rigenerandola.¹⁷ Il discorso orfico sul divino presentava una vera e propria metafisica, basata sull'esposizione del processo di generazione dell'essere come frattura dell'unità originaria nella molteplicità fenomenica. Tale processo prende avvio dalla generazione della realtà a partire da un principio non manifesto ed ingenerato, dal quale scaturisce l'essere nella sua natura non manifesta, e da questo la prima dualità¹⁸ da cui è prodotta la manifestazione. Il processo di manifestazione dell'essere dal suo principio immanifesto è un cammino che può esser percorso anche a ritroso, come riassorbimento della

¹² Prescriveva un tipo di άσκησις psicofisica e spirituale incentrata sul concetto di purezza dell'anima, tesa al rigore morale ma anche all' αποχή τὸν ἔμψυχον.

¹³ A. Tonelli, *Eleusis e Orfismo. I misteri e la tradizione iniziatica greca*, Feltrinelli, Milano, 2015, p. 278.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Con «non manifestazione» si intende quella dimensione sovra-fenomenica, ineffabile e infinita, che è nascosta al di là dell'apparenza. Definiamo «manifestazione» il fenomeno, ciò che appare, che si svolge nell'esistenza particolare, fisica o psichica che sia, finita e duale – in quanto presuppone, per la propria determinazione, qualcosa di opposto a sé, per trarre, da questa stessa opposizione, il senso del proprio essere – condizionata e transitoria. Anche il contenuto della razionalità, ovvero il pensiero discorsivo, è fenomeno, in quanto appare alla ragione ed è determinato secondo il principio di non-contraddizione: una cosa è sé stessa in quanto non è tutto ciò che la circonda, allo stesso modo una cosa è pensabile solo se ha un'essenza determinata e finita, ovvero è sé stessa e non è il proprio opposto. Quindi, per contro, la «non manifestazione» è ciò che si sottrae a qualunque tipo di determinazione, persino quella del pensiero, e, non potendo avere nulla che le si opponga – perché infinita – è ciò che propriamente può esser detto l'Uno assoluto. Tale dimensione, presa nella sua interiorità, nel suo essere in sé e per sé, in quanto sfera totalmente ineffabile e inesprimibile – e dunque non suscettibile di nessuna definizione e qualificazione – è tenebra e buio fittissimo per la ragione che tenta di addentrarvi. In questo senso essa è nascosta, occultata dal velo della realtà finita. Lo scioglimento dell'enigma, rappresentazione dialettica della dualità cosmica, rappresenta proprio la capacità sovra-razionale di cogliere l'Unità che riassorbe in sé ogni opposizione, che va oltre lo stesso binomio relativo di uno-molti.

¹⁷ «Principio, fine e mezzo di tutte le cose che sono», come è detto nell'Inno a Zeus (*Orph.*, fr. 1 B 6 DK, Kern 21-21 a).

¹⁸ Lo stesso dualismo originario è riconosciuto da Anassimandro, nel fr. 12 B 1 DK, consistente nella distinzione tra identità e alterità.

molteplicità nell'infinito: dalla realtà fenomenica – Dioniso che si è infranto nella molteplicità¹⁹ – attraverso la contemplazione della verità divina e la dissoluzione del *principium individuationis* – al di là dell'immagine nello specchio –, si giunge alla riunificazione con l'Assoluto. La poesia orfica fungeva da rituale preparatorio all'interno delle cerimonie iniziatiche di Eleusi,²⁰ in particolare i miti orfici dello specchio e della passione di Dioniso.

Dioniso si collega alla conoscenza in quanto divinità eleusina: l'iniziazione ai misteri di Eleusi difatti culminava in una «epopteia», in una visione mistica di beatitudine e purificazione.²¹

I Misteri Eleusini si dividevano in Piccoli e Grandi Μυστήρια: i primi consistevano nelle purificazioni e nella partecipazione ai drammi sacri legati al mito catabatico-anabatico di Demetra e Kore,²² mentre i secondi erano costituiti dall'ἐποπτεία,²³ la visione estatica del divino attraverso cui l'iniziato guadagnava la beata immortalità, riscoprendo in sé stesso l'essenza dionisiaca purificata dall'antica τιτανική φύσις. La contemplazione epoptica

[...] consisteva anzitutto in un «vedere» (ὄπωπεν, nell'inno [omerico a Demetra]; δερχθέντες, in Sofocle; ἰδών, in Pindaro) che è poi un «sapere» (οἶδε, in Pindaro). Questo «sapere» non è un conoscere scientifico, ma un «sapere» sapienziale, una esperienza sacrale, che si fa assistendo ai misteri [...].²⁴

Il tipo di sapienza prodotta attraverso la partecipazione ai riti iniziatici, infatti, era incentrata sull'importanza del “mistero”, ovvero sulla conoscenza di ciò che è segreto, nascosto, enigmatico, non solo per l'imposizione del silenzio e della segretezza con i non

¹⁹ Uno dei miti orfici più celebri su Dioniso narra di uno specchio donatogli da Efesto; il dio, guardandovi dentro e contemplando la propria immagine, vi scorse il mondo. Traducendo metafisicamente il significato del mito potremmo sostenere che la contemplazione del divino permette di cogliere l'unità nascosta, l'ἐν πάντα, da cui sgorga la pluralità del visibile. La molteplicità dei fenomeni non è che l'apparenza dell'Uno-dio, il suo infrangersi nel Tutto, senza mai dispendere la propria interiorità nascosta. «Guardandosi allo specchio Dioniso, anziché sé stesso, vi vede riflesso il mondo. Dunque, questo mondo, gli uomini e le cose di questo mondo, non hanno una realtà in sé, sono soltanto una visione del dio. Solo Dioniso esiste, in lui tutto si annulla: per vivere l'uomo deve ritornare in lui, immergersi nel divino passato» (Colli, *La nascita della filosofia*, cit., pp. 34-35).

²⁰ «L'uso rituale della poesia orfica è questo – preparare l'estasi misterica attraverso rappresentazioni sacre [...]. L'esperienza indicibile dei misteri, in quanto non può esprimersi direttamente, trova nella poesia di Orfeo un'espressione sostitutiva, compensativa» (Colli, *La sapienza greca*, vol. I, cit., pp. 37-38).

²¹ Colli, *La nascita della filosofia*, cit., p. 17.

²² Il mito del ratto di Kore-Persefone figlia di Demetra, da parte del dio degli Inferi, Hades, simboleggiava la morte e rinascita iniziatica: Hades, il dio dell'oltretomba, altro non è se non Dioniso stesso (cfr. Heracl. 22 B 15 DK), e questo perché la morte della coscienza finita comporta una rinascita nella coscienza divina.

²³ Definita da Colli come «evento interiore sconvolgente, l'allucinazione liberatrice dei misteri, la grande conquista mistica dell'uomo greco arcaico» (Colli, *La nascita della filosofia*, cit., p. 32).

²⁴ U. Bianchi, *La religione greca*, UTET, Torino, 1975, pp. 216-217.

iniziati, ma in quanto la sapienza prodotta valicava gli schemi dell'esperienza quotidiana e del pensiero logico-discorsivo. L'enigmaticità e la segretezza di tale conoscenza rimandano proprio all'impossibilità razionale della mente comune di cogliere ciò che veniva conosciuto nell' *ἐποπτεία*, ovvero l'interiorità del divino che non si lascia osservare se non da colui che si è reso tutt'uno con la sua essenza.²⁵ Tuttavia, non è a Dioniso che va attribuito il dominio della sapienza:

L'estasi misterica, in quanto si raggiunge attraverso un completo spogliarsi dalle condizioni dell'individuo, in quanto, cioè in essa il soggetto conoscente non si distingue dall'oggetto conosciuto, si deve considerare come il presupposto della conoscenza, anziché conoscenza essa stessa. Per contro la conoscenza e la sapienza si manifestano attraverso la parola, ed è a Delfi che viene pronunciata la parola divina, è Apollo che parla attraverso la sacerdotessa, certo non Dioniso.²⁶

Dioniso rappresenta l'indicibile e nascosta φύσις, l'arteria pulsante della vita del Tutto, simbolo dell'ebbrezza dell'estasi, della rottura dell'individualità e il conseguente riassorbimento nella pienezza dello stato originario dell'essere, anteriore a ogni differenziazione; Apollo, invece, è il dio ambiguo ed obliquo, che agisce da lontano, simbolo del distacco della divinità, «allusione alla frattura metafisica» che «manifesta l'eterogeneità tra la sapienza divina e la sua espressione in parole».²⁷ Dioniso è la rottura estatica delle barriere dell'individuazione, è l'identificazione col divino, ma la sapienza che da lui proviene non è qualcosa che riguardi l'umano. Apollo invece comunica la sua sapienza tramite la divinazione, e il suo comunicare è una sfida lanciata all'uomo: la verità divina, manifestandosi in parole, diventa enigma,²⁸ mistero; tutta la portata di ambiguità e l'oscurità del responso oracolare dimostra «la sua provenienza da un mondo sconosciuto»,²⁹ totalmente altro, anteriore alle categorie della razionalità. Con queste parole Empedocle descrisse il dio che scaglia le sue frecce:

Non sovrasta per testa d'uomo sulle membra,
non piedi, non ginocchia agili, né testicoli villosi,

²⁵ «L'indicibile oggetto che nei misteri l'uomo trova dentro di sé – è Dioniso» (Colli, *La nascita della filosofia*, cit., p. 33). L'ideale mistico di divinizzazione dell'anima presente nelle iniziazioni mistiche dell'antica Grecia è molto simile a quello presentato in certe dottrine tantriche sotto il nome di *sādhanā*, ovvero la conoscenza del proprio Sé più autentico, rappresentato da Shiva. Per un confronto tra Dioniso e Shiva, cfr. A. Daniélou, *Shiva e Dioniso. La Religione della Natura e dell'Eros*, Astrolabio, Roma, 1980.

²⁶ Colli, *La nascita della filosofia*, cit., pp. 17-18.

²⁷ *Ivi*, p. 43.

²⁸ «L'enigma è la manifestazione nella parola di ciò che è divino, nascosto, un'interiorità indicibile» (*Ivi*, p. 53).

²⁹ *Ivi*, p. 43.

ma solo una mente sacra ed indicibile

che con rapidi pensieri si slancia attraverso il cosmo.³⁰

Apollo è «interiorità inesprimibile e nascosta»,³¹ insondabile natura divina che si concede all'uomo tramite la divinazione, lo strumento attraverso cui la sfera divina entra in contatto con quella umana, manifestandosi nella «bocca folle, senza riso né ornamento»³² della Pizia. L'invasamento divino diventa fonte di una sapienza non umana, che il posseduto non comprende, ma che «oltrepassa con la sua voce i millenni»³³ aspettando di venir colta e realizzata. La sapienza nasce come risposta alla sfida del dio, come volontà di trascendere i limiti della conoscenza umana, di raggiungere i confini stessi del pensiero, dove «c'è un *logos* dell'anima che accresce sé stesso»,³⁴ riconoscendo la sua affinità alla natura divina.

3. QUALCHE PRECISAZIONE SEMANTICA

Data la lontananza dell'uomo contemporaneo dall'universo culturale dell'antica Grecia, si rendono necessarie alcune prelieve precisazioni semantiche sui termini fondamentali che troveremo in questa trattazione. Θεωρία, tradotto qui³⁵ con «contemplazione del vero», è la suprema attività dell'uomo, ove egli trova la sua realizzazione più alta, e consiste nell'*unio mystica* di soggetto e oggetto nell'atto del conoscere³⁶, sulla base del riconoscimento interiore dell'essenza comune di tutte le cose. Il termine nasce per

³⁰ Emped., fr. 31 B 134. Φρήν tradotto nel Diels-Kranz con “mente” indica il diaframma, il muscolo che regola la respirazione, attraverso cui scorre il πνεῦμα, il soffio vitale, tradotto da Colli con “cuore”, ovvero l'organo di una conoscenza non riconducibile alla razionalità, superiore all'intelletto finito, in quanto capace di cogliere la realtà divina infinita. Si tenga presente l'etimologia di φρόνησις, da φρήν, che indica dunque la conoscenza del cuore, lo slancio del cuore verso l'ineffabile.

³¹ Colli, *La nascita della filosofia*, cit., p. 44.

³² Heracl., fr. 22 B 92 DK.

³³ *Ibid.*

³⁴ Heracl., fr. 22 B 115 DK.

³⁵ Θεωρία nel mondo greco antico può indicare diverse tipologie di conoscenza, come è dimostrato in Aristotele, dove il termine indica forse, con più certezza, un tipo di ricerca on going, più vicina al moderno far scienza (cfr. E. Berti; nella linea interpretativa di questa ricerca, verrà tenuto conto del solo significato sopra descritto, senza dimenticare, tuttavia la portata semantica varia che il termine può assumere. Per quanto riguarda l'analisi dei frammenti di Eraclito, il termine può esser associato, per quanto riguarda quest'altro modo di tradurlo, a ἰστορίη, ovvero quel tipo di ricerca che si sviluppa per gradi, partendo dall'ἐμπειρία, per giungere al gradino più alto dell'intuizione, σωφρονεῖν del λόγος nascosto.

³⁶ L'*unio mystica* rimanda all'idea di un'estinzione del soggetto individuale nell'intelletto divino, cosicché si faccia presente l'inesprimibile e infinita natura divina. L'uomo, con la sua ragione finita, non può comprendere la verità; essa si mostra solo a un dio (cfr. Heracl., fr. 22 B 78 DK). Ne deriva che la sapienza, per esser raggiunta, prevede che si riconosca preliminarmente l'affinità con la natura divina. Sul carattere mistico della sapienza antica, cfr. Colli, *La nascita della filosofia*.

indicare la processione festiva per l'adorazione agli dèi,³⁷ momento nel quale avveniva la visione della teofania: tale avvenimento «non è l'accertamento privo di partecipazione di una circostanza», non è la mera registrazione e ordinazione di informazioni captate tramite un'attenta osservazione dei fatti, ma piuttosto «l'autentica partecipazione a ciò che avviene, un'autentica assistenza»³⁸. La θεωρία è quell'atteggiamento contemplativo per il quale ciò che viene conosciuto si riverbera nell'essere di chi conosce, ed allo stesso tempo ne è determinato, cosicché l'adesione alla verità comporta una vera e propria realizzazione integrale dell'essere dell'uomo:

Il conoscere come puro atteggiamento contemplativo del vero, [...] non significa il comportamento teoretico pensato dal punto di vista dell'autocoscienza, quella distanza dall'ente che senza prenderne parte ci fa conoscere ciò che è, e con ciò lo sottomette ad un potere anonimo. La distanza della *theoria* è piuttosto quella della vicinanza e dell'appartenenza. [...] La greca contemplazione implica un preciso atteggiamento pratico nei confronti della vita. Ciò significa che la *theoria* greca non è solo una dottrina di carattere intellettuale³⁹ e astratto, ma è *eo ipso* una dottrina di vita, o, per dirla in altra maniera, è una dottrina che postula strutturalmente un inveramento esistenziale [...].⁴⁰

Φύσις deriva da φύεσθαι, ovvero “crescere”, “sviluppare”, “sbocciare”. Colli traduce il termine, sulla base delle dottrine orfiche, come «nascimento», ovvero il «germogliante», ciò che si dispiega e manifesta a partire da un'interiorità nascosta: «La *physis* fa risplendere l'apparenza, carica il sensibile di vibrazioni interiori. Con essa l'al di là dell'essere si fa conoscere, diventa manifesto»⁴¹. La simbologia orfica ci viene qui in aiuto con la figura di Fanes: «Fanes è colui che appare – come dice il nome – che manifesta, si mostra, risplende... quindi il dio dell'apparenza, in generale, ma di un'apparenza ambigua: da un lato come unica realtà possibile, che gode del suo splendore e della sua visibilità in quanto forma di un'esistenza totale; d'altro lato come una figura che esprime, manifesta qualcosa che apparenza non è, l'emergere in altra forma, con un sussulto, di una realtà abissale».⁴² La φύσις, per gli antichi sapienti, indicava qualcosa di

³⁷ Cfr. Reale, Saggio introduttivo, in Diels – Kranz *I frammenti dei presocratici*, cit., p. XLI.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Sarebbe meglio dire qui “razionale”, in quanto l'autentica intellettualità, come gli stessi sapienti antichi la descrivono, corrisponde a un'esperienza integrale dell'essere, conoscenza del cuore prima che della mente finita.

⁴⁰ Reale, *Saggio introduttivo*, in Diels – Kranz, *I frammenti dei presocratici*, cit., pp. XL-XLII. Piuttosto che di «inveramento esistenziale» sarebbe preferibile parlare di una “realizzazione interiore” perché l'esperienza del θεωρεῖν non ha a che fare con l'apparenza esteriore, che è l'esistenza particolare del soggetto, ma produce i suoi frutti nell'essenza di colui che contempla, nel suo essere più intimo e nascosto, là dove l'Uno corrisponde al Tutto.

⁴¹ Colli, *La sapienza greca*, vol. I, cit., p. 40.

⁴² Colli, *La sapienza greca*, vol. II, cit., p. 303.

molto distante dal nostro attuale concetto di natura – quale universo fisico, costituito da elementi materiali e contrapposto a concetti quali anima, spirito e coscienza. Piuttosto, il filosofo greco, parlando di φύσις, indicava la realtà integrale, l'interezza dell'essere, “tutto ciò che è”⁴³. Elemento chiarificatore dell'essenza della φύσις è ζωή, termine che indica l'“essenza della vita”, ciò che anima le cose, vita pulsante non suscettibile di differenziazione, contrapposta a βίος, la vita qualificata, esteriore e particolare, che ha un inizio e una fine. La φύσις, nel suo aspetto di ζωή, ricopre il significato di “sorgente della vita”, o ancor meglio, da un punto di vista metafisico, principio non manifesto di ogni manifestazione esistenziale. La parola ἀρχή, invece, indica il principio da cui tutto ciò che è si genera, con cui si conserva e in cui si riassorbe: è origine e destinazione dell'essere, l'alpha e l'omega del reale. Il termine è stato introdotto da Anassimandro, che lo definisce ἄπειρος, il «senza limiti»⁴⁴, determinandolo come una realtà primigenia ingenerata e incorruttibile, eterna e divina, da cui ogni cosa si produce per via di separazione, per poi farvi ritorno nella dissoluzione di sé. In quanto potenza universale che domina la totalità del reale, ἀρχή indica anche la ragione ordinatrice del cosmo: è la presenza divina⁴⁵ che penetra ogni realtà così da ordinarla secondo l'essenza di ciascuna cosa, la γνώμη, che «governa tutte le cose attraverso tutte»⁴⁶. L' ἀρχή è l'Assoluto, che «comprende in sé tutte le cose e a tutte le cose è guida ... ed è il divino ... ed è immortale e imperituro...»⁴⁷. Λόγος è legge ontologica sulla base della quale ogni cosa è ciò che è; è regola in virtù della quale la molteplicità è ordinata, assegnando a ciascun essere il posto che gli spetta sulla base di ciò che compete alla sua essenza. Il λόγος è, primariamente, l'unificazione, il riconoscimento dell'affinità interiore di tutto ciò che è; è l'Uno che

⁴³ Quindi sia gli ordini di realtà manifesti, ovvero la sfera dell'apparenza sensibile, sia gli ordini di realtà non manifesti, che sono più propriamente le essenze invisibili.

⁴⁴ Il termine ha una particolare affinità con l'*Ein sof* ebraico e cabalistico, tradotto come il «Senza fine», «Infinito», «ciò che non ha limiti», ed indicante la divinità nel suo stato non manifesto, anteriore all'emanazione della prima dualità a partire dalla quale si genererà l'intera manifestazione universale. L'*Ein sof* è collegabile al concetto sempre cabalistico del *Sod*, il quarto livello esegetico della Torah, visto come la rivelazione dell'occultamento divino, ovvero la contemplazione dell'essenza della divinità in sé stessa, la quale è totalmente trascendente – al di là del dominio della dualità – e dunque del tutto inconoscibile dalla mente umana, ma percepibile tramite la conoscenza del cuore. (Cfr., G. Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it. di A. M. Marietti Solmi, Einaudi, Torino, 1980).

⁴⁵ L'identificazione di φύσις e θεός sta alla base di tutto il pensiero ionico (cfr. Mondolfo, *Eraclito*, cit., p. 52): la presenza universale del divino è attestata da Talete, il quale sostiene che «Tutto è pieno di dei»; da Anassimandro, nel fr. 12 B 3 DK, dove afferma che l'ἄπειρος è «immortale... indistruttibile», ma anche dallo stesso Eraclito, il quale assegna svariate volte al fuoco il carattere di divino. Per poter governare tutte le cose, così da ordinarle secondo giustizia, il dio deve poter penetrare tutte le cose dall'interno, ed in questo senso esso è legge universale – λόγος –, ed essenza intrinseca di tutto ciò che è – φύσις. Il dio «tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero ode» (Xenophan., fr. 21 B 24 DK), che «senza fatica con la forza del pensiero tutto scuote» (Xenophan., fr. 21 B 25 DK).

⁴⁶ Hercl., fr. 22 B 41 DK.

⁴⁷ Anaximandr., fr. 12 A 15 DK.

spiega la molteplicità del cosmo, la trama nascosta che collega le cose tra loro, conferendogli un significato e un ruolo nel Tutto. Esso è sia intelligenza separata dal cosmo su cui si riversa, ma è anche ordine oggettivo sussistente nelle cose stesse. Νοῦς⁴⁸ è per Anassagora⁴⁹ causa del cosmo in quanto intelligenza infinita, indipendente e non mescolata:

Per i Greci il nous, già in Parmenide, Eraclito, Empedocle [...], è l'intuizione profonda, l'"occhio dell'anima", il fulcro dell'interiorità individuale che tutto connette e ricompone nel Grande Uno⁵⁰. E' il distillato sapienziale di esperienze – e non percorsi intellettuali⁵¹ – sciamaniche, meditative, contemplative [...] dilatando i confini dell'organismo psicocorporeo ed egoico (il luogo del *principium individuationis*) fino a traboccare – nella trance dionisiaca, nell'ékstasis apollinea - in un Oltre che è interiorità profonda del singolo che si rovescia in profonda cosmicità del medesimo: coscienza oceanica, luogo in cui il singolo coincide con l'Uno, o meglio in cui l'Assoluto che è nel singolo è ipso facto l'Assoluto che è nell'Uno e di cui l'Uno è nome, perché dell'Assoluto non si può predicare nulla.⁵²

⁴⁸ Nello specifico νοῦς rappresenta quel tipo di intuizione che noi oggi chiameremo "sovra-razionale", ovvero una facoltà che produce la comprensione immediata – nel senso che non è filtrata dall'uso di forme mentali o sensibili – della verità, colta tramite contemplazione interiore – basata sull'in-distinzione di soggetto ed oggetto di conoscenza. Essa, come abbiamo detto, non si avvale né di concetti astratti né di immagini sensibili e non procede secondo la logica duale e distintiva della conoscenza ordinaria, perciò è inespriabile a parole, o almeno non può essere tradotta in proposizioni positive e determinate.

⁴⁹ Anaxag., fr. 59 B 12 DK.

⁵⁰ Il τὸ ἐὸν di Parmenide e ἔν πάντα di Eraclito.

⁵¹ È purtroppo evidente l'influenza psicoanalitica nella visione della sapienza greca restituita da Tonelli – la cui pecca sostanziale è ritenere l'intuizione metafisica un prodotto della facoltà sub-razionale e non sovra-razionale, e dunque intellettuale a tutti gli effetti (sulla distinzione metafisica di ragione e intelletto, cfr. la teoria della linea di Plat., *Resp.*, 509d-511e; sul travimento della nozione metafisica di intuizione intellettuale, pervertita in forme sentimentalistiche e pseudo-spiritualistiche, cfr. R. Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale*, Luni Editrice, Milano, 2011; per una critica alla psicologia del profondo, cfr. Otto, *Teofania. Lo spirito della religione greca*). Tonelli ha il merito di aver messo in luce, sulla scorta dei suoi maestri, il ruolo centrale di esperienze estatiche legate all'elevazione a stati superiori di coscienza e la presenza di pratiche spirituali finalizzate al raggiungimento della suprema eccellenza conoscitiva.

⁵² A. Tonelli, *Negli abissi luminosi. Sciamanesimo, trance ed estasi nella Grecia antica*, Feltrinelli, Milano, 2021, p. 13.

CAPITOLO TERZO

I FRAMMENTI

1. IL ΛΟΓΟΣ E LA SAPIENZA DIVINA

Nel primo frammento del Περὶ φύσεως è già espressa nella sua totalità la portata paradossale del discorso eracliteo:

Di questo logos che è sempre, gli uomini sono incapaci di comprensione, né prima di aver sentito parlarne, né dopo aver sentito parlarne la prima volta; e anche se tutte le cose avvengono secondo questo logos, essi si mostrano inesperti, quando si cimentano in parole ed azioni, quali quelle che io presento, distinguendo ciascuna cosa secondo la propria natura e spiegando come essa è. Ma gli altri uomini non sanno ciò che fanno da svegli, così come dimenticano ciò che fanno dormendo.¹

Λόγος deriva da λέγω, ovvero «raccolgo», «unisco», «raduno»; epperò la primissima sua azione, individuata da Eraclito, è quella di distinguere, di scindere e dunque di determinare, isolando, l'essere² di ciascuna cosa – διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαίρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. Esso è la legge divina che domina l'interezza del reale, conferendo una misura ed un limite a ciascun essere.³ Solo il λόγος governa ogni cosa, isolandola e mostrandola per quel che essa è. Ma esso è anche ciò che manifesta l'unità di tutte le cose⁴, come dimostrano i numerosi frammenti eraclitei che lo riguardano:

Perciò bisogna seguire ciò che è uguale per tutti, ossia ciò che è comune. Infatti, ciò che è uguale per tutti coincide con ciò che è comune⁵.

Quest'ordine che è identico per tutte le cose⁶.

¹ È probabile che il fr. 22 B 1 DK costituisca il reale *incipit* dell'antico scritto eracliteo, cfr. Mondolfo – Tarán – Marcovich (eds.), *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, cit., p. CLXII.

² Sarebbe meglio qui parlare del manifestarsi, in quanto l'essere non è una categoria appropriata a descrivere ciò che per Eraclito è l'apparire del fenomeno: il manifestarsi del fenomeno corrisponde a un essere solo in senso "inferiore" perché esso non ha nulla di permanente e non è mai identico a sé stesso. Cfr. Heracl., fr. 22 B 91 DK: «Non si può discendere due volte nel medesimo fiume; ma, a causa dell'impetuosità e della velocità del mutamento, si disperde e di nuovo si raccoglie, viene e va».

³ Cfr. Heracl., fr. 22 B 114 DK «[...] perché la legge divina domina nella misura in cui vuole, basta per tutte le cose e ha prevalenza su di esse».

⁴ Reale, nell'*Introduzione* all'edizione critica di Mondolfo – Tarán – Marcovich, afferma che: «[...] spiegare significa unificare (lo stesso concetto di logos implica strutturalmente unificazione). Per tutti i Presocratici, infatti, spiegare la molteplicità dei fenomeni riguardanti il cosmo, significa, appunto, ricondurre all'Unità di un principio o ad alcuni principi unitariamente concepiti nella loro funzione» (Mondolfo – Tarán – Marcovich (eds.), *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, cit., pp. XXII- XXIII).

⁵ Heracl., fr. 22 B 2 DK. Il λόγος è κύνός, perché ogni cosa gli appartiene, cosicché possa essere il garante della relazione tra tutte le cose.

⁶ Heracl., fr. 22 B 30 DK.

Non dando ascolto a me, ma al logos, è saggio ammettere che tutto è uno⁷.

La conoscenza del λόγος corrisponde alla comprensione dell'affine natura di ogni cosa,⁸ della concatenazione universale⁹ – ξῶνόν, ovvero la struttura metafisica del reale. Possiamo descrivere il λόγος eracliteo come la legge ontologica, universale e divina,¹⁰ del dispiegamento del fenomeno¹¹ dall'ἐν πάντα alla molteplicità dell'esistente, sulla base della quale è stabilita l'essenza di ogni cosa – ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.¹² Il fenomeno, in quanto esistenza particolare, finita e transitoria, non è mai in sé e per sé – ovvero non è mai identico a sé stesso ed il suo essere non si dà come intrinseco alla propria determinazione¹³ – ma ritrova la propria essenza sulla base del confronto con la determinazione a sé contraria; esso è in virtù del proprio opposto, rimandando ad esso, per quanto riguarda la definizione del proprio essere.¹⁴ È lo stesso Eraclito a sostenere, con tipico stile sibillino, che:

Gli uomini non conoscerebbero neppure il nome della Giustizia, se non ci fossero cose ingiuste.¹⁵

Il λόγος, che in sé stesso è semplicemente Uno, in quanto legge dell'apparenza del fenomeno, determina l'essere di ciascuna cosa opponendolo all'essere del suo contrario,

⁷ Heracl., fr. 22 B 50 DK. In maniera più suggestiva Colli traduce: «[...] sapienza è riconoscere che tutte le cose sono una sola» (Colli, *La sapienza greca*, vol. III, cit., 14 [A 3]). Similmente in Rg Veda, VIII, 58, 2, è detto: «Un solo Fuoco è acceso molte volte, un solo Sole è presente a tutto quanto, una sola Aurora illumina tutto questo: ciò che è solamente Uno diviene tutto questo» (Coomaraswamy, *La tenebra divina, Saggi di metafisica*, cit., p. 197).

⁸ Heracl., fr. 22 B 112 DK: «l'essere sapienti è la virtù più grande, e la sapienza è dire il vero e agire dando ascolto alla natura».

⁹ Cfr. Heracl., fr. 22 B 113 DK: «comune a tutti il pensare», o ancor meglio, «Il sentire è ciò in cui si concatenano tutte le cose» (Colli, *La sapienza greca*, vol. III, cit., 14 [A 14]). Φρονέειν può esser tradotto con “conoscenza del cuore” ed è dunque diverso sia dal pensiero, inteso come il ragionamento che funziona secondo il principio di non contraddizione, sia dal sentire, ovvero la mera percezione sensoriale. Si tratta di una conoscenza non duale, al di là di ogni identità frammentata, tale per cui l'unità che raggiunge non esclude fuori da sé alcun fenomeno, tenendo insieme, al proprio interno, ogni opposto.

¹⁰ È universale in quanto coinvolge l'interezza del reale, la totalità della φύσις, e, in quanto onnicomprensiva ed onnipervadente, è dunque dominante ogni fenomeno particolare, è ciò che più si avvicina all'idea del divino, che è armonia degli opposti, l'unico vero sapiente.

¹¹ Φαινόμενον, "che appare", che si manifesta. Il dato fondamentale che distingue nettamente l'apparenza del fenomeno dall'essenza del principio è la loro caratterizzazione temporale: il fenomeno diviene, dunque è transitorio ed impermanente, mentre il fuoco è sempre vivente, eterno e intramontabile.

¹² Heracl., fr. 22 B 10.

¹³ Per quanto riguarda la critica al concetto di identità relativa e la presentazione di una teoria della verità dal carattere antinomico, si veda oltre, cap. III, par. II, nota 198.

¹⁴ «Ogni A, escludendo tutti gli altri elementi, viene escluso da tutti questi, perché se ognuno di essi per A è soltanto NON-A, anche A rispetto a NON-A è soltanto NON-A. Dal punto di vista della legge di identità, tutto l'essere, mentre desidera affermare sé stesso, in realtà si annienta, perché si riduce ad un ammasso di elementi ciascuno dei quali è un centro di negazione e soltanto di negazione [...]» (P. A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, Mimesis, Milano, 2012, pp. 62-63).

¹⁵ Heracl., fr. 22 B 23 DK.

e, in questo senso, ogni fenomeno non ha la causa del proprio essere in sé, perché essa risiede nell'unione di sé col proprio opposto, presente solo nel λόγος.¹⁶ Ne deriva che nessun fenomeno può manifestarsi al di fuori del perimetro metafisico del λόγος, pena la propria stessa negazione. Tuttavia, è bene chiarire che in esso gli opposti coesistono in un'unità che trascende la dualità della loro esistenza finita,¹⁷ ovvero i loro limiti individuali, in quanto, se in esso gli opposti fossero separati tra loro dalle loro determinazioni contingenti, queste minerebbe l'assoluta unità del λόγος. Ora, il fenomeno staccato dal suo λόγος, ovvero dall'unità col suo opposto, non potrebbe essere, perché la legge dell'esclusione reciproca delle determinazioni contrarie lo annienterebbe: solo il λόγος, in quanto assoluta unità, permette il mantenimento dell'ordinamento dell'universo, cosicché nessun fenomeno possa prevalere sul proprio opposto. Ecco qui la portata metafisica della funzione "legislatrice" del λόγος come Δίκη. Il λόγος è ciò che non lascia nulla al di fuori di sé, stabilendo la concatenazione di ogni cosa nell'ordinamento della φύσις. Ogni cosa appartiene al dominio del λόγος e in esso risiede la sua ragion d'essere. Infatti, il fenomeno si stacca dal proprio principio solo in senso contingente e accidentale, se ne distingue solo nel senso della transitorietà, ma nella sua essenza non si separa mai dal proprio λόγος, che è Uno ed eterno.¹⁸ Il λόγος è dunque la struttura metafisica del reale, l'armonia dell'universo,¹⁹ la configurazione integrale del Tutto: ogni cosa acquista il proprio essere dal λόγος, in quanto espressione della sua essenza, secondo la propria possibilità d'essere, ovvero secondo ciò che pertiene alla sua stessa natura, così da

¹⁶ Si potrebbe dire, con sguardo più analitico, che ogni fenomeno ha due cause: da un lato vi è una causalità "orizzontale", che comporta l'esser un qualcosa di determinato per effetto dell'opposizione al proprio contrario, e una causalità "verticale", che risiede nell'unità degli opposti presente nel λόγος. Queste due cause, tuttavia, sono una sola – ovvero la causa "orizzontale" è riassorbita in quella "verticale" – dal punto di vista dell'unico sapiente che è il divino fuoco.

¹⁷ Per quanto riguarda il rapporto tra l'unità degli opposti nel λόγος e il loro opporsi polemico nella manifestazione: «Nel fr. 57 invece giorno e notte sono una cosa sola: ciò non potrà significare l'identificazione dei due termini, e neppure il loro condizionarsi reciproco, poiché in tale caso la contraddizione con il fr. 99 sarebbe insanabile. Unica soluzione sembra così l'intendere questa unità come una nuova realtà comprensiva dei due termini antitetici» (Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., p.201).

¹⁸ Cfr. Heracl., fr. 22 B 72 DK: «Non sono in accordo con la ragione che governa tutte le cose e con cui hanno costante rapporto, e ciò che essi incontrano ogni giorno risulta a loro estraneo».

¹⁹ Non è chiaro se Eraclito distingua, almeno implicitamente, tra la suprema unità degli opposti, che è il principio divino nascosto al di là dell'apparenza fenomenica, dall'armonia rivelatasi nella manifestazione, che può venir interpretata come la traccia visibile di una superiore unità non manifesta. Solo nel fr. 22 B 54 DK, che afferma: «L'armonia invisibile è migliore di quella visibile», Eraclito distingue tra due tipi di ἁρμονία, uno qualitativamente superiore all'altro, mentre il resto dei frammenti in cui il termine compare, sembra identificare i due livelli ontologici, come per esempio nel fr. 22 B 8 DK, dove sostiene che «[...] dalle cose in contrasto nasce l'armonia più bella».

rappresentare uno degli infiniti modi attraverso cui il divino²⁰ manifesta sé stesso.²¹ Esso, dunque, è la verità dell'essere, corrispondente all'unità degli opposti presente intrinsecamente in tutto ciò che appare, è l'unità sottostante all'ordinamento del reale, e, come la corda che unisce – σύλλαψις²² – i due bracci dell'arco, è ciò in cui si congiungono tutte le cose.²³ Dal punto di vista ontologico, dunque, il λόγος è la legge della manifestazione del fenomeno²⁴ tesa a stabilire l'ordinamento del reale, ovvero il limite oggettivo di ciascuna cosa all'interno della totalità del reale.²⁵ Ma il λόγος è, dal punto di vista gnoseologico, luce spirituale che rende visibili e conoscibili le cose del mondo,²⁶ è la coscienza intelligente della φύσις, alla quale tutti possono potenzialmente accedere,²⁷ la sola a permettere l'esperienza autentica del κόσμος,²⁸ Esso permette di conoscere le cose sia nella loro finitudine, ovvero nella loro apparenza contingente, facendole apparire ai sensi e al ragionamento nella loro determinazione in rapporto all'altro da sé, sia – e questa prospettiva è la più qualitativamente importante – in un senso sovra-razionale e immediato,²⁹ tale per cui il reale è colto nella sua essenza auto-evidente, nell'unità degli opposti che caratterizza la sua stessa essenza, nella sua in-finitudine e in-definizione. È

²⁰ Nei frammenti di Eraclito vi è un'incredibile fluidità nella denominazione del principio, tanto che si potrebbe, per un certo punto di vista, ammettere che λόγος, πῦρ e θεός, coincidano nella loro essenza, e si differenzino solo dal punto di vista della particolare funzione svolta nella φύσις.

²¹ Cfr. Heracl., fr. 22 B 53 DK: ἐδείξε indica l'azione del πόλεμος di rivelare l'essenza del principio generando la dualità, senza privarlo della sua nascosta unità.

²² Heracl., fr. 22 B 10 DK. Il termine rimanda al superamento del principio del terzo escluso, ovvero ad una caratterizzazione non duale del λόγος. Cfr. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, cit., p. 142. Per quanto riguarda, invece, l'immagine dell'arco, essa rimanda ad un tipo di unione degli opposti che non porta alla loro neutralizzazione ma al loro riassumersi, mantenendo la propria natura, nel punto di congiunzione da cui la freccia poi verrà scoccata, generando così qualcosa che non è ridicibile alla mera loro sovrapposizione e che costituisce la loro stessa essenza. Gli opposti, in tale unione, si rivelano complementari. Dalla tensione costante tra i complementari è scoccata la freccia della sapienza.

²³ Cfr. Heracl., fr. 22 B 113 DK.

²⁴ In questo caso, come spiegato sopra, si tratta del λόγος in relazione al fenomeno, e non del λόγος nella sua essenza in sé e per sé, nel suo essere nascosta ed intima armonia.

²⁵ Cfr. Heracl., fr. 22 B 94 DK: «Il sole non potrà oltrepassare i giusti limiti, altrimenti le Erinni, ministre di Dike, lo troveranno». Si vedrà più avanti, in particolare nella polemica contro Omero ed Esiodo, come il sole rappresenti simbolicamente la manifestazione, intesa come la dimensione contingente, finita e transitoria, del divenire cosmico, ovvero l'ambito del fenomeno, incomparabilmente diversa dalla dimensione superiore del πῦρ intramontabile.

²⁶ L'immagine della luce è simbolica: lo stesso Eraclito ritiene il λόγος superiore al sole visibile, in quanto bagliore che permea ogni cosa dall'interno, non tramontando mai, cosicché nulla possa ad esso nascondersi. Tale concezione si articola ancora una volta secondo la categoria della non dualità, infatti, la luce sprigionata dal λόγος non è ridicibile al binomio giorno-notte. Cfr. Heracl., fr. 22 B 16 DK: «Da ciò che non tramonta mai, come ci si potrebbe nascondere?».

²⁷ Cfr. Heracl., fr. 22 B 116 DK: «A tutti gli uomini è data la possibilità di conoscere sé stessi ed essere saggi.» Ritorna qui il verbo σοφρονεῖν, ad indicare uno speciale tipo di conoscenza.

²⁸ Il termine κόσμος per gli antichi indicava l'ordinamento della φύσις. Cfr. Heracl., fr. 22 B 64 DK: «[...] questo fuoco è dotato di intelligenza [...] esso è causa dell'ordinamento dell'universo».

²⁹ L'intuizione metafisica, che coglie il fenomeno al di là della sua caratterizzazione duale, è simile al concetto moderno di "ispirazione" perché avviene solo tramite il dio, unico possessore della sapienza. Cfr. nota 101 sul Φρονεῖν o «conoscenza del cuore».

lo stesso Eraclito a restituirci, con un'immagine potente, quest'ultimo aspetto del λόγος, inteso come intuizione:

Il fulmine governa ogni cosa.³⁰

L'immagine rimanda a «l'irrompere repentino del lampo luminoso nell'oscurità della notte»³¹ che, con il luminoso squarcio improvviso del suo bagliore, mette in luce i contorni delle cose – i τὰ πάντα, ovvero l'universo delle cose finite, ordinate e dominate dal fuoco.³² Da un lato il simbolo illustra l'azione dominante del principio sulla molteplicità, e dunque l'appartenenza della molteplicità delle cose, nella loro essenza più intima, all'ἐν πάντα. L'immagine richiama la simbologia di Zeus, il primo tra tutte le divinità olimpiche, il padre dell'intera schiera degli dèi. Così come le diverse divinità del *pantheon* greco sono l'archetipo dei molteplici aspetti dell'universo, Zeus corrisponde a quell'unità che le riassume tutte in sé, dominandole dall'alto.³³ Tuttavia, il fulmine non è solo l'attributo di Zeus, ma anche uno dei fenomeni sensibili più appropriati a farsi simbolo dell'intuizione, dell'esperienza dell'immediatezza³⁴ «in quanto luce che apre uno squarcio, in quanto fuoco nello stadio della momentaneità».³⁵ Il fulmine, in quanto luce abbagliante che emerge dall'oscurità delle nubi, è simbolo della subitanità, dell'immediatezza e della presenzialità del divino ineffabile nell'intuizione intellettuale: nell'istantaneità della visione, la verità suprema è scoperta in sé stessi e riconosciuta nel tutto; infatti, è solo nell'intuizione che si produce l'unità degli opposti, a partire dall'unità di soggetto e oggetto della conoscenza.³⁶ Non è casuale, d'altronde, che l'anima che eccelle nella sapienza sia per Eraclito un secco fulgore,³⁷ un fuoco interiore identificabile col fuoco che è principio di tutte le cose. Infatti:

³⁰ Heracl., fr. 22 B 64 DK.

³¹ M. Heidegger – E. Fink, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/67*, a cura di A. Ardivino, Laterza, Urbino, 2010, p. 6.

³² «In una notte senza luce, il fulmine lascia vedere, in un colpo solo, ogni cosa singola nel suo contorno definito, il che è, in un breve lasso di tempo, la stessa cosa che accade, in modo costante, nel πῦρ αἰεί ζῶον del fr. 30. Nel momento della chiarezza è pensato l'ingresso dell'essente nella determinatezza» (Heidegger – Fink, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/67*, cit., p. 11).

³³ Cfr. Otto, *Teofania. Lo spirito della religione greca antica*, cit., pp. 119-124.

³⁴ L'istantaneità del fulmine rimanda all'intuizione come esperienza della realtà divina, in quanto produce una sorta di "illuminazione", tale per cui le cose del mondo sono finalmente viste per ciò che sono davvero. Allo stesso modo può esser letto il fr. 22 B 26 DK, in cui è detto che «nella notte l'uomo, quando ha spenta la vista degli occhi, accende per sé stesso una luce».

³⁵ Heidegger – Fink, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/67*, cit., p. 19.

³⁶ «Il significato di *logos* è perfettamente unitario, si riassume in: legge del fenomeno, cioè rappresentazione, rapporto di soggetto ed oggetto, in cui il soggetto è anche oggetto e viceversa» (Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 203).

³⁷ Heracl., fr. 22 B 118 DK.

Mutamenti del fuoco: in primo luogo il mare, poi una metà del mare diventa terra, l'altra metà soffio infuocato³⁸.

Cosicché l'anima detentrica della sapienza di ciò che è divino identifica il proprio stesso essere con esso,³⁹ divenendo soffio infuocato.⁴⁰ Nel frammento che segue risulta ancor più chiaro la convinzione nella possibilità di una *theosis*:

Ascoltando non me, ma al *logos*, è saggio convenire che tutto è uno.⁴¹

Ecco perché Eraclito può affermare, senza negare all'uomo il fine ultimo della sua esistenza, che:

La natura umana non ha conoscenze, la natura divina invece le ha.⁴²

Collegato al carattere ultrasensibile della conoscenza, uno dei frammenti più emblematici di Eraclito recita:

Se uno non spera, non potrà trovare l'insperabile, perché esso è difficile da trovare e impervio.⁴³

³⁸ Heracl., fr. 22 B 31 DK. Il concetto di ἀναθυμίασις, ovvero la ψύχω come esalazione del soffio incandescente, rimanda ad un processo di purificazione dall'acqua, che è morte per la ψύχω (cfr. Heracl., fr. 22 B 77 DK), cosicché essa, ascendendo, possa sempre più diventare fuoco puro. Tale ascesi, ovvero il superamento della condizione di terra ed acqua, corrisponde a una vera e propria rinascita della ψύχω, la quale, mutandosi in soffio infuocato, fa ritorno alla sua originale purezza divina.

³⁹ La caratteristica principale dell'intuizione intellettuale è la coincidenza tra l'interiorità del proprio essere e l'esteriorità del mondo che si produce nell'atto della contemplazione della verità. Questa pienezza di essere, prodotta tramite il trascendimento della dualità intrinseca all'individualità finita – basata sul *principium individuationis* – che si identifica col Tutto, è propria solo del divino. Tuttavia, non si tratta di un'identificazione che avviene sul piano orizzontale dell'esistenza; infatti, l'unità prodotta non si identifica con nessuna delle determinazioni che vengono unite, ma è un'ulteriore realtà, posizionata "verticalmente" rispetto al piano orizzontale della manifestazione, che rappresenta una sintesi superiore, ove le essenze di ogni determinazione sono pre-contenute in una non-separatezza, tale per cui possa persistere l'assoluta unità del divino essere. E forse questo famoso frammento non va letto in chiave eudaimonologica «ἡθὸς ἀνθρώποι δαίμων» (Heracl., fr. 22 B 119 DK), ma potrebbe esser tradotto come segue: «L'interiorità dell'uomo è la divinità». L'idea per cui l'interiorità dell'individuo corrisponda, nel profondo, a un dio assomiglia in modo strabiliante all'ideale metafisico presente nelle Upanishad dell'unità di Brahman e ātman. Per ulteriori approfondimenti sull'affinità di pensiero tra queste due tradizioni sapienziali si rimanda a Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 21.

⁴⁰ «[...] l'anima secca, lo stato cioè del sapiente che diventa dio» (Colli, *Filosofi sovraumani*, cit., p. 43).

⁴¹ Heracl., fr. 22 B 50 DK; il frammento ricorda da molto vicino il motivo centrale della mistica cristiana, come mostra il passo di San Paolo, «non sono più io che vivo, ma Cristo in me» (Gal 2:20, *La Sacra Bibbia*, Edizioni Paoline, Pia Società San Paolo, Alba, 1968, p. 1293). Platone spiega in *Charmides*, 164d-165b, che la stessa ingiunzione «conosci te stesso» iscritta sopra la Porta del Sole del tempio di Delfi non sia un consiglio morale ma il πρόσρησις del Dio a coloro che entrano: solo chi ha smesso di identificarsi col proprio io finito, riconoscendo il divino in sé, può varcare la soglia del tempio; ciò doveva esser ben chiaro agli iniziati dei Misteri dell'antica Grecia: «quanto al mio nome, non cercare di sapere chi io sia: il rito misterico lo ha portato con sé verso il mare di porpora» (Tonelli, *Eleusis e Orfismo. I misteri e la tradizione iniziatica greca*, cit., p. 362).

⁴² Heracl., fr. 22 B 78 DK.

⁴³ Heracl., fr. 22 B 18 DK.

Si tratta del tipico paradosso eracliteo basato sulla *coincidentia oppositorum*: qualcosa di insperabile e introvabile, può e anzi deve, purtuttavia, esser sperato e trovato. Se l'uomo non spera non potrà portare a compimento la sua ricerca intellettuale, trovando ciò che è ἀνέλπιστον, perché questo è ἀνεξερεύνητον ovvero inesplicabile, inconoscibile. Abbiamo mostrato come l'oggetto primario della ricerca dell'uomo debba esser il λόγος, ed esso, ora, ci è presentato come non indagabile, non ricercabile, in quanto la strada verso la sua comprensione è ἄπορον, impossibile da raggiungere. Il λόγος appartiene solo al divino e non è raggiungibile tramite gli strumenti di conoscenza dell'uomo. La conoscenza umana è solo un sapere apparente, limitato, perché non può andare oltre il dualismo degli opposti. La sapienza divina invece, è γινώσκειν, ovvero conoscenza delle cose nella loro essenza più intima, secondo il principio della *coincidentia oppositorum*, in grado di scorgere le cose in una superiore e più profonda unità. Il rimando è ad una dimensione inesprimibile, perché al di là del principio di non contraddizione, e in-qualificata, perché trascendente le determinazioni particolari dell'esistenza finita. L'uomo può solo sperare, e combattere l'ἄπιστία:

La maggior parte delle cose divine si sottrae alla conoscenza, per mancanza di fede da parte degli uomini.

Nella sua essenza più intima, la dimensione divina è nascosta, perché non partecipa della manifestazione: essa è un segreto irrivelabile, che si ritrae ad ogni tentativo di espressione. Infatti, non solo il λόγος governa ogni cosa, essendo in rapporto costante con ciascuna di esse, ma è anche – e questa contraddizione ci conferma ancora una volta la portata enigmatica del discorso eracliteo – separato da ogni cosa:

Nessuno di tutti coloro di cui ho sentito discorsi giunge a riconoscere che la sapienza è ben distinta da tutte le altre cose.⁴⁴

In quanto non può identificarsi con nessuna delle cose finite e particolari del mondo manifesto – essendo uno, eterno e divino – il λόγος trascende l'intero ambito della manifestazione. Il saggio giunge ad ammettere che σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον, ed è per questo che noi possiamo ipotizzare una dimensione di trascendenza conferita da Eraclito al λόγος, tale da spiegare la ragione del suo «esser nascosto».⁴⁵ Di fatti, un ulteriore dato significativo nella rilevazione dell'individuazione eraclitea di una

⁴⁴ Heracl., fr. 22 B 108 DK.

⁴⁵ Il divino χρημοσύνη è al di là di ogni espressione, nell'insondabile abisso, fatto di tenebra caliginosa: «Al di là cadono le distinzioni e le forme, anche quelle dell'intimità e dell'unità, tutto si fa lieve e senza scopo, regna l'eterna gioventù dell'insondabile αἰών» (Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 209).

dimensione trascendente ed ineffabile del reale, è il parallelismo tra separatezza della sapienza divina,⁴⁶ l'occultamento della natura primordiale⁴⁷ e la profondità dell'anima.⁴⁸ Compito del sapiente è quello di riconoscere il λόγος onnipresente, traendolo fuori dal suo nascondiglio, così da render comprensibile la natura di tutto ciò che è, diventando così il suo annunciatore:

È un sapiente, Eraclito di Efeso, che si proclama scopritore e possessore di una legge divina che incatena gli oggetti mutevoli dell'apparenza, e lui stesso per primo dà il nome di logos a questa legge. Esso è la trama nascosta del dio che regge e sferza tutte le cose, ma coincide al tempo stesso con il 'discorso' di Eraclito, con le sue parole.⁴⁹

La ricerca di Eraclito si volge alla verità occultata nel fondo delle cose, ovvero alla questione metafisica del perché le cose sono ciò che sono e da cosa traggono il proprio essere. Egli è «intento a divinare il gioco del fanciullo, occulto a tutti, che regge il mondo».⁵⁰ Due sono le strade che Eraclito ci indica per l'ottenimento della conoscenza del λόγος: quella preferibile e migliore consiste nella comprensione del λόγος a partire dall'esperienza diretta del mondo circostante, μανθάνειν⁵¹; la seconda invece, meno favorita, consiste nell'ascolto della parola di Eraclito stesso. Sono tuttavia necessarie altre condizioni⁵² come l'intelligenza, νόος, ovvero la capacità di riconoscere il logos a partire dai dati dell'esperienza, e l'intuizione, φρόνησις, il possesso dell'immediato, ma anche perseveranza, ἔλπομαι, e fede, πίστις, per proseguire nella ricerca del Logos nascosto. L'esperienza, dunque, rimanendo comunque prerogativa della sapienza, ovvero della comprensione integrale del λόγος universale, è solo il primo gradino di un percorso di ἵστορίη che, privo di un esercizio consono degli strumenti necessari, potrebbe arrestarsi alla tanto disprezzata πολυμαθία, la vana erudizione. Esempi di πολυμαθία sono Omero, Esiodo, Pitagora, Senofane ed Ecateo.⁵³ Particolarmente significativa è la polemica contro la concezione della corda aurea di Omero ed Esiodo,⁵⁴ che identifica Helios come principio dell'universo – ed opposto da Eraclito al πῦρ sempre-vivente che mai tramonta – può esser scorta una velata critica alla perversione del λόγος, ovvero la caduta

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁷ Cfr. Heracl., fr. 22 B 123 DK.

⁴⁸ Cfr. Heracl., fr. 22 B 45 DK.

⁴⁹ Colli, *La sapienza greca*, vol. III, cit., p. 172.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Cfr. Heracl., fr. 22 B 17 DK.

⁵² Cfr. Heracl., fr. 22 B 40 DK: «Ricchezza di esperienza non insegna a pensare in modo retto».

⁵³ Cfr. Heracl., fr. 22 B 40 DK, 22 B 42 DK, 22 B 56 DK, 22 B 57 DK, 22 B 81 DK, 22 B 104, 22 B 106.

⁵⁴ Cfr. Heracl., fr. 22 B 6 DK, 22 B 94 DK.

dell'intelletto al livello dell'empirismo, il cui effetto è l'incapacità di discriminare tra il fenomeno e l'essenza nascosta. Si tratterebbe, forse, di un'implicita affermazione dell'incorporeità del principio⁵⁵, identificato come il fuoco cosmico, trascendente ed universale.⁵⁶ Per quanto riguarda i γίνονται ἄνθρωποι, Eraclito dice che, per lo più, non sanno ciò che fanno quando sono svegli, vivendo nella stessa incoscienza di quando stanno dormendo.⁵⁷

Essi, pur ascoltando, non capiscono e sono come i sordi; di loro è testimone il detto: pur essendo presenti sono assenti.⁵⁸

Essi non sono in grado di scorgere l'armonia nascosta della φύσις, perché vivono nel proprio mondo di sogno, limitato alla propria individualità finita e non comprendono l'essenza della totalità del reale, retto dall'ordinamento comune del λόγος:

Per coloro che sono svegli esiste un mondo unico e comune; invece, ciascuno di coloro che dormono torna nel proprio mondo.⁵⁹

E ancora:

I molti non comprendono tutte le cose in cui si imbattono, né le comprendono nella loro essenza una volta che le hanno sperimentate direttamente, bensì le rappresentano a sé stessi.⁶⁰

Vi sono dunque due livelli di conoscenza⁶¹: μανθάνειν e γινώσκειν. Il primo livello è sì l'esperienza diretta della realtà circostante, appiattita, però, per la mancanza di un'interiorità abbastanza attenta, al sapere illusorio e apparente dei dormienti, i quali si

⁵⁵ Platone afferma in *Leg.*, 898 d: «Tutti gli uomini vedono il Sole, non tutti Lo conoscono con la mente»; ancora, Plutarco in *Moralia*, 393 d, 400 c-d, per criticare coloro che non sanno più distinguere l'essenza divina di Apollo dalla sua manifestazione fisica, che è appunto il Sole, dice: «Tutti vedono il corpo di Helios, nessuno vede la sua anima».

⁵⁶ Peraltro, il fuoco eracliteo è molto vicino, almeno per quanto riguarda il suo significato metafisico, all'Agni vedico, identificato prima di tutto col fuoco presente sull'altare durante i rituali sacrificali, avente la funzione di purificare l'elemento da sacrificare da ogni impurità che possa comprometterne la validità. Il fuoco è simbolo dell'ascensione dell'anima alla sfera incondizionata e trascendente della divinità, attraverso il quale viene bruciata ogni determinatezza e limitazione. Sulla possibilità di un'interpretazione metafisica di contro a quella materialistica del principio cosmico della filosofia eraclitea: «Definire, com'è d'uso, la più antica filosofia greca e quella indiana come naturalistiche significa tradire la verità. [...] siamo noi, per i quali ogni conoscenza che non sia empirica è priva di senso, che non riusciamo a distinguere il simbolo naturale adeguato dal suo riferimento, siamo noi a vedere solo il dito che indica la luna e non la luna» (Coomaraswamy, *La tenebra divina. Saggi di metafisica*, cit., p. 191).

⁵⁷ Cfr. Heracl., fr. 22 B 1 DK; 22 B 26 DK; 22 B 89 DK.

⁵⁸ Heracl., fr. 22 B 34 DK.

⁵⁹ Heracl., fr. 22 B 89 DK.

⁶⁰ Heracl., fr. 22 B 89 DK; 14 [A 93] Colli, *La sapienza greca*, cit., vol. III.

⁶¹ Sono due livelli gnoseologici solo dal punto di vista dell'uomo, ma, dal punto di vista del divino, il primo livello non ha senso di esistere: esso scompare, come un velo che, sollevato, rivela la vera realtà che si celava dietro.

limitano ad appurare la presenza delle cose nel loro aspetto visibile e finito, senza però comprendere la loro vera essenza nascosta. Il punto su cui Eraclito insiste di più è il carattere frammentato e distintivo⁶² della conoscenza dei più: essi vivono come in un mondo proprio, non riconoscendo che ve n'è uno comune,⁶³ che è il solo mondo reale in cui è possibile agire e vivere⁶⁴, paragonabile a quella che è l'esperienza del sogno, le cui caratteristiche principali sono l'illusorietà e il solipsismo. I dormienti sono incapaci di entrare in contatto con la realtà, perché filtrano tutta la loro esperienza tramite la propria singolarità particolare, sicché ogni cosa appare loro come estranea.⁶⁵ Si tratta della constatazione eraclitea di una malattia che affligge la maggioranza dell'umanità, il dilagare di un'ignoranza metafisica⁶⁶ che offusca la mente, non permettendo all'uomo di elevarsi intellettualmente, a causa del regresso spirituale e della corruzione morale che genera. La conoscenza divina invece è infinita e non duale, ovvero trascende ogni limitazione e opposizione, è lo spostarsi dell'occhio dall'immagine nello specchio a ciò che lo stesso riflette.⁶⁷ L'unico autentico suo oggetto è la verità dell'essere, ovvero l'essenza interiore e trascendente di tutto ciò che è, e che coincide col suo stesso essere.⁶⁸

2. «Πάντα ῥεῖ» E L'IMPERMANENZA DEI FENOMENI.

Analizzeremo ora uno dei più celebri frammenti eraclitei, ma anche uno di quelli che si presta di più a interpretazioni fuorvianti.⁶⁹ Molti, infatti, se ne sono valse per avvalorare la tesi che vede Eraclito come il filosofo del divenire, diametralmente opposto, con la sua

⁶² Tanto la conoscenza delle cose nella loro sensibilità, quanto la loro conoscenza tramite la mente finita, ovvero il pensiero discorsivo, hanno il carattere fondamentale della distintività, perché impongono un limite ed una distanza tra le cose, tale per cui ogni cosa è colta nel suo esser differente da tutto ciò che la circonda, nella sua singolarità e finitudine. La prima distinzione operata, su cui tutto il resto delle distinzioni è fondato, è proprio quella imposta tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto, attraverso cui è posta una barriera, un velo, tra l'io finito ed il mondo. È proprio quel velo che impedisce la comprensione del vero rapporto di tutte le cose col λόγος.

⁶³ Heracl., fr. 22 B 2 DK: «Perciò bisogna seguire ciò che è uguale per tutti, ossia ciò che è comune. [...] Ma anche se il logos è uguale per tutti, la maggior parte degli uomini vive come se avesse un'esperienza separata».

⁶⁴ Heracl., fr. 22 B 75 DK: «I dormienti sono artefici delle cose che accadono nel mondo, e aiutano a produrle».

⁶⁵ Heracl., fr. 22 B 72 DK.

⁶⁶ Ovvero la mancanza di comprensione della vera natura primordiale nella sua essenzialità, dell'origine del proprio stesso essere.

⁶⁷ Tale movimento è una vera e propria interiorizzazione, uno spostamento dell'attenzione dall'esterno all'interno.

⁶⁸ Il fine della filosofia è l'assimilazione al divino: «E' per questo che bisogna anche sforzarsi di sfuggire di qui a lassù al più presto. E fuga è rendersi simili a Dio secondo le proprie possibilità: e rendersi simili a Dio significa diventare giusti e santi, e insieme sapienti» (Plat., *Theaet.*, 176B).

⁶⁹ Il frammento in questione rimanda a quel gruppo, formato dai fr. 22 B 12 DK; 22 B 36 DK; 22 B 49a DK; 22 B 76 DK; 22 B 91 DK, incentrato sul tema del divenire e dell'impermanenza dei fenomeni.

visione di un essere dinamico, alla visione ontologica statica di Parmenide, il filosofo dell'essere.

Negli stessi fiumi, noi scendiamo e non scendiamo, noi stessi siamo e non siamo.⁷⁰

L'immagine suggestiva dello scorrere del fiume fa riferimento alla legge inesorabile del costante mutamento a cui tutta la realtà manifesta è sottoposta. Tale simbologia è molto significativa, tant'è che ritorna nel fr. 12 e successivamente nel 91, e ha lo scopo di evocare la realtà torrenziale del fenomeno. Il fiume, per altro, rimanda all'elemento acquoso, che, riportato alla cosmologia eraclitea, rappresenta lo stato intermedio di manifestazione tra terra e fuoco.⁷¹ L'obbiettivo sarà quello di mostrare come questa dottrina non consista tanto nella riduzione dell'intera realtà a divenire,⁷² quanto piuttosto, nell'affermazione dell'impermanenza dei fenomeni, comprensivi sia della realtà sensibile tanto quanto di quella psichica,⁷³ rispetto all'unico essente che è il principio. Si tratta non della negazione dell'essere, in favore del divenire, ma dell'esortazione a non filtrare il reale tramite le categorie dell'individuazione.

Eraclito non crede che il divenire sia più reale dell'essere; crede semplicemente che ogni «opinione è una malattia sacra», ossia che ogni elaborazione delle impressioni sensoriali in un mondo di oggetti permanenti sia illusionistica.⁷⁴

Il divenire, infatti, non è condizione d'essere ma condizione di manifestazione del fenomeno, il quale può apparire solo nella sua impermanenza e transitorietà senza staccarsi mai, nel profondo, dall'assoluta unità del λόγος divino. L'illusione consiste proprio nell'immaginarci i fenomeni dell'universo come separati, slegati dall'unico principio del Tutto. Se apparentemente la realtà fenomenica si mostra come un frammentarsi di individualità discrete, finite, corpose e sussistenti staticamente, essa è nel

⁷⁰ Heracl., fr. 22 B 49a DK.

⁷¹ L'acqua rappresenta per Eraclito l'anima non ancora purificata ed ascisa, immersa nella dimensione illusoria del sogno, ovvero sottomessa ad elementi di ordine inferiore, come l'istinto e il desiderio del piacere. Non sarebbe dunque azzardato ipotizzare che il fiume sia simbolo della stessa coscienza dell'uomo, nella quale le apprensioni sensoriali, le emozioni ed i pensieri si susseguono come in un flusso di esperienza continuo.

⁷² L'essenza del reale per Eraclito non è il divenire, ma l'unità divina.

⁷³ Come l'universo manifesto è regolato dalla legge del divenire costante, così anche l'uomo altro non è che un flusso di coscienza perennemente in movimento, un susseguirsi costante di impressioni, emozioni, desideri, pensieri che emergono e sprofondano dallo stato inconscio a quello di veglia e viceversa; tuttavia l'uomo, a differenza di tutti gli altri enti, può scorgere in sé qualcosa di permanente nascosto sotto il velo della propria identità finita, ovvero il λόγος interiore immanente, unico conoscitore, agente e trasmigrante, che sussiste nonostante le morti incessanti del divenire – ecco perché l'uomo, morendo a sé stesso, può diventare dio: «Immortali mortali, mortali immortali, viventi la loro morte e morienti la loro vita.» (Heracl., fr. 22 B 62 DK).

⁷⁴ Colli, *La nascita della filosofia*, cit., pp. 65-66.

profondo uno scorrere perenne, un movimento eterno, che non si fissa mai in una determinazione a scapito di quella sua contraria.⁷⁵

Anche il ciccone si disgrega, se non è agitato.⁷⁶

I fenomeni, nella loro individualità finita, dal momento in cui vengono fissati in unità discreta,⁷⁷ ergendosi al di fuori del movimento eterno, vanno in contro alla loro disgregazione nel nulla.⁷⁸ L'unità relativa degli enti particolari non è reale, è solo un'apparenza illusoria che cristallizza, isolando ogni oggetto dal tutto in cui è concatenato,⁷⁹ il flusso perenne che non può far altro che scorrere per mantenersi tale. Il fiume, infatti, nel momento in cui perde la propria corrente, stagna.

Dice Eraclito che tutto si muove (πάντα χωρεῖ)⁸⁰ e nulla permane, e paragonando gli esseri alla corrente di un fiume, dice che non potresti entrare due volte nello stesso fiume.⁸¹

La dottrina del flusso cosmico corrisponde, di fatto, a quella della continuità universale (ξυνός) per cui ogni cosa assume senso solo nel tutto di cui fa parte, nella concatenazione con il resto dei fenomeni, fuori dalla quale non potrebbe apparire. Questo significa che la filosofia di Eraclito non può esser ridotta a mera dottrina del flusso universale delle cose ma conserva un particolare riferimento alla nozione di unità divina; infatti, essa procede dall'affermazione del perenne divenire della realtà, nella sua dimensione fenomenica, al riconoscimento della nascosta armonia dei contrari – o sintesi degli opposti⁸² – attraverso

⁷⁵ «Le trasformazioni del fuoco, significano infatti che tutto si converte in tutto, e precisamente in modo tale che ciò che è determinato non permane nella propria configurazione, bensì si muove, attraverso opposizioni, secondo un'insondabile saggezza» (Heidegger – Fink, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/67*, cit., p. 14).

⁷⁶ Heracl., fr. 22 B 125 DK. Il significato di κικεών è quello di bevanda composita, mescolata, e, in quanto miscelazione di elementi immiscibili, rimanda simbolicamente all'unione degli opposti. Il κικεών, inoltre, rimanda alla sfera iniziatica e agli ambienti misterici; infatti, era la bevanda usata ritualmente per preparare il μύστης alla visione beatificante dell'έποπτεία.

⁷⁷ Vi è una significativa differenza tra l'assoluta unità del principio, che è in sé e per sé, infinito ed eterno, e l'apparente unità dell'ente fenomenico, mai identico a sé stesso, finito e transitorio.

⁷⁸ Ogni fenomeno preso nella sua determinatezza particolare, in quanto limitazione che esclude da sé tutto il resto, nega il proprio stesso λόγος.

⁷⁹ «[...] la dispersione in una realtà frantumata e cristallizzata in isolamenti» (Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 202).

⁸⁰ La massima πάντα ρεῖ è attribuibile, com'è noto, non ad Eraclito ma al suo discepolo Cratilo, conosciuto per l'estremizzazione degli insegnamenti del maestro.

⁸¹ Platone, *Cratilo*, 402 a.

⁸² La sintesi degli opposti non corrisponde a un processo di *reductio ad unum*, che annulla le qualità proprie di ciascun contrario in favore dell'altro – questo avviene tutt'al più nel piano dell'apparire, in cui costantemente un contrario si annienta per lasciare spazio di esistere al proprio opposto; essa è il riconoscimento dell'essenza comune, al di là delle singole determinazioni, in cui i contrari rimangono tali, senza limitarsi a vicenda. Si tratta di una dimensione ulteriore rispetto al piano della manifestazione, in cui vige il *principium individuationis* – la logica del finito, che non può sanare la contrapposizione degli

cui è determinata la molteplicità della realtà.⁸³ La realtà, infatti, è *παλίντονος αρμονία*,⁸⁴ sottomessa alla legge del *λόγος*, garante della conservazione del cosmo tramite il mantenimento di un equilibrio costante,⁸⁵ ovvero un flusso universale che provoca l'ininterrotto passaggio dall'uno all'altro dei contrari. La dottrina del *πάντα ῥεῖ* si rivela, dunque, indisgiungibile dal principio della *coincidentia oppositorum*, il quale, in questo specifico piano ontologico,⁸⁶ è legge della necessaria e ininterrotta trasmutazione reciproca dei contrari.

Il fenomeno nella sua più universale figura sensibile si presenta nella gradazione qualitativa tra «fuoco» e «mondo», che non si dissolvono né trapassano l'uno nell'altro, ma indistruttibili in sé stessi per le interiorità essenziali che esprimono, resi contigui e in comunicazione immediata dal vincolo dello *ζυγός*, pulsano di una vita alterna, in cui l'espansione quantitativa di uno di essi nella sua plastica forma espressiva è condizionato dall'assorbimento della potenza di un contrario contenuto nell'altro, liberato dal *κόρος* di quest'ultimo, che si trova in depressione qualitativa.⁸⁷

Sotto la luce della *coincidentia oppositorum* il fenomeno si rivela *διαφερόμενον συμφερόμενον*.⁸⁸ Ne deriva che nessuna cosa è una sola, ma è anche il suo contrario, e, nel processo del divenire cosmico, ognuna mostra di essere unità di tensioni contrastanti. L'interpretazione di Eraclito come filosofo del divenire tralascia l'aspetto fondamentale della sua dottrina, ovvero la permanenza della totalità del reale nell'identità degli opposti, i quali reciprocamente si scambiano solo nel loro apparire transitorio, e la loro coesistenza eterna nel *λόγος*. Lo stesso mutamento altro non è che l'esplicarsi dell'identità di opposti. Il termine divenire, *γίνομένων*, infatti, nel mondo greco arcaico non significava

opposti. Ivi gli opposti non si riducono uno nell'altro, né rimangono uno dall'altro separati, ma coincidono nel trascendimento di ogni determinazione particolare. Nell'unità divina gli opposti sono pre-implicati e contenuti anteriormente ad ogni qualificazione, e tuttavia sussistono in essa in una perfetta simultaneità, senza che la loro vera natura ontologica venga meno. L'unità divina, infatti, non rappresenta la distruzione di ogni cosa nell'indeterminato ma, piuttosto, la sublimazione dell'essenza di ogni cosa al di là della dimensione distintiva e finita del contingente: essa contiene in sé in modo principale e infinito ogni qualificazione, senza essere qualificata a sua volta.

⁸³ Si tratta della medesima intuizione che aveva portato Anassimandro a descrivere la creazione dell'universo molteplice a partire da un movimento eterno dell'*ἀρχή* infinito, causante la scissione dei contrari.

⁸⁴ Heracl., fr. 22 B 51 DK. L'armonia è riferita alla tensione della corda dell'arco, tensione provocata dal contrasto tra i due opposti estremi che la corda unisce, generante così la forza propulsiva per lo scoccare della freccia. L'armonia rappresenta dunque quella connessione invisibile che riunisce gli opposti separati; la freccia invece rappresenta lo slancio, l'elevazione che trasporta improvvisamente all'intuizione di una superiore unità, che è sintesi degli opposti. Frutto dello svelamento dell'unità degli opposti, dunque, non è la mera capacità di scorgere la dipendenza di un contrario all'altro, ma lo slancio verso il principio nel quale i contrari non sono mai stati scissi, in una dimensione priva di qualificazioni.

⁸⁵ Si veda sopra, pp. 23-24, la funzione "legislatrice" del *λόγος* come *Δίκη*.

⁸⁶ L'apparire del fenomeno, come affermazione di una determinazione a scapito dell'altra, è il manifestarsi finito e transitorio dell'unità divina in cui tali opposti coesistono eternamente senza limitazioni.

⁸⁷ Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., pp. 206-207.

⁸⁸ Heracl., fr. 22 B 10 DK.

esattamente ciò che noi moderni gli attribuiamo – non è pensabile come il concetto antitetico all’essere – ed indica il germogliare, l’uscire fuori, il manifestarsi, giungendo all’apparenza, l’apparire (γένεσις).⁸⁹ Di qui, cioè dal fatto che il divenire rimandi a un apparire dal e rispetto all’essere del fenomeno, sorge il problema sostanziale di tutto il pensiero ionico: la speciale relazione tra un’unità divina insondabile, extra-mondana ed extra-rappresentativa, e la molteplicità delle cose attestata nell’esperienza, presente essa stessa nell’ἐν πάντα – in quanto insieme comprensivo di tutto ciò che è, che non può lasciar nulla al di fuori di sé.⁹⁰ Tuttavia, l’appartenenza dei fenomeni limitati κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν⁹¹ al principio, il quale non può ammettere alcuna limitazione, in quanto assolutamente Uno, non può essere descritta con le normali categorie di relazione. Essa, infatti, consiste in quella «non dualità» presupposta dalla *coincidentia oppositorum*, prodotta dal superamento delle stesse nozioni di identità e differenza.⁹² La concezione eraclitea di una unità che non nega l’evidenza del divenire di tutte le cose, sintetizzando in sé stessa ogni dualità e distinzione, rimanda ad una concezione dell’essere divino profondamente non duale, in quanto dimensione onnicomprensiva del tutto, in cui gli opposti non si contrappongono come realtà separate.⁹³

⁸⁹ Cfr. Heidegger – Fink, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/67*, cit., p. 11.

⁹⁰ Eraclito non nega valore di realtà alla pluralità, ma ne ridimensiona la portata ontologica: ogni ente finito è solo una manifestazione parziale e limitata dell’unità divina, che emerge dalla superficie e scompare secondo ciò che è stabilito dalla legge dello ζυγός. Non vi è contraddizione tra l’affermazione dell’assoluta unità del principio e l’esperienza della molteplicità della manifestazione, in quanto la divinità è in sé e per sé trascendente, al di là di ogni particolare distinzione e definizione, ma è anche ciò che pervade ogni cosa, manifestando la propria essenza infinita nel tutto dell’universo. L’universo è il riflesso dell’unità divina, il suo manifestarsi visibile. Ciò spiega perché Eraclito non disprezzi i sensi: essi hanno un valore epistemologico importante, ovvero quello di farci esperire il reale, cosicché sia possibile una sua conoscenza. Ciò che Eraclito biasima agli uomini è l’appiattirsi della conoscenza alla mente finita che isola l’individuo dal tutto di cui fa parte – infatti è prima di tutto separazione di soggetto ed oggetto – fornendo una versione contraffatta del reale, una sua rappresentazione sovrapposta.

⁹¹ Anaximandr., fr. 12 B 1 DK.

⁹² L’assoluta unità, in quanto non ammette entro di sé alcuna limitazione, trascende la stessa distinzione tra uno e molti. L’unità principale non può escludere da sé il molteplice, altrimenti non potrebbe esser chiamata assoluta unità. La molteplicità, dunque, è ricompresa nella sua totalità all’interno dell’unità divina, senza però comportare distinzione di alcun sorta. Questo significa che, dal punto di vista del principio, categorie quali identità e differenza, uno e molteplice, particolare e universale, trascendente ed immanente, e così per ogni coppia di opposti intesi dualisticamente, non hanno realtà se non nella loro pacificazione attraverso il λόγος divino.

⁹³ «Poiché il pensiero differenziato (*vikalpa*) implica un’alternativa e dunque una dualità – l’esatta determinazione o certezza della natura di una cosa si ottiene infatti attraverso l’esclusione (*apoha*) di tutto ciò che le è opposto –, esso non è in grado di comprendere, per sua stessa natura, la realtà della coscienza che, nella sua purezza, trascende ogni dualità» (Abhinavagupta, *Luce dei Tantra. Tantraloka*, a cura di R. Gnoli, Adelphi, Milano, 1999, p. 113). L’affinità tra la sapienza antica e l’universo culturale e filosofico delle Upanishad è già stata messa in luce da Colli (cfr. Colli, *Filosofi sovraumani*, cit., pp. 39-49). In questa sede mi limiterò a evidenziare di sfuggita quella che, dal canto mio, appare come un’affinità di pensiero ancora più forte, ovvero quella che si rivela tra la filosofia di Eraclito e lo shivaismo kashmiro, rappresentato qui da un passo di uno dei suoi più importanti esponenti, Abhinavagupta. Quest’ultimo spiega come dal «seme del cuore» nasca il «fuoco coscienziale», che brucia ogni limitazione fenomenica, riassorbendo in

Essi [uomini ignoranti] non capiscono che ciò che è differente concorda con sé medesimo: armonia di contrari, come l'armonia dell'arco e della lira.⁹⁴

L'idea di un εν διαφέρον εαυτω,⁹⁵ di cui parla Holderlin rifacendosi ad Eraclito, non può essere avvalorata, perché nessuna distinzione può sussistere nell'infinita unità del principio: ecco perché ogni opposizione, si rivela, ad un occhio più attento, una nascosta armonia. L'opposizione, la differenza, sussiste solo per colui che non è in grado di cogliere la divina affinità degli opposti.

Nella circonferenza del cerchio il principio e la fine coincidono.⁹⁶

Guardando il cerchio nella sua totalità integrale, l'ἀρχή e il πέρας combaciano; ciò che differenzia la visione parziale da quella totale è dunque il grado di limitazione della stessa: meno limitato è il soggetto che percepisce la realtà, più ampia sarà la conoscenza dell'oggetto, fino a culminare nella loro identificazione assoluta. Infatti, se dal punto di vista dell'esperienza della realtà finita vale un tipo di conoscenza distintiva, basata sul principio dualistico dell'opposizione, dal punto di vista della conoscenza divina, in quanto assoluta unità che riunisce ciò che è separato, l'intero del reale è sperimentato nella sua totalità, trascendendo la stessa distinzione dialettica tra uno e molteplice. Ulteriore tema legato alla dottrina del flusso cosmico è l'illegittimità dell'assegnazione di un nome univoco alle cose,⁹⁷ in quanto nella realtà è immanente il principio della *coincidentia oppositorum*:

L'Uno, l'unico sapiente, non vuole e vuole esser chiamato Zeus.⁹⁸

La coincidenza dei contrari nei nomi, come nelle cose, è la prerogativa per Eraclito dell'unica possibile esattezza di significazione delle parole. Ecco perché, sotto l'aspetto della designazione, Eraclito dimostra di ritenere adeguati unicamente o il doppio nome contrario o il nome equivoco.

sé tutte le cose. La stessa manifestazione è spiegata come l'espandersi infinito di tale coscienza infuocata, generante, tramite una contrazione, le cose finite.

⁹⁴ Heracl., fr. 22 B 51 DK.

⁹⁵ F. Holderlin, *Iperione*, a cura di G. V. Amoretti, Feltrinelli Editore, Milano, 2020, p. 103.

⁹⁶ Heracl., fr. 22 B 103 DK.

⁹⁷ «La questione etimologica era per Eraclito filosofica non grammaticale, supponendo egli che la parola rispondesse alla natura stessa della cosa significata e non ad una convenzione arbitraria dell'uomo. Per i sostenitori dell'esattezza (ὀρθότης) naturale del linguaggio, darsi conto dell'etimologia della parola significava comprendere l'essenza della realtà» (Mondolfo – Tarán – Marcovich (eds.), *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, cit., p. 91).

⁹⁸ Heracl., fr. 22 B 32 DK.

E sembra che l'arco e la vita siano chiamati dagli antichi con lo stesso nome, bios; dice pertanto Eraclito l'oscuro: dell'arco, invero, il nome è vita, ma l'opera è morte.⁹⁹

La dottrina dell'identità dei contrari porta all'affermazione dell'illegittimità dei nomi univoci, che, attribuendo una determinazione fissa alle cose significate, escluderebbero la presenza immanente di un contrario nell'altro e la loro trasmutazione reciproca:

La stessa cosa è il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio, perché queste cose mutandosi sono quelle e quelle a loro volta mutandosi sono queste.¹⁰⁰

Si tratta della necessità che la stessa definizione presenti il sigillo della coincidenza degli opposti.

Si tratta di una dottrina importante: che nessuna cosa è in sé stessa e per sé stessa una sola; e tu non potresti dare un nome correttamente né ad un essere qualsiasi né ad una sua qualità [...]. ma appunto, dal mutar luogo, dal muoversi, dal mescolarsi delle cose fra loro, divengono tutte; le quali invece noi, con un'espressione non corretta diciamo che sono; giacché nulla mai è, ma sempre diviene.¹⁰¹

3. IL ΠΟΛΕΜΟΣ: LA LEGGE SUPREMA DELL'ESISTENZA.

Così come il λόγος è comune – κοινός – ad ogni cosa, allo stesso modo il πόλεμος, è una forza universale, che pervade ogni cosa determinandone il corso. Se però il λόγος svolge una funzione unificante ed aggregante la molteplicità dell'esistenza, il πόλεμος rappresenta l'elemento dispersivo, disgregante, della manifestazione. Tutto ciò che è, è tale solo in relazione all'altro da sé: nel contrasto con ciò che si oppone alla propria identità l'ente realizza sé stesso. L'esistenza fenomenica è paragonata a un campo di battaglia, ove si susseguono costantemente conflitti particolari tra termini antitetici, una lotta eterna che le cose molteplici combattono contro il limite rappresentato dal proprio opposto, fino alla propria dissoluzione, avendo esaurito le proprie possibilità ontologiche,¹⁰² che comporta altresì la trasmutazione nel proprio contrario. Sotto quest'aspetto il πόλεμος rappresenta la legge dell'esistenza, ciò che produce la pluralità dei fenomeni, determinati dalla relazione di opposizione che esso instaura tra le cose. Esso manifesta, attraverso lo scontro tra i contendenti, tutta la varietà di figure della φύσις,

⁹⁹ Heracl., fr. 22 B 48 DK; Colli, *La sapienza greca*, vol. III, 14 [A 8].

¹⁰⁰ Heracl., fr. 22 B 88 DK.

¹⁰¹ Plat., *Theaet.*, 152 de.

¹⁰² La forza vitale che si esprimeva tramite l'ente particolare.

facendole emergere, come le onde sulla superficie dell'oceano, dalla sua nascosta ed interiore essenza indeterminata.¹⁰³

Il conflitto è padre di tutte le cose e di tutte re; gli uni li ha fatti essere dèi, gli altri uomini, gli uni schiavi e gli altri liberi.¹⁰⁴

Πόλεμος e λόγος, tuttavia, non rappresentano due elementi opposti ma le due facce complementari dell'azione divina. Il πόλεμος, privo della forza unificante del λόγος, finirebbe per annientare l'universo, mentre il λόγος, in assenza della spinta disgregante del πόλεμος, non potrebbe abbracciare la pluridimensionalità del reale.¹⁰⁵ Il πόλεμος, infatti, non è descritto come elemento che oltrepassa i limiti imposti da Δίκη, ma anzi, è ciò che ottempera alla sua stessa legislazione.¹⁰⁶

Il conflitto è comune, la giustizia è contesa e tutto accade per contesa e necessità.¹⁰⁷

Non solo il πόλεμος si identifica con la giustizia, ma esso è addirittura necessario, perché è ciò che garantisce la vita stessa dell'universo. È solo attraverso ἔρις che la pluralità della vita può genarsi:

Ciò che è opposto si concilia, dalle cose in contrasto nasce l'armonia più bella e tutto si genera per via di contesa.¹⁰⁸

La vita stessa consiste nel mantenimento di uno scambio continuo tra l'interno e l'esterno attraverso la tensione generata dagli opposti che si scontrano, al fine di realizzare sé

¹⁰³ L'essenza della φύσις è indeterminata e dunque suscettibile di assumere infinite forme.

¹⁰⁴ Heracl., fr. 22 B 53 DK. La divinità è assolutamente libera e come tale coincide con la stessa possibilità di non esser libera. In ciò consiste l'assoluta non dualità della sua essenza, nell'essere infinità che in quanto tale si rende finita, e così facendo conferma totalmente la sua assoluta infinità. Ciò vale per qualsiasi altro attributo che le si ascriva, come l'infinità, l'eternità, la bontà, l'unità, la semplicità, etc...

¹⁰⁵ Nello specifico il πόλεμος risponde al χρημοσύνην del fuoco di saziarsi: «Eraclito chiama questo fuoco bisogno e sazietà. Secondo Eraclito, bisogno è la formazione del mondo, sazietà è la sua distruzione col fuoco» (Heracl., fr. 22 B 65 DK). Tale bisogno è legato alla volontà di generare la pluralità delle cose del mondo, scindendosi nella dualità originaria, facendosi oggetto di sé stesso e producendo, in questo modo, gli opposti. La realtà manifesta è come un gioco divino (cfr. Heracl., fr. 22 B 52 DK), il modo che il divino ha per sperimentare sé stesso. La molteplicità dunque non è irreali, ed anzi ha lo scopo preciso di esprimere la volontà del divino, il quale vuole manifestarsi in infiniti modi. Il gioco divino altro non è che l'espressione della libertà sovrabbondante del principio, talmente libero che può scegliere di autolimitarsi e determinarsi. Saturatosi del tutto, egli brucia ogni determinazione generata, per ritornare alla propria essenza trascendente, riassorbendo ogni cosa molteplice nell'unità della sua divina trascendenza.

¹⁰⁶ «Il concetto dell'espiazione (τίσις) era senza dubbio incluso nella funzione di Dike già affermata da Anassimandro, per il quale la dissoluzione finale di ogni cosmo ed il suo riassorbimento nell'*apeiron* era pagamento del fio (τίσις) che gli opposti dovevano pagarsi per la loro mutua *adikia*, cioè per la ὕβρις della loro lotta di reciproca sopraffazione. Ma mentre per Anassimandro la discordia era peccato che doveva essere espriato, per Eraclito (B 80) ἔρις era essa medesima *dike* e generatrice di tutte le cose, e veniva così a prendere anche il posto tradizionalmente attribuito a ἔρως, fonte di ogni generazione» (Mondolfo – Tarán – Marcovich (eds.), *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, cit., p. CXXVIII).

¹⁰⁷ Heracl., fr. 22 B 80 DK.

¹⁰⁸ Heracl., fr. 22 B 8 DK.

stessa. Il πόλεμος in quanto si rivela essere la forza complementare del λόγος, può esso stesso subire un rovesciamento: lo stato di perenne belligeranza si rivela ad un occhio più profondo come armonia e sintesi degli stessi contrari, i quali, facendosi guerra, si conciliano l'uno con l'altro.

Non comprendono come, disgiungendosi, con sé stesso si accordi: una trama di rovesciamenti, come quella appunto dell'arco e della lira.¹⁰⁹

La guerra si rivela essere, nel suo limite più estremo, pace: i contrari, attraverso la lotta incessante per la sopraffazione, si assegnano l'un l'altro un limite e una determinazione che gli permette di affermarsi nella propria finitezza e contingenza, e quello scontro tra determinazioni contrarie si trasforma, nel suo punto estremo, in un incontro da cui scaturisce la molteplicità del reale e il suo incessante divenire. La stessa ingiustizia che si commette nascendo, sopprimendo il proprio opposto, è, dalla prospettiva opposta, la punizione della colpa che grava sul proprio contrario e che sta espiando con la propria morte e dissoluzione. La legge degli opposti che sancisce l'inimicizia di tutte le cose, sancisce anche la loro interna armonia, in quanto non vi è guerra senza pace, e sazietà senza fame, salute senza malattia.¹¹⁰

4. «Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ»¹¹¹ E IL PATHOS DEL NASCOSTO.

Il λόγος può essere conosciuto allo stesso modo in cui si cerca la soluzione di un enigma o si tenta di scorgere il rapporto paradossale di coincidenza tra giorno e notte, vita e morte¹¹²: esso sta sotto la superficie delle cose, è nascosto agli occhi di coloro che misconoscono la vera natura della realtà, ovvero l'unità divina e l'impermanenza dei fenomeni. Il tema del *pathos* del nascosto¹¹³ rimanda alla convinzione che il principio ultimo del reale sia celato, in quanto dimensione divina profondamente altra, invisibile e trascendente, contrapposto alla realtà manifesta che appare in superficie e immediatamente si dilegua, come le onde di un oceano, e che, se trasformata in un qualcosa di stabile e permanente, si corrompe in una visione illusionistica del mondo, generante una conoscenza ingannevole e menzognera. Ecco il senso dell'enigma presentato in questo frammento:

¹⁰⁹ Heracl., fr. 22 B 51 DK; Colli, *La sapienza greca*, vol. III, 14 [a 4].

¹¹⁰ Cfr. Heracl., fr. 22 B 111 DK.

¹¹¹ Heracl., fr. 22 B 123 DK.

¹¹² Cfr. Heracl., fr. 22 B 67 DK.

¹¹³ Cfr. Colli, *La nascita della filosofia*, cit., pp. 59-70.

Quello che abbiamo visto e preso, lo lasciamo; quello che non abbiamo visto né preso, lo portiamo.¹¹⁴

Ciò che i nostri sensi hanno percepito, l'apparenza sensibile, è un flusso che non può esser fermato, è impermanente e transitoria, mentre ciò che c'è di vero e permanente è invisibile agli occhi, è nascosto all'esperienza sensibile.¹¹⁵ Al tema del *pathos* del nascosto è strettamente collegata la rivendicazione di una superiorità dell'interiore sull'esteriore:¹¹⁶ l'esistenza delle cose manifeste, nella loro «corposità» transitoria, è solo il segno, l'espressione limitata, di una dimensione profondamente segreta e nascosta che è il divino. Proprio tale dimensione invisibile e trascendente è custodita nella parte più intima del nostro essere e che rimane sopita, obbligandoci ad affidarci, per l'interpretazione del reale, a ciò che vediamo fuori di noi. Si può dunque concludere che:

[...] tutta la sapienza di Eraclito sia un tessuto di enigmi che alludono ad un insondabile natura divina. [...] l'enigma, esteso a concetto cosmico, è l'espressione del nascosto, del dio. Tutta la molteplicità del mondo, la sua illusionistica corposità, è un intreccio di enigmi, un'apparenza del dio, allo stesso modo che un intreccio di enigmi sono le parole del sapiente, manifestazioni sensibili che sono l'orma del nascosto. [...] Ogni coppia di contrari è un enigma, il cui scioglimento è l'unità, il dio che vi sta dietro.¹¹⁷

La conoscenza del *λόγος* consiste esattamente in questo sforzo di penetrazione della realtà. E tuttavia il cammino è arduo a compiersi: il saggio deve seguire il sentiero che il Dio della conoscenza ha tracciato, ma Apollo non dice né occulta, non dichiara apertamente né mistifica.¹¹⁸ Così come la verità divina non è espressa chiaramente né resa totalmente indecifrabile, ma è consegnata in forma profetica ed enigmatica, allo stesso modo il *λόγος* non è né evidentemente visibile né totalmente inaccessibile, ma richiede uno sforzo intellettuale di interpretazione dei segni attraverso cui si lascia intravedere nell'esperienza diretta del mondo. Mentre per il saggio i sensi sono il mezzo attraverso cui percepire i segni del divino,

¹¹⁴ Heracl., fr. 22 B 56 DK. Il frammento in questione contiene l'aneddoto sulla morte di Omero, causata dal malessere per l'incapacità di rispondere all'indovinello postogli dai giovani pescatori sui pidocchi. L'aneddoto rispecchia l'enigmaticità della struttura antitetica del reale.

¹¹⁵ Cfr. Colli, *La nascita della filosofia*, cit., pp. 61-63.

¹¹⁶ Il rapporto di armonia tra gli opposti, che è invisibile agli occhi sensibili ma intuibile dall'intelligenza, è più forte di quello dualistico ed esclusivistico percepito nella dimensione del visibile, dove la *coincidentia oppositorum* non può manifestarsi.

¹¹⁷ Colli, *La sapienza greca*, vol. III, p. 178.

¹¹⁸ Cfr. Heracl., fr. 22 B 93 DK.

Occhi e orecchi sono cattivi testimoni per gli uomini che abbiano anime barbare.¹¹⁹

Infatti, nessuno può nascondersi di fronte al divino intramontabile¹²⁰ e tuttavia questo si nasconde, sta negli abissi della conoscenza, per l'ἀπιστία dell'uomo.¹²¹

L'Uno, il saggio, vuole e non vuole essere chiamato col nome di Zeus.¹²²

L'ἔν τὸ σοφόν domina ogni cosa, e non c'è nulla che sia al di fuori di lui, e tuttavia non si identifica con nessuna delle cose del mondo, essendo ad esse superiore. L'universo è una teofania che non esaurisce l'essenza sovrabbondante del divino, la quale, più di tutto, «ama nascondersi».¹²³

¹¹⁹ Heracl., fr. 22 B 107 DK.

¹²⁰ Cfr., Heracl., fr. 22 B 16 DK. Similmente in Plotino, *Enneadi*, V, 8,9 è detto: «L'intelligenza è così grande che anche le sue parti sono infinite: si può dire infatti che ci sia un punto dove essa non arrivi?» (Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano, 2022, p. 921).

¹²¹ Cfr., Heracl., fr. 22 B 86 DK.

¹²² Heracl., fr. 22 B 32 DK.

¹²³ Heracl., fr. 22 B 123 DK. Similmente in RgVeda, X, 51, 4-5 è detto «E' precisamente a questo scopo, di esser posto a dimorare in molti luoghi, che Agni teme, quando Egli indugia nell'oscurità, sebbene, in realtà, Egli rimanga interiore anche quando procede» (in Coomaraswamy, *La tenebra divina. Saggi di metafisica*, cit., p. 201; cfr. V. Papesso, *Inni del Rg Veda*, Ubaldini editore, Roma, 1979, p. 199).

CONCLUSIONE

La ricerca qui condotta ha proposto una prospettiva innovativa sulla filosofia di Eraclito, centrata sulle nozioni di «non dualità» e di *coincidentia oppositorum*, identificando il suo nucleo teoretico nell'elaborazione di una «Metafisica dell'Uno». La nozione di «non dualità», come nuova chiave di lettura dei frammenti, ha permesso di esplorare aspetti essenziali della sua filosofia, spesso tralasciati per la difficoltà di riportarli in forma razionale, rimanendo così fedeli alla natura enigmatica della sua sapienza. La rilettura del pensiero eracliteo attraverso la lente della «non dualità» è coerente con la complessità e la profondità del pensiero eracliteo: esso, infatti, sfida le categorie di pensiero ordinarie attraverso l'applicazione del paradosso della *coincidentia oppositorum* allo scopo di guidare l'anima dell'uomo verso la comprensione di una dimensione assolutamente una, infinita e nascosta, in cui risiede l'essenza del reale. La realtà è per Eraclito un processo perpetuo attraverso cui il divino manifesta sé stesso nell'universo, assumendo infinite forme, e generando così la pluralità dei fenomeni. Allo stesso modo esso permane, nel suo stato immanifesto, assolutamente identico a sé stesso, privo di separazioni, in quanto infinita unità divina che è sintesi di ogni forma e distinzione. Per un verso, dunque, si è tentato di mostrare, contro le interpretazioni riduzionistiche e letterali, la dimensione trascendente, immanifesta e sovra-sensibile del principio eracliteo, attraverso l'applicazione della nozione di «non manifestazione». Dall'altro verso, l'obiettivo è stato quello di operare un superamento della classificazione della filosofia di Eraclito all'interno del dibattito sul monismo e il pluralismo della filosofia antica, introducendo la nozione di «non dualità» come possibile alternativa teorica. L'assoluta unità del divino, in quanto «non duale», non nega la molteplicità dell'esistenza, rilegandola alla sfera dell'illusione, e viceversa, la realtà dei fenomeni, nella sua transitorietà e impermanenza, non contraddice l'assoluta unità del principio.¹ In particolare, il paradosso della *coincidentia oppositorum*, in quanto produce il superamento delle categorie di identità e differenza, ha l'esatta funzione di fornire una solida base tanto della funzione di trascendenza, quanto a quella dell'immanenza del principio. Con l'affermazione dell'identità tra l'unità del principio e la molteplicità delle cose si è giunti alla sintesi totale ed onnicomprensiva del reale, dove gli opposti non si contrappongono come realtà

¹ È in quanto «unico Dio», con tanti aspetti quanti sono i punti di vista da cui Lo si considera, che «Quell'Uno» diviene intelleggibile; ma cosa Quell'Uno sia in sé stesso può essere espresso solo in termini negativi, per esempio con «senza dualità» (Coomaraswamy, *La tenebra divina. Saggi di metafisica*, cit., p. 199).

separate ma si riconoscono come aspetti complementari di un'unica essenza, costitutivamente non duale, che è l'unità divina. Quest'ultima è descritta come l'identità di ogni opposizione, riassumendo in sé ogni molteplicità nell'unione suprema di tutti gli opposti. La conoscenza umana è limitata, e spesso incapace, nel cogliere questa unità fondamentale, percependo solo la superficie conflittuale delle opposizioni e tralasciandone l'interiore armonia. Il principio non duale della *coincidentia oppositorum* suggerisce, infatti, che ad un livello più profondo della realtà le dualità e le opposizioni percepite tramite una conoscenza dualistica – basata sulla distintività del principio di non contraddizione – si risolvono in un'unità superiore, che contiene in sé gli opposti nella loro essenza più intima. Si tratta di una realtà non accessibile attraverso i sensi o l'intelletto ordinario e che abbisogna di una facoltà ulteriore, costitutivamente sovra-razionale. In essa soggetto ed oggetto non sono separati ma riconosciuti come i due volti della medesima coscienza, intenta in un processo di auto-contemplazione.² L'esperienza di tale dimensione è descritta come il culmine di un percorso spirituale, dove l'individuo trascende la dualità e l'illusione della separazione, per realizzare l'identità assoluta con la coscienza divina. Da questo punto di vista, la spiegazione della sapienza divina attraverso il principio della *coincidentia oppositorum*, può offrire una nuova prospettiva sulla natura della conoscenza e della verità, lanciando una sfida alle epistemologie contemporanee sulla possibilità di una forma di conoscenza che trascenda i limiti della ragione umana. L'approccio multidisciplinare di questa tesi, che colloca il pensiero di Eraclito nel contesto più ampio della sapienza misterica,³ permette di rivalutare l'importanza di stabilire uno scambio proficuo tra filosofia e spiritualità, tra la mera speculazione e ciò che gli stessi filosofi antichi ritenevano fosse l'unico autentico scopo della conoscenza, ovvero la realizzazione interiore. L'applicazione della nozione di «non dualità» alla filosofia di Eraclito, inoltre, può offrire una prospettiva innovativa nella comprensione della metafisica antica, creando un ponte con le filosofie orientali, in particolare la filosofia delle Upaniṣad, l'Advaita Vedānta e lo shivismo kashmiro. In conclusione, l'interpretazione della filosofia eraclitea proposta in questa ricerca non solo sfida le letture riduzionistiche, ma apre anche nuove vie per comprendere la relazione tra principio e

² Il tema dell'auto-contemplazione del divino può risultare più chiaro tramite l'analisi metafisica del mito orfico dello specchio di Dioniso, in quanto spiegazione della manifestazione della pluralità dei fenomeni del reale, senza che questa possa minare l'assoluta identità del divino (cfr. supra, cap. II, par. II). Il tema dello specchio può inoltre fornire un solido supporto simbolico alla concezione di un *Deus absconditus* dietro il continuo cambiamento delle forme e misure dell'universo manifesto.

³ Tramite la rivendicazione di un ruolo centrale, nella stessa filosofia, dell'espressione simbolica, mitica e religiosa.

realtà. Essa invita a considerare la possibilità di una conoscenza che abbraccia la totalità del reale come un'unità non duale, in cui l'individualità umana gioca un ruolo fondamentale quando si libera delle limitazioni della ragione finita. Questa visione non solo arricchisce il dibattito accademico-filosofico, ma apre anche a una profonda riflessione sul significato ultimo della sapienza e della verità, auspicando che ulteriori ricerche possano approfondire queste intuizioni, contribuendo a una visione più integrata e complessa del pensiero filosofico antico.

BIBLIOGRAFIA

A. FONTI

- Abhinavagupta, *Luce dei Tantra. Tantraloka*, a cura di R. Gnoli, Adelphi, Milano, 1999.
- Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000.
- Aristotele, *Retorica*, a cura di F. Cannavò, Bompiani, Milano, 2014.
- Colli, G., *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano, 1977, vol. II, Adelphi, Milano, 1992, vol. III, Adelphi, Milano, 1980.
- Diels, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1903.
- Diels, H.– Kranz, W., *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Firenze, 2017.
- Holderlin, F., *Iperione*, a cura di G. V. Amoretti, Feltrinelli Editore, Milano, 2020.
- Jaeger, W., *Aristotelis Metaphysica*, Clarendon Press, Oxford, 1957.
- Kern, O., *Orfici*, a cura di E. Verzura, Bompiani, Milano, 2011.
- La Sacra Bibbia*, Edizioni Paoline, Pia Società San Paolo, Alba, 1968.
- Mondolfo, R. – Tarán, L. – Marcovich, M. (eds.), *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, Bompiani, Firenze, 2017.
- Omero, *Illiade*, a cura di F. Ferrari, Mondadori, Milano, 2018.
- Platone, *Cratilo*, trad. it. di E. Martini, a cura di Caterina Licciardi, BUR, Milano, 1989.
- Platone, *Carmide. Sulla temperanza*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Firenze, 2015.
- Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2019.
- Platone, *Leggi*, trad. it. di F. Ferrari e S. Poli, BUR, Milano, 2005.
- Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano, 2007.
- Platone, *Teeteto*, trad. it. di F. Ferrari, BUR, Milano, 2011.
- Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano, 2022.
- Plutarco, *Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, a cura di E. Lelli e G. Pisani, Bompiani, Firenze, 2017.
- Papesso, V., *Inni del Rg Veda*, Ubaldini editore, Roma, 1979.
- Tonelli, A., *Negli abissi luminosi. Sciamanesimo, trance ed estasi nella Grecia antica*, Feltrinelli, Milano, 2021.

Tonelli, A., *Eleusis e Orfismo. I misteri e la tradizione iniziatica greca*, Feltrinelli, Milano, 2015.

B. STUDI

Bianchi, U., *La religione greca*, UTET, Torino, 1975.

Boi, L., *L'aurora inapparente. Upanishad, Bruno e Böhme nella metafisica giovanile di Giorgio Colli*, Orthotes Editrice, Napoli, 2024.

Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Octagon Books, New York, 1964.

Colli, G., *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975.

Colli, G., a cura di, *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano, 1988.

Colli, G., *Filosofi sovraumani*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano, 2009.

Coomaraswamy, A., *La tenebra divina. Saggi di metafisica*, a cura di R. Lipsey e R. Donatoni, Adelphi, Milano, 2017.

Daniélou, A., *Shiva e Dioniso. La Religione della Natura e dell'Eros*, Astrolabio, Roma, 1980.

Dodds, E. R., *I Greci e l'irrazionale*, Rizzoli, Milano, 2023.

Florenskij, P. A., *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, Mimesis, Milano, 2012.

Fornari, G., *Eraclito: la luce dell'Oscuro*, Olschki, Firenze, 2012.

Guénon, R., *Iniziazione e realizzazione spirituale*, Luni Editrice, Milano, 2011.

Heidegger, M., *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994.

Heidegger M. – Fink, E., *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/67*, a cura di A. Ardivino, Laterza, Urbino, 2010.

Nietzsche, F., *La nascita della tragedia*, a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1978.

Nietzsche, F., *Sul pathos della verità*, vol. III, tomo 2, in G. Colli – M. Montanari (eds.), *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1990.

Otto, W. F., *Teofania. Lo spirito della religione greca antica*, Adelphi, Milano, 2021.

Reale, G., *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Firenze, 2018.

Scholem, G., *La kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it. di A. M. Marietti Solmi, Einaudi, Torino, 1980.

RINGRAZIAMENTI

Desidero, in primo luogo, ringraziare la Professoressa Rita Maria Gavina Salis, per i suoi preziosi consigli, l'attenzione e la gentilezza dimostratemi durante la scrittura di questo elaborato. Voglio esprimere la più profonda gratitudine alla mia famiglia, che mi ha permesso di coronare questo percorso accademico e personale, assecondando senza indugio la mia passione per la filosofia. In particolare, mia madre, da sempre φάρμακον della mia esistenza, che mi ha mostrato il cuore della vita e come da esso sgorgi un amore incondizionato. Mio padre, che non smette mai di essere, con imperturbabile affetto, un porto sereno nei momenti di tempesta. Mia sorella, che, come un'autentica Persefone, sa far rifiorire la mia terra al suo passaggio. Mia nonna, che mi ha insegnato ad avere il sole negli occhi e un'anima combattiva nel petto. Infine, ringrazio Ivan per il lungo viaggio compiuto, mano nella mano, verso questo crepuscolo splendido.

A voi tutti, e al vostro fondamentale sostegno, devo questo traguardo.