



La polisemia di bene e male nel pensiero di Eraclito

Federica Piangerelli

Università di Macerata, Italia

f.piangerelli@unimc.it

Riassunto: Il contributo intende proporre un'analisi relativa alle nozioni di bene e male nel pensiero di Eraclito per mostrarne l'intrinseca polisemia. In via del tutto originale, l'indagine si sviluppa nel segno di un innovativo paradigma ermeneutico, utile per cogliere la ricchezza della riflessione filosofica classica: il *Multifocal Approach*. Tale chiave di lettura, infatti, permette di tracciare i diversi scenari argomentativi attorno a cui si snoda il ragionamento eracliteo, che sono di carattere gnoseologico, fisico-ontologico e morale. All'interno di questi quadri concettuali bene e male assumono molteplici e specifiche declinazioni ma, ad uno sguardo d'insieme, è possibile individuarne alcune caratteristiche comuni. In particolare, il male coincide con una pluralità disordinata, disarmonica e illimitata, il bene, invece, con una unità ordinata, misurata e limitata ma intrinsecamente dinamica, in quanto armonia di elementi diversi e, in alcuni casi, opposti.

Parole chiave: Eraclito, Bene, Male, Complessità, *Multifocal Approach*

Abstract: The paper aims to propose an analysis of the notions of good and evil in Heraclitus thought in order to show their intrinsic polysemy. In an original way, the investigation is developed under the sign of an innovative hermeneutic paradigm, useful to grasp the richness of the classical philosophical reflection: the *Multifocal Approach*. Indeed, this theoretical tool allows to trace different argumentative scenarios around which the Heraclitean reasoning is structured, that are of gnoseological, physical-ontological and moral character. Hence, the examination shows the multiple and specific declinations of good and evil within these conceptual frameworks. However, it is possible to identify some common characteristics: evil coincides with a disorderly, disharmonious and unlimited plurality, while good with an ordered, measured and limited unity but intrinsically dynamic, as a harmony of different and sometimes opposite elements.

Keywords: Heraclitus, good, evil, complexity, *Multifocal Approach*

Se uno non spera, non potrà trovare l'insperabile,
perché esso è difficile da trovare e impervio.
(ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει,
ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπορον)
Eraclito, 22DKB18¹

Il presente contributo intende proporre un esame delle nozioni di bene e male nel pensiero di Eraclito di Efeso, per mostrarne l'intrinseca polisemia. In via del tutto originale, infatti, si è scelto di adottare un paradigma ermeneutico innovativo, utile per cogliere e restituire la complessità della riflessione filosofica

¹ Tutte le traduzioni, da me leggermente modificate, sono di Reale (Ed.) (2015).



classica: il *Multifocal Approach*.² Nelle pagine che seguono, quindi, si tenterà di applicare questa chiave di lettura al tema in questione, così da illuminare diversi scenari argomentativi attorno a cui si snoda la riflessione eraclitea e all'interno dei quali *agathon* e *kakon* sembrano assumere molteplici declinazioni.

Nello specifico, la disamina si articola in tre ambiti concettuali che sono di carattere gnoseologico, fisico-ontologico e morale,³ per concludersi con alcune riflessioni in merito alla polivalenza di bene e male, dunque all'utilità di assumere un approccio multifocale.

1. Scenario gnoseologico

Il presunto incipit dell'opera eraclitea recita:

Di questa ragione che è sempre gli esseri umani 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 questa ragione (κατὰ τὸν λόγον) essi si mostrano inesperti, quando si cimentano in parole e in azioni, quali quelle che io presento, distinguendo ciascuna cosa secondo la propria natura, e spiegando come essa è (κατὰ φύσιν διαίρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει). Ma gli altri uomini non sanno ciò che fanno da svegli, così come dimenticano ciò che fanno dormendo (22DKB1).

Si tratta di una affermazione densa da un punto di vista teorico, in cui Eraclito pone in campo una questione centrale: la facoltà di cogliere il *logos* e il suo contenuto, che si configura come il *discrimen* tra il Filosofo stesso («io presento») e tutti gli altri esseri umani. Per restituire questa differenza nell'atteggiamento conoscitivo, l'Efesino propone una immagine divenuta poi topica dell'immaginario occidentale, cioè l'opposizione tra i «desti» e i «dormienti», che merita di essere approfondita.

1.1. La critica ai «dormienti» e ai falsi saperi

I «dormienti» –cioè, la maggior parte del genere umano– sono incapaci di *pensare e agire secondo il logos* (kata ton logon).⁴ In particolare, nel frammento sopra citato, Eraclito sostiene che «i più» sbagliano in una triplice maniera, perché non colgono il *logos* 1) né attraverso una ricerca autonoma, 2) né dando ascolto ai (presunti) sapienti, 3) né comprendendo l'insegnamento proposto da Eraclito stesso.

La prima via di errore è approfondita anche in altri frammenti come, per esempio, i seguenti:

Essi <i dormienti>, pur ascoltando, non capiscono e sono come i sordi; di loro è testimone il detto; pur essendo presenti, sono assenti (22DKB34).

Cattivi testimoni sono occhi e orecchie per gli esseri umani che hanno anime barbare (22DKB107).

I «dormienti» sono caratterizzati da una condizione di «presenza assenza» perché, a causa del «sonno dogmatico della ragione», sono irretiti nella superficialità dell'*empeiria*, da loro esperita in modo scorretto. Detto altrimenti, «i più» si affidano ai dati sensibili senza sottoporli al vaglio della ragione ma li ammettono in modo puramente recettivo. Infatti, per Eraclito, questi «hanno anime barbare»,⁵ cioè sono privi di raziocinio, e, di conseguenza, non hanno padronanza dei propri giudizi e delle proprie azioni: vivono sulla superficie degli eventi. Pertanto, la maggior parte degli uomini non riesce ad orientarsi, con consapevolezza, nella realtà che li circonda perché ingannati non dal dato sensibile in sé ma dalla loro

² Si tratta di una innovativa chiave di lettura per il pensiero filosofico classico e che si è rivelata applicabile anche ad altri ambiti del sapere (letteratura, psicologia, sociologia, matematica, medicina) messa a punto, di recente, dal gruppo di antichisti dell'Università di Macerata e i cui principali studi di riferimento sono: Cattanei, Fermani e Migliori (2016); Migliori (2019c; 2020) Migliori e Fermani (2020). Per un approfondimento si veda quanto detto in 4.2 *Lesigenza di un approccio multifocale*.

³ Questa suddivisione, ricostruita sulla base dei frammenti eraclitei, non ha la pretesa di essere rigida e definitiva ma si configura come una primissima articolazione del tema in esame.

⁴ In ciò emerge la duplice valenza, teorica e pratica, del *logos*: chi *pensa bene, agisce bene*. In questo scenario ci si focalizzerà solo sul versante gnoseologico, mentre per le questioni pratiche cfr. 3. *Scenario morale*.

⁵ In Eraclito, l'aggettivo «barbaro» si carica di una forte valenza negativa, perché indica l'assenza di capacità critica e di pensiero razionale o, quanto meno, il suo mancato esercizio.

stessa incapacità di applicare il pensiero critico a questo materiale fenomenico, per coglierne il fondamento razionale.⁶

In un altro senso, inoltre, i più non raggiungono la verità del *logos* perché, da sciocchi, provano stupore per i discorsi dei sapienti (22DK87), che recepiscono in modo acritico. Ostentando un atteggiamento elitario, Eraclito lancia dure invettive contro i depositari del «presunto» sapere tradizionale,⁷ che reputa «dormienti» a loro volta. Questi, infatti, hanno creduto che conoscere molti dati fosse sinonimo di scienza ma, in realtà,

il sapere molte cose (πολυμαθῆ) non insegna a pensare in modo retto (22DKB40).

La *sophia* dei «dotti» è, in verità, una mera collezione di nozioni, giudicata in base ad un criterio quantitativo e non qualitativo. Quindi, l'erudizione senza discernimento critico blocca il percorso conoscitivo ad una fase elementare che, invece di essere approfondita, è assolutizzata e erroneamente giudicata «conoscenza ultima».⁸

Infine, la terza ed ultima via di errore è riscontrabile nel fatto che i più non sono in grado di recepire la portata dell'insegnamento di Eraclito stesso, perché

non comprendono queste cose molti di coloro che si imbattono in esse, e neppure le capiscono dopo che le hanno apprese, anche se credono di capirle (22DKB17).

Molti si illudono di capire la dottrina eraclitea, l'unica che per il Filosofo è espressione del *logos*, ma, in verità, continuano a perdersi nei loro infiniti percorsi di ignoranza,

1.2. L'opposizione tra opinione e verità

Chiarite, seppur in breve, le critiche che Eraclito muove al volgo, è opportuno capire in che misura, in questo scenario, emergono bene e male. Per andare più a fondo nella questione, è interessante il seguente frammento:

Anche colui che è considerato più degno di fede conosce e custodisce solo opinioni; però anche Giustizia raggiungerà i fabbricatori e i testimoni di falsità (ψευδῶν τέκτονας μὴ μάρτυρας) (22DKB28).

Dunque, è possibile delineare una netta opposizione tra opinione e verità: la prima via equivarrebbe al male «gnoseologico», la seconda, invece, al bene. In effetti, che Eraclito giudichi negativamente la conoscenza doxastica è confermato anche in altri passi:

Eraclito diceva che l'opinione è come il morbo sacro, e che la vista è ingannevole (ψεύδεσθαι) (22DKB46).

Gli esseri umani cadono in inganno nel conoscere le cose evidenti (22DKB56).

Le opinioni degli esseri umani sono giocattoli di bambini (22DKB70).

La *doxa*, quindi, è infantile ed ingannevole, si propaga come un miasma ed impedisce di cogliere la verità nell'evidenza, cioè fa sì che i più si illudano di sapere e, per questo, non vadano al fondo delle cose. L'opinione è sinonimo di errore e falsità.

⁶ Cfr. 1.2 L'opposizione tra opinione e verità.

⁷ I principali bersagli critici sono Omero (22DKB42; 56; 105), Esiodo (22DKB40; 57; 106), Pitagora (22DKB40; 81), Senofane ed Ecateo (22DKB40).

⁸ Infatti i «falsi sapienti» «si sono accontentati della semplice mathesis, senza sottoporla alla critica del noos. Agli occhi della folla completamente ignorante essi appaiono grandi sapienti per la enorme massa di nozioni possedute, ma in effetti non lo sono, in quanto difettano dello strumento capace di trasformare la mathesis, anzi la polymathie, in *sophie*, cioè in vera scienza, in comprensione profonda della realtà» (Montano, 1983: 136).

Tuttavia, nonostante i suoi toni elitari, Eraclito ha fiducia nelle capacità conoscitive dei più che, se rettamente utilizzate, consentono di raggiungere il *logos*. Infatti, «comune a tutti è il pensare (*φρονεῖν*)» (22DKB113). Nel percorso verso la verità, quindi, un ruolo di primo piano è occupato proprio dalla conoscenza sensibile, in quanto Eraclito scrive:

Io preferisco quelle cose di cui c'è vista, udito, conoscenza (22DKB55).
 Gli occhi sono testimoni più precisi delle orecchie (22DKB101a).
 Se tutte le cose divenissero fumo, le narici le distinguerebbero (22DKB7).

È evidente l'esortazione a condurre ricerche autonome, per lo più autoptiche –nonostante tutti e cinque i sensi siano considerati possibili vie di accesso al sapere–, e ciò conferma e approfondisce la critica che il Filosofo rivolge ai più. Non è l'apparenza fenomenica ad essere ingannevole ma l'atteggiamento con cui è fruita: se accolta senza acume teorico, conduce all'errore, se esperita con giudizio direzione al *logos*. Pertanto, il dato sensibile, si configura come un crinale decisivo tra opinione e verità, a seconda del modo in cui è analizzato.

Eraclito, quindi, invita a problematizzare i dati dell'esperienza e procedere con cautela, perché «le cose della più grande importanza non dobbiamo giudicarle a caso» (22DKB47). In effetti, solo attraverso la *sinergia tra sensazione e ragione*⁹ è possibile sottrarsi all'ovvietà di una *empiria* apparentemente pacificata e che non suscita interrogativi. Dunque, questa mossa teorica che invita ad andare oltre il dato fenomenico, si configura come un primissimo tentativo di raggiungere una sfera meta-fisica intelligibile. Pertanto, nonostante nessun pensatore prima di Platone abbia delineato, in modo sistematico, l'esistenza di due distinti livelli di una stessa realtà (cioè piano sensibile e piano noetico),¹⁰ in nuce, questa movenza è già presente nei Presocratici. Quindi, la riflessione dei Naturalisti, da una parte, è metafisica in quanto ricerca il principio primo razionale, che unifica e fonda i processi sensibili,¹¹ dall'altra, non è metafisica perché non approda ad una dimensione totalmente razionale, ma si conclude a un livello «fisico».

1.3. La via «comune» verso la verità

Tuttavia, Eraclito non impone dogmaticamente la sua verità, perché afferma:

Non dando ascolto a me, ma alla ragione, è saggio ammettere che tutto è uno (22DKB50).

Il vero coincide con il *logos*, che propone un insegnamento razionale, oggettivo e comune, cioè uguale per tutti gli esseri umani:

Perciò bisogna seguire ciò che è uguale (*ξυνῶν*) per tutti, ossia che è comune (*κοινῶν*). Infatti, ciò che è uguale (*ξυνὸς*) per tutti coincide con ciò che è comune (*κοινὸς*). Ma anche se la ragione è uguale per tutti, la maggior parte degli uomini vive come se avesse un proprio intendimento (*ἰδίαν*) (22DKB2). Eraclito dice che per coloro che sono svegli esiste un mondo unico e comune (*ἕνα καὶ κοινὸν*), e che invece ciascuno di coloro che dormono torna nel proprio (*ἴδιον*) mondo (22DKB89). Quando uno vuole parlare con intelligenza deve farsi forte basandosi su ciò che è comune a tutti (*ξυνῶν*) (22DKB114).

Da questi frammenti emerge, con forza, la netta contrapposizione tra un tipo di conoscenza singolare, privata, propria e una, invece, plurale, collettiva e condivisa: cioè, l'antitesi tra opinione e verità. Queste riflessioni consentono di mettere in luce alcune caratteristiche centrali del bene e del male, da un punto di vista conoscitivo. Nello specifico, la conoscenza doxastica inchioda ad un atteggiamento autoreferenziale

⁹ Infatti, ricorda Sesto Empirico che, per Eraclito, l'essere umano è dotato di due strumenti per cogliere la verità: sensazione e ragione (22DKA16 = Sesto Empirico, *Contro i Matematici*, §126).

¹⁰ Il riferimento è alla celebre immagine della «seconda navigazione», proposta da Platone nel *Fedone* (96A–102A), che restituisce la metabasi nella ricerca dal piano fisico dei Presocratici al piano superiore delle realtà soprasensibili e che, per questo, può essere considerata «la “magna charta” della metafisica occidentale» (Reale, 1997: 137).

¹¹ Cfr. n. 12.

e soggettivo che, però, erroneamente, è ritenuto condiviso. Pertanto, chi ipostatizza la «sua» opinione a verità, sbaglia «a modo proprio», perché ciò che egli vede, sente e pensa sarà visto, sentito e pensato solo da lui stesso e sarà necessariamente diverso dalle opinioni altrui. Quindi, il mondo dei dormienti è privo di dialogo e confronto poiché ciascuno abita uno spazio a sé stante, chiuso alla relazione con l'alterità.¹² Ciò implica che le vie dell'errore sono molteplici (e potenzialmente infinite), perché sono tante quante gli esseri umani.

Al contrario, chi riesce ad esercitare le proprie facoltà razionali (il proprio *logos*) è in grado di raggiungere il *logos* unico e comune, che si impone in modo oggettivo a quanti sono in grado di coglierlo. Pertanto, in questo scenario, l'esercizio teorico specifico di ogni soggetto non si risolve nella sua particolarità, ma si connette dialetticamente ad un sapere universale e identico per tutti. A questo proposito, quindi, emerge la rilevanza e l'ambivalenza della nozione di «proprio (*idion*) intendimento»: se assolutizzato, implica chiusura, soggettività e inganno, se posto in relazione con un intendimento «superiore», apre alla conoscenza oggettiva. Dunque, l'*idion* può fungere ad un tempo, ma secondo modalità distinte, da via di accesso o di chiusura alla vera *sophia*. In ogni caso, il dato centrale rimane che, per Eraclito, il percorso per la verità è unico e comune.

Queste argomentazioni, inoltre, sono confermate da Sesto Empirico che, a proposito del pensiero di Eraclito, ricorda:

Appunto questa ragione (*logos*) comune e divina, partecipando alla quale noi diventiamo razionali, Eraclito dice che è criterio di verità (*κριτήριον ἀληθείας*). Da questo deriva il fatto che ciò che appare in comune a tutti è degno di fede (in quanto è appreso con la ragione comune e divina), invece ciò che si presenta solamente a qualcuno non è degno di fede per il motivo opposto [...]. Pertanto, nella misura in cui noi partecipiamo della memoria della ragione (*logos*) siamo nella verità (*ἀληθεύομεν*), ma nella misura in cui noi ci allontaniamo dalla ragione (*logos*) comune, siamo nel falso (*ψευδόμεθα*). Ora, anche per queste cose nella maniera più esplicita Eraclito dichiara criterio di verità il *logos* comune, e che le cose che appaiono a tutti in come sono degne di fede in quanto giudicate dal *logos* comune, mentre quelle che appaiono a ciascuno singolarmente sono false (22DKA16 = Sesto Empirico, *Contro i Matematici*, §131–134).

In definitiva, si sbaglia in molti modi, si è nel giusto in una sola maniera.

Tuttavia, prima di passare oltre nella trattazione, è opportuno sottolineare lo spirito profondamente greco che caratterizza la riflessione eraclitea. Infatti, a dispetto delle sue invettive elitarie, il Filosofo è consapevole dei limiti dell'umano:

La natura umana non ha conoscenze (*οὐκ ἔχει γνῶμας*), la natura divina invece le ha (22DKB78).

È proprio degli uomini essere filo–sofi (22DKB35), cioè aspirare ad una conoscenza che sarà sempre perfettibile e mai assoluta.

2. Scenario ontologico e fisico–cosmologico

In quanto filosofo presocratico, Eraclito pone al centro delle sue ricerche la *physis*, dei cui processi intende rintracciare cause e spiegazioni razionali –basate sul *logos* e non sul *mythos*.

Tuttavia, rispetto agli altri Naturalisti, con il filosofo di Efeso, il pensiero occidentale incontra, per la prima volta, la dialettica oggettiva, vale a dire una posizione filosofica «che si dichiara esplicitamente per una priorità originaria delle differenze, che vede nella realtà un gioco costante di termini che si richiama per il loro stesso distinguersi e contrapporsi, e che cerca di inventare/proporre uno strumento <analitico> adeguato alla natura di tale realtà»,¹³ senza semplificarla. Come si cercherà di mostrare, infatti, Eraclito delinea una concezione mobilistica dell'essere e della natura, considerati un blocco dinamico di relazioni mai pacificato.

¹² In questo caso, infatti, «la realtà è così come appare a ciascuno di noi e pertanto ogni essere umano abita in un proprio mondo privato ... senza possibilità di comunicare con altri sulla base di una verità comune» (Giorgini, 2017: 107).

¹³ Migliori (2013: 310).

2.1. La ricerca dell'arché

In linea con i Presocratici, anche Eraclito ricerca l'arché, cioè il principio primo della natura. Tuttavia, in virtù dell'esigenza di condurre un esame intorno alla *physis* nella sua interezza, l'arché si carica di una triplice valenza: indica, infatti, il «da cui», il «secondo cui» e il «verso cui» dei processi naturali.¹⁴

A dispetto dell'insistenza sul *logos*, per il filosofo di Efeso, il principio primo non consiste nel *logos* in sé ma nelle sue manifestazioni: sul piano ontologico, *polemos* (guerra), e su quello fisico-cosmologico, *pyr* (fuoco).

2.1.1. Piano ontologico

Il conflitto (πόλεμος) è padre (πατήρ) di tutte le cose e di tutte re (βασιλεύς) (22DKB53).

Bisogna sapere che il conflitto è comune (ξυνός), che la giustizia è contesa, e che tutto accade per contesa e necessità (κατ' ἔριν καὶ χρεών) (22DKB80).

In quanto *arché*, il conflitto si configura come 1) «ciò da cui» deriva la realtà, perché Eraclito lo definisce «padre di tutte le cose», quindi può essere considerato la frattura originaria e, pertanto, costitutivamente irrisolvibile. Inoltre, *polemos* è anche 2) «ciò secondo cui» si sviluppa il reale, definito «re» che agisce in modo giusto e necessario. In questo senso, la conflittualità è la legge che disciplina l'essere e, dunque, si carica di una forte valenza propulsiva e positiva. Infatti, nonostante nel contrasto universale si diano momenti di riconciliazione, questi si configurano come stadi transitori, soluzioni relative che, di fatto, devono lasciarsi travolgere dalla pervasività del contrasto.¹⁵ Infine, la guerra è anche 3) il «verso cui» del reale, in quanto fa sì che l'essere non si sviluppi seguendo circuiti chiusi ma schemi aperti che, però, pur non avendo un andamento prevedibile a-priori, rimangono intrinsecamente razionali ed ordinati. *Polemos*, quindi, è la cifra distintiva di una realtà in costante movimento e mutamento.

2.1.2. Piano fisico-cosmologico

Questo ordine (κόσμον), che è identico (αὐτὸν) per tutte le cose, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma era sempre, è e sarà fuoco eternamente vivo, che secondo misura (μέτρα) si accende e secondo misura (μέτρα) si spegne (22DKB30).

Il fulmine dirige ogni cosa, ossia <il dio> guida con il fulmine, intendendo con fulmine il fuoco eterno. Dice anche che questo fuoco è dotato di intelligenza (φρόνημον), e che esso è causa dell'ordinamento dell'universo (22DKB65).

Il fuoco, sopraggiungendo, giudicherà e condannerà tutte le cose (22DKB66).

Sul piano fisico-cosmologico, quindi, Eraclito designa *pyr* (fuoco) come *arché*, in quanto elemento naturale cangiante e dinamico, la cui fiamma è alimentata dalla trasformazione continua. Rispetto al suo triplice livello di azione, gli argomenti proposti dal Filosofo sono affini a quelli affrontati a proposito di *polemos*. Infatti, il fuoco si configura come 1) il «da cui» della natura perché presiede alla generazione del *cosmos* nella sua interezza –escludendo con nettezza, ogni spiegazione divina–, ma anche come 2) il «secondo cui» della *physis* stessa. Infatti, il fuoco è presentato come una fiamma che innerva la natura nella sua interezza e che arde continuamente, ma secondo un andamento politonico: brucia secondo diverse

¹⁴ Infatti, «la *physis* non fu affatto pensata, dai Presocratici, come l'insieme degli enti che appaiono, ossia che si manifestano allo sguardo fenomenico [...]. Sin dall'inizio, in effetti, i Greci compresero che ciò che appare allo sguardo emerge da una realtà più profonda [...] la quale costituisce l'*arche* di questo apparire, ovvero ciò che lo consente, lo produce, lo governa [...]. Il problema della comprensione della *physis* è in effetti il problema della comprensione dell'*arche* del ciclico riprodursi della vita. La *physis* costituisce problema, quindi, in quanto l'*arche* costituisce problema, e così è, sul piano teoretico, in quanto il principio non è evidente. Esso infatti rimane nascosto, trovandosi nelle radici della realtà, cui tuttavia la conoscenza epistemica, insieme filosofica e scientifica, può giungere» (Grecchi, 2018: 70–71).

¹⁵ Detto altrimenti *polemos* «applies in all parts of the world: it is "common" in the same way as the *Logos* in common» (Kirk, 1975: 237), ovvero «è il "normale" e "universale" rapporto in cui si collocano reciprocamente tutti gli esseri ... La contesa non è l'infrazione della norma, ma è essa stessa la norma, la "legge" che governa il cosmo» (Eraclito, 1980: 121).

intensità, senza spegnersi mai. Inoltre, *pyr* è un principio intelligente e giusto, in quanto le sue alterazioni, che si succedono in modo misurato, determinato l'ordinamento dell'universo. Per questo, infine, il fuoco è 3) il «verso cui» dei processi naturali, cioè il fine di una realtà in costante trasformazione, che può continuare ad esistere fino a che la sua spinta interna al cambiamento non sia inaridita.

Senza addentrarsi ulteriormente in tali questioni, il punto rilevante è che, al di là di ogni interpretazione semplicistica ed univoca, nella riflessione eraclitea, *discordia e fuoco assumono connotazioni positive, in quanto principi preposti alla generazione e allo sviluppo della realtà in tutti i suoi aspetti*. Infatti, proprio in quanto intrinsecamente dialettica, la posizione filosofica di Eraclito attribuisce al *contrasto dinamico tra forze opposte una potenza generativa e, al contrario, alla staticità un valore mortifero, in quanto ipertrofia della dynamis*.

2.2. La complessità del divenire

La concezione mobilistica del reale, originata ed innervata dal dissidio tra gli opposti, trova la sua migliore esplicitazione nella concezione eraclitea del divenire che è intrinsecamente complessa,¹⁶ come emerge dai cosiddetti «frammenti del fiume»:

Non si può discendere due volte (δις) negli stessi (τῶι αὐτῶι) fiumi (22DKB91).

A chi discende negli stessi (αὐτοῖσιν) fiumi sopraggiungono acque sempre diverse (ἕτερα) (22DKB12).

Negli stessi fiumi, noi scendiamo e non scendiamo (ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν), noi stessi siamo e non siamo (εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν) (22DKB 49a).

Per Eraclito, il divenire è una tensione tra forze che tendono in direzioni contrarie: da un lato, la *stasi e l'identità*, cioè la permanenza di elementi stabili nel cambiamento, dall'altro la *dynamis e la differenza*, cioè il mutamento continuo di numerosi aspetti. Questa dialettica inerisce tutti gli enti del reale (e la realtà nella sua interezza) e trova una esemplificazione efficace nell'immagine del fiume. Infatti, se analizzato da un punto di vista *esterno*, il fiume conserva la stessa collocazione topologica (stessa sorgente, stessa foce e stesso percorso) che consente, all'osservazione, di riconoscerlo, nel tempo, come «quel» fiume. Invece, da punto di vista *interno*, il flusso costante della corrente fa sì che il torrente sia sempre diverso da sé e, quindi, che non si conservi nel cambiamento. Dunque, da un lato, l'ente preserva, nel divenire, numerosi aspetti stabili, che fungono anche da metro di paragone per quantificare e qualificare il mutamento, senza sovvertire, così, la propria identità, dall'altro, invece, cambia costantemente, rendendosi sempre altro da sé. Il nucleo teorico rilevante è che ad *uno stesso ente* ineriscono *contemporaneamente, ma sotto riguardi distinti*,¹⁷ *due logiche opposte* che però, *solo se assunte insieme*, possono restituire la complessità del reale. Infatti, sempre a proposito del corso d'acqua, Eraclito sostiene che «a causa dell'impepetuosità e della velocità del mutamento, si disperde e di nuovo si raccoglie (anzi, non di nuovo né dopo, ma contemporaneamente (ἄμα) si riunisce e si separa, viene e va)» (22DK91).

Il raccordo tra queste forze contrarie è icasticamente rappresentato dalla congiunzione «e» del frammento 49a che, infatti, esemplifica la struttura del divenire eracliteo: una tensione insanabile tra il nuovo che avanza e il vecchio che resta.

In questo quadro teorico, occorre capire in quali forme si attestano bene e male. Una possibile risposta può essere la seguente: è positivo solo il cambiamento continuo, imperniato sul nesso tra *dynamis e stasis*; al contrario, è negativa ogni forma di assolutizzazione che riguardi sia la stabilità sia la dinamicità. A sostegno di tale posizione, in alcuni frammenti si legge:

¹⁶ Per un approfondimento della questione, mi permetto di rinviare al mio contributo, Piangerelli (2019: 157-165).

¹⁷ A questo proposito, è opportuno ricordare che la posizione di Eraclito non scade in una patente contraddizione logica proprio perché l'unità degli opposti si dà sempre *secondo una certa prospettiva*. In breve, il Filosofo non viola il principio di non contraddizione che, secondo la celebre formulazione proposta da Aristotele: «È impossibile che la stessa cosa, contemporaneamente (ἄμα), appartenga e non appartenga (ὑπάρχειν τε καὶ ὑπάρχειν) ad una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto (κατὰ τὸ αὐτό)» (Metafisica Γ 3, 1005b19-20).

Mutando permane (22DKB84a).

Anche la pozione del ciceone, se non è agitata (κινούμενος) si decompone (22DKB125).

Eraclito chiama questo fuoco bisogno e sazietà. Secondo Eraclito, bisogno è la formazione del mondo, sazietà è la sua distruzione col fuoco (22DKB65).

Si conserva solo ciò che muta di continuo. E ciò è possibile solo in virtù della porosità del reale, che non si solidifica mai in uno stato di totale saturazione ma, al contrario, è determinato da una mancanza che non potrà (e non dovrà) mai trovare pieno appagamento. Di conseguenza, il *male* è dovuto ad una ipostatizzazione o dell'immobilità, che conduce all'ipertrofia del reale, o del divenire disarticolato che, data la sua rapidità, polverizza tutto ciò che è. Tuttavia, proprio questa seconda visione è stata, correttamente, attribuita ad Eraclito stesso, in riferimento alla celebre espressione πάντα ῥεῖ ὡς ποταμός («tutto scorre come un fiume»). Questa formula, infatti, è attribuibile a Cratilo (V sec. a.C.), allievo di Eraclito,¹⁸ che enfatizza il cambiamento al punto da ritenere possibile un approccio alla realtà solo di tipo ostensivo, perché la parola, in quanto immobilizza ciò che diviene, risulta inappropriata ad ogni possibile conoscenza. Questa posizione teorica, di fatto, inficia la conoscibilità del reale e, quindi, tradisce il pensiero del Maestro, che, invece, considera fondamentale studiare razionalmente la natura, data anche la priorità assegnata al *logos*.

2.3. La bellissima armonia invisibile

Tuttavia, in questo scenario «naturale», è possibile individuare una diversa accezione di bene e male, intimamente connessa a quella appena analizzata, e che consente di approfondire un tema più volte alluso ma, di fatto, rimasto sullo sfondo: il *carattere armonico e ordinato del reale*.

A sostegno di questa prospettiva intervengono alcune testimonianze indirette, per esempio Aristotele, quando afferma che per Eraclito

Nella trasformazione del cosmo ci sia un certo ordine (τάξιν τινά) e un tempo determinato secondo una fatale necessità (22DKA5 = Aristotele, *Metafisica*, A 3, 984a7)

E anche Diogene Laerzio ricorda che, per il filosofo di Efeso,

Il tutto è limitato¹⁹ ed è un solo cosmo (πεπράνθαι τε τὸ πᾶν καὶ ἓνα εἶναι κόσμον) (22DK A1 = DL, IX, 8).

Per esaminare la portata del ragionamento eracliteo in merito all'ordinamento armonico della realtà, in primo luogo, è opportuno capire perché egli afferma che tutto è uno (22DKB50) e in che senso

da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose (ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα) (22DKB10).

L'unità su cui si insiste, in virtù della concezione dialettica del reale, non può essere semplice, lineare e pacificata ma, al contrario, vive del contrasto e dell'opposizione: si configura come una *uni-molteplicità*.²⁰ Ciò è evidente nella tensione tra l'«uno» e «tutte le cose», su cui è strutturato il frammento 10. Qui, in modo conciso, Eraclito sostiene che l'unità deriva dalla pluralità, ovvero i molti elementi e le molteplici logiche che ineriscono il reale nella sua interezza – o un singolo ente, a seconda della prospettiva assunta – non si disperdono in modo confuso ma, al contrario, si armonizzano in un'unica prospettiva, senza però fondersi in un tutto indistinto. Analogamente, la pluralità deriva dall'unità perché alla base della *physis*

¹⁸ In termini generali, questa espressione esemplifica il pensiero degli epigoni dell'eraclitismo.

¹⁹ Per completezza, è opportuno ricordare che il sostantivo *peras* (limite) non si rintraccia in nessun frammento eracliteo.

²⁰ L'uni-molteplicità è una nozione posteriore ad Eraclito, in quanto messa a tema da Platone per indicare la complessità del reale. Per un approfondimento cfr. Migliori (2013: 316–321). Tuttavia, come si cercherà di mostrare, a livello teorico, questa categoria è già presente nel pensiero del filosofo di Efeso.

vi è un solo *arché* ma intrinsecamente dinamico, cioè una frattura originaria duale, che consente il diradarsi di molteplici relazioni.²¹

Questi due momenti –dall’unità alla pluralità e dalla pluralità all’unità– possono essere colti in modo separato solo attraverso una astrazione concettuale perché, in concreto, si danno ineludibilmente insieme, in quanto fasi di uno stesso processo che impedisce tanto la fusione indifferenziata quanto la scissione caotica. Uno e molti, quindi, sono poli paritetici di un unico legame dialettico,²² da cui si origina l’armonia del tutto. A questo proposito, lo stesso Eraclito afferma:

Essi <uomini ignoranti> non capiscono che ciò che è differente concorda con se medesimo: armonia di contrari (παλίντροπος ἄρμονίη), come l’armonia dell’arco e della lira (22DKB51).

Eraclito dice che ciò che è opposto si concilia, che dalle cose in contrasto nasce l’armonia più bella (καλλίστην ἄρμονίαν), e che tutto si genera per via di contesa (κατ’ἔριν γίγνεσθαι) (22DKB8).

Innanzitutto il lemma greco ἄρμονία può essere reso in italiano con «connessione», «giunzione», «accordo», «ordine stabilito», «concordia», «musica», «principio di unione», mentre il corrispettivo verbo ἀρμόζω è tradotto con «congiungere», «connettere», «regolare», «governare». In entrambi i casi, quindi, emerge l’idea di una stabilità composta da elementi diversi.²³ Al concetto di armonia, quindi, si può legare la nozione di στάσις,²⁴ tradotta con «sedizione», «discordia», «lotta», «contesa» ma anche con «immobilità», «quiete». Dunque, l’ampio spettro semantico di questo sostantivo suggerisce la rilevanza della portata teorica della «guerra civile». Questa, infatti, comporta il contrasto tra due componenti di una stessa realtà,²⁵ cioè è un conflitto interiore che non implica la perdita di stabilità da parte dell’ente interessato.

Pertanto, escluso il caso limite in cui la discordia si verifica con una intensità tale da causare distruzione,²⁶ Eraclito insiste sul carattere ordinato della stasis che, infatti, genera una armonia bellissima e palintropos, cioè «volta in direzioni contrarie».²⁷ Gli esempi dell’arco e della lira sono calzanti. Questi, infatti, sono manufatti «doppi», cioè strutturati sull’opposizione: l’arco è composto da due corni che, pur tendendo in direzioni contrarie, sono uniti da una stessa corda, la lira, invece, è costituita da due bracci che, nonostante sporgano verso l’esterno, sono parti di un’unica struttura. Ma non solo. Infatti, anche il funzionamento di questi oggi è duplice: nel primo caso, dopo avere posizionato la freccia, l’arciere allontana la corda il più possibile dall’arco, nella direzione contraria perché solo questo gesto consente di accumulare energia sufficiente a far scoccare il dardo con vigore, mentre il citaredo, con la mano destra colpisce, con il plectro, le corde tese, con la mano sinistra pizzica le note dalla parte opposta dello strumento.²⁸

²¹ «The truth Herakleitos proclaimed was that the world is at once one and many, and that it is just the “opposite tension” of the opposites that constitutes the unity of the One» (Burnet, 1920: 106); tuttavia non solo nel senso che la molteplicità degli enti è la manifestazione di un unico principio (Burnet, 1920: 107), ma anche che ogni singolo ente è, in sé, uno e molti, fondato sull’opposizione.

²² Infatti «la stabile condizione di unità del tutto ... si fonda propriamente sul conflitto sottostante fra i termini opposti singolarmente presi e sul divenire di tutte le cose ... Del resto, se le singole cose esistenti, e fra esse anche i termini opposti, giungessero a una condizione di piena identità e coincidenza, non sarebbero più, evidentemente, cose diverse o termini opposti ma si ridurrebbero ad un’unica identica realtà» (Fronterotta, 2012: 89).

²³ In questo senso, in modo incisivo, Migliori scrive: «La natura vive dunque nell’opposizione che si manifesta ai vari livelli dell’esistente. Per questa via in Eraclito emerge il senso profondo della complessità del reale, che non è riconducibile alla semplice opposizione tra contrari, alla semplice differenza, e neanche alla loro armonizzazione, ma sembra chiaramente alludere alla duplicità di movenze proprie di una dialettica scaltrita che non pone solo la differenza, ma pone insieme identità e differenza» (Migliori, 2019b: 29).

²⁴ Il sostantivo deriva dal verbo ἵστημι che può essere tradotto, per esempio, con «stare fermo», «fermarsi», «arrestarsi».

²⁵ La stasis, quindi, è differente da polemos che, infatti, oppone enti differenti.

²⁶ Tuttavia, è opportuno chiarire che, data la pervasività della dynamis, cifra dell’ontologia eraclitea, la distruzione non implica mai l’annullamento totale della realtà ma, al contrario, pone in essere le condizioni per far sì che il processo dinamico continui seguendo, però, altri e nuovi percorsi.

²⁷ In questo senso «the τοῦχος element itself implies this contrariety: any kind of tension must work in both directions, and in a tautened string the tension can be regarded as operating either from the center outwards or from the end inwards. The addition of παλίν– merely emphasizes this contrariety, and it need have no more than its common force of “back”: a piece of elastic is pulled outwards, but it simultaneously stretches back» (Kirk, 1975: 215).

²⁸ Tuttavia, è opportuno ricordare una diversa esegesi del frammento 51, per la quale l’arco e la lira, pur essendo l’uno preposto alla morte e l’altro alla vita, si ricompongono in una superiore armonia, considerati entrambi attributi del dio Apollo, a cui Eraclito

La questione teoricamente rilevante, suggerita da questi esempi concreti, è che solo la dialettizzazione tra movimenti contrari produce *sinfonia*, cioè *una realtà composta, bella, ordinata e, in quanto tale, buona*. Al contrario, se le forze opposte seguono ciascuna la propria via, si hanno effetti *cacofonici, smisurati, disarmonici quindi, malvagi*. L'armonia, dunque, è la caratteristica idiomatica della complessità del reale, che però può essere colta unicamente attraverso un profondo sforzo teorico. Infatti, Eraclito afferma:

L'armonia invisibile è migliore di quella visibile (ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων) (22DKB54).
La natura ama nascondersi (22DKB123).

In linea con le precedenti indicazioni gnoseologiche,²⁹ solo chi è in grado di ascoltare l'insegnamento del logos può cogliere l'essenza armonica della natura, che si manifesta nella sua bellezza solo ad un livello razionale. Al contrario, «i più» sono irretiti nella pluralità del piano fenomenico, di cui non riescono a ricostruire la trama unitaria, cioè non riescono a «vedere» il cosmo intelligibile oltre il caos sensibile.³⁰

In conclusione, da un punto di vista ontologico e fisico-cosmologico, bene e male si danno anche, rispettivamente, nella forma di armonia, ordine, misura e disarmonia, disordine e ametria. Il reale, quindi, si conserva se la pervasività delle differenze non si sfalda in un processo disarticolato, di affastellamento paratattico ma, pur mantenendo il proprio carattere conflittuale, si ricompone in una superiore «unità plurale». Tra le migliori formulazioni di questo scenario, si può ricordare quella proposta da Platone, quando nel Sofista, scrive che l'essere di Eraclito

Discordando sempre concorda (διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ συμφέρεται) (22DKA8 = Platone, Sofista, 242E).

2.4. Una nota di chiarimento

A fronte dell'analisi finora condotta e per rendere ragione della complessità del pensiero di Eraclito, si ritiene opportuno proporre una nota di chiarimento relativa alle seguenti testimonianze di Platone e Diogene Laerzio:

Eraclito eliminava la quiete e la stasi dall'universo, perché quiete (ἡρεμίαν) e stasi (στάσις) sono proprie dei morti; invece attribuiva movimento a tutte le cose (22DKA6 = Platone, Cratilo, 402A).
<Per Eraclito> la guerra (πόλεμον) e il conflitto (ἔριν) portano alla nascita, invece concordia (ὁμολογίαν) e pace (εἰρηην) portano alla conflagrazione finale (22DKA1 = DL, IX, 8).

Queste affermazioni, in linea teorica corrette, esemplificano l'errore in cui può incappare una lettura sbrigativa della filosofia di Eraclito che, invece, invita lo studioso a problematizzare e a moltiplicare gli scenari interpretativi per cogliere, in ultima istanza, la ricchezza della realtà. Il tema principale, su cui è bene insistere, è l'interpretazione univoca, proposta dai due autori, tanto del conflitto quanto della concordia e da cui sembra trapelare una visione semplicistica del divenire e della struttura dell'essere.

alluderebbe senza nominare. Nello specifico, «in greco il nome “arco” <βίος> ha lo stesso suono del nome “vita” <βίος>. Quindi il simbolo di Apollo è il simbolo della vita. La vita è interpretata come violenza, come strumento di distruzione: l'arco di Apollo produce la morte [...]. È difficile sfuggire alla supposizione che Eraclito, nel citare questi due attributi, abbia voluto alludere ad Apollo. Tanto più che il concetto di armonia, evocato da Eraclito, richiama l'intuizione unificante, quasi un geroglifico comune, che sta alla base di questo antitetico manifestarsi di Apollo, ossia della configurazione materiale dell'arco e della lira: tali strumenti erano prodotti nell'epoca in cui sorge il mito secondo un'analoga linea incurvata, e con la stessa materia, le corna di un capro, congiunte in inclinazioni diverse. Dunque le opere dell'arco e della lira, la morte e la bellezza, provengono da uno stesso dio, esprimono un'identica natura divina, simboleggiata da un identico geroglifico, e soltanto nella prospettiva deformata, illusoria del nostro mondo dell'apparenza si presentano come frammentazioni contraddittorie» (Colli, 1989: 41-42).

²⁹ Cfr. I. Ambito gnoseologico.

³⁰ Infatti la Natura è nascosta «solo perché l'uomo, irretito nelle opinioni ricevute dai padri, non la vede. Un uomo del genere s'inganna nella conoscenza delle cose manifeste e non delle cose occulte» (Diano-Serra, 1980: 138); si ribadisce l'esigenza di intraprendere una ricerca autonoma, per scoprire la verità; e anche Eraclito «does not say that the constitution of things is unknowable, only that it is hidden ... The keynote of the fragments as a whole is that the Logos (which is the common element in the constitution of all things) can be apprehended, though most men ignore it» (Kirk, 1975: 231).

Rispetto alla testimonianza di Platone. Asserire che Eraclito elimina la quiete e la stasi dalla realtà, perché mortifere, e che attribuisce movimento a tutti gli enti è valido solo in parte. In primo luogo, non sembra del tutto corretto assimilare la stasi alla quiete perché, come indicato in precedenza,³¹ in Eraclito, stasi indica, per lo più, «guerra civile», «dissidio interiore», dunque una dimensione antitetica al riposo, e, soprattutto, è preposta al processo di sviluppo interno degli enti. Inoltre, anche la stessa quiete non è del tutto eliminata dalla realtà, poiché sono ammessi *momenti relativi* di stallo nel divenire universale. Pertanto, sarebbe più opportuno affermare che il Filosofo estromette la *quiete assoluta* dall'universo. Analogamente, è vero che il movimento è attribuito a tutte le cose, ma è necessario chiarire *quale tipo di movimento*: non scomposto e privo di logica, ma necessariamente controbilanciato dalla spinta alla permanenza, perché solo in questo modo si genera l'armonia del tutto.

Rispetto alla testimonianza di Diogene Laerzio. Anche in questo caso, in termini generali, vale quanto detto a proposito di Platone: sarebbe opportuno specificare che guerra e conflitto sono principi generativi se non assolutizzati, mentre concordia e pace portano alla distruzione solo se ipostatizzate. Più nello specifico, particolarmente rilevante è l'interpretazione del concetto di «concordia», perché non sembra del tutto esatto sostenere che, in Eraclito, questa abbia la stessa valenza della «pace». Infatti, mentre la pace è lo stato antitetico alla guerra ed evoca una dimensione priva di conflitti, la concordia sembra essere legata all'idea di «connessione» e «congiunzione», cioè ad una unità armonica,³² strutturalmente conflittuale. Tale conflittualità, quindi, assume una connotazione positiva perché si configura come un continuo contrasto tra forze contrarie, dalla cui dialettizzazione deriva la spinta dinamica e produttiva, interna al reale. Di conseguenza, la concordia conduce alla «nascita» e non alla «conflagrazione».

3. Scenario morale

Un terzo ed ultimo schema argomentativo può essere di tipo morale. Tuttavia, è opportuno esplicitare che lo stato frammentario dell'opera eraclitea comporta, in questo ambito, difficoltà maggiori rispetto agli scenari precedenti, perché non consente di ricostruire, in modo sistematico, l'effettiva posizione del Filosofo, ma rimane comunque legittimo interrogarsi sull'argomento.

3.1. Una riflessione su più livelli

La matrice «naturalistica» del pensiero eracliteo emerge anche in ambito etico. Il Filosofo, infatti, riflette sul cosmo nella sua interezza, in cui è compresa tanto la sfera animale, quanto quella umana e quella divina³³ che, però, egli distingue e confronta, evitando, così, di semplificare e generalizzare la questione.

3.1.1. Confronto tra sfera animale e sfera umana

La più bella delle scimmie è brutta, se messa a paragone con il genere degli esseri umani (22DKB82).

Il piacere del cavallo, quello del cane e quello dell'uomo sono differenti (ἐτέρα). Eraclito dice che gli asini sceglierebbero la paglia piuttosto che l'oro, in quanto il foraggio per gli asini è più piacevole dell'oro (22DKB9).

Eraclito affermò che se la felicità consistesse nei piaceri corporei, allora dovremmo dire che sono felici i buoi, quando trovano del foraggio da mangiare (22DKB4).

Questi frammenti possono essere interpretati come un tentativo, da parte di Eraclito, di porre in relazione l'ambito animale con quello umano, opportunamente differenziati. Infatti, emerge, con chiarezza, che nozioni come «bellezza», «piacere» e «felicità» non sono assolute, cioè valide indistintamente per i due ambiti, ma assumono curvature diverse a seconda dell'orizzonte di riferimento. In particolare, il Filosofo pone la sfera animale ad un livello inferiore rispetto al genere umano, mostrando che è legata,

³¹ Cfr. 2.3 La bellissima armonia invisibile.

³² Inoltre, in 2.3 La bellissima armonia invisibile, si è cercato di mostrare che l'armonia è la cifra distintiva del cosmo eracliteo.

³³ A questo proposito, è opportuno chiarire che l'indagine razionale introno alla *physis*, condotta dai Presocratici, tenta di evitare spiegazioni basate sul *mythos* ma non estromette il divino che, invece, è immanentizzato, cioè è ritenuto essere un aspetto della realtà. Si ricordi, per esempio, il frammento di Talete che recita: «Tutto è pieno di dèi» (22A).

soprattutto, ad una dimensione corporea e materiale. In effetti, da un punto di vista ferino, *hedone* ed *eudaimonia* consistono nel soddisfacimento dei bisogni fisici che, quindi, rappresentano quanto più vi sia di desiderabile ed auspicabile. Tuttavia, se per gli animali è positivo muoversi, esclusivamente, ad un livello fisico, in cui, di fatto, la loro azione si conclude, non lo è per gli esseri umani. Questi, infatti, dovrebbero perseguire finalità di altro tipo e più elevate, cioè agire in conformità del *logos*.³⁴ Tale differenza di prospettiva è ripresa e approfondita nel frammento che così recita:

Il mare è l'acqua più pura e più contaminata: per i pesci è potabile e salutare, mentre per gli uomini non è potabile ed è rovinosa (22DKB61).

Emerge, con forza, il *carattere relativo* di bene e male. Tuttavia, per «relativo» non si intende relativistico, perché ciò comporterebbe l'incommensurabilità dei giudizi soggettivi e, dunque, l'impossibilità di individuare un parametro per stabilire la differenza tra i due ambiti, ma *relazionale*, cioè che una stessa realtà, in questo caso l'acqua marina, funge da criterio oggettivo, nonostante assuma qualità diverse e provochi effetti opposti a seconda dei soggetti con cui entra in contatto. Dunque, ciò che è salutare, quindi positivo, per gli animali,³⁵ è dannoso, quindi negativo, per gli umani, a conferma della necessità di differenziare gli ambiti di ragionamento, in merito a questioni di carattere pratico.³⁶

3.1.2. Confronto tra sfera umana e sfera divina

Spostando l'asse del ragionamento sulla relazione tra sfera umana e sfera divina, si legge:

L'uomo a confronto con la divinità è da considerare puerile, come un bambino a confronto con l'uomo adulto (22DKB79).

Il più sapiente degli esseri umani, messo a confronto con dio, risulta essere come una scimmia, e per la sapienza e per la bellezza e per tutte le altre cose (22DKB83).

Ad un confronto con i frammenti esaminati nel paragrafo precedente, emerge la proporzionalità della visione eraclitea tra animali, uomini e dèi: così come il migliore nella sfera animale è il peggiore in quella umana, l'eccellente sul piano umano è mediocre in quello divino. Da questo quadro, quindi, si può ricavare un ulteriore elemento di complessità, a sostegno della relazionalità di bene e male: l'assoluto è di esclusiva pertinenza degli dèi.³⁷ Infatti

tutte le cose per la divinità sono belle, buone e giuste (*καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια*); invece gli esseri umani hanno considerato alcune cose ingiuste (*ἃ μὲν ἄδικα*) e altre giuste (*ἃ δὲ δίκαια*) (22DKB102).

Il frammento è imperniato sulla opposizione tra «tutte le cose», in riferimento agli dèi, e «alcune cose», in riferimento agli uomini, a proposito delle nozioni centrali di «bello», «buono» e «giusto» che, nella cultura greca, sono le tre componenti dell'ottimo. Quindi, nella sfera divina, data la pervasività di tali nozioni, attribuite indistintamente a tutto ciò che è, il bene si impone in modo incondizionato, sovrastando ogni possibile aspetto negativo. Al contrario, nella condizione umana, che non è assoluta ma

³⁴ Cfr. 3.2 L'orizzonte umano dell'etica.

³⁵ In verità, la questione sembra essere ulteriormente articolata in virtù del fatto che Eraclito non si riferisce a tutti gli animali tout court ma solo al genere dei pesci, a motivo dell'esigenza di differenziare i giudizi anche all'interno di uno stesso ambito.

³⁶ Infatti, «viene introdotto un determinato oggetto, l'acqua del mare, che, in base a punti di vista diversi, quello dei pesci e quello degli uomini, risulta in possesso di proprietà diverse e opposte, cioè, rispettivamente, quella di essere potabile e salutare per gli uni e quella di essere invece imbevibile e mortale per gli altri; più esattamente, tali proprietà non dipendono come tali dal punto di vista di chi le sperimenta, perché appartengono oggettivamente all'acqua del mare, in quanto è dotata di una certa struttura fisica, ed è esclusivamente la manifestazione della loro opposizione che viene chiamata in causa dall'intervento di soggetti diversi che vi si accostano, senza che, in altre parole, entrino in gioco eventuali implicazioni relativistiche, o perfino scettiche, delle parole di Eraclito, giacché non si tratta di mostrare che lo stesso oggetto appare dotato di proprietà opposte a diversi soggetti che lo considerino, ma che esso è effettivamente in possesso di tali proprietà» (Eraclito, 2016: 122).

³⁷ Cfr. 22DK78, precedentemente citato, in cui Eraclito sottolinea l'assolutezza della condizione divina anche da un punto di vista gno-seologico.

perfezionabile, il positivo si accompagna dialetticamente al negativo. Ma la questione è più complessa e merita, quindi, un approfondimento.

3.2. L'orizzonte umano dell'etica

A partire dal quadro appena delineato, dunque, è opportuno puntare l'attenzione sull'orizzonte «umano» dell'etica, al fine di delinearne l'intrinseca articolazione e mostrare che, in quanto sfera intermedia tra la materialità animale e la perfezione divina, si esplica in una costante tensione tra valore normativo e carattere relativo.

3.2.1. Il valore normativo dell'agire umano

In stretta correlazione con quanto già alluso in ambito gnoseologico,³⁸ è ora possibile approfondire la natura ancipite del *logos*: cogliere il suo insegnamento è fondamentale non solo per pensare bene ma anche per agire in modo corretto. Dunque, poiché di tutti gli enti di natura l'essere umano è l'unico dotato di ragione, egli deve acquisire consapevolezza di questa sua condizione e darne prova nei discorsi e nelle azioni. Infatti, se la condotta animale si esplica e si risolve ad un livello fisico, mentre quella divina vive nell'assoluto, l'agire umano deve costantemente tendere al *logos*, il cui primo ammonimento è che

si deve spegnere la tracotanza (ὕβριν) ancora più che un incendio (22DKB43).

L'essere umano, quindi, deve avere contezza della sua condizione limitata, che gli impone di agire secondo il *logos*, per quanto è possibile, senza la pretesa di equipararsi al dio.

Anche in ambito etico, tuttavia, da una parte, emerge l'elitarismo di Eraclito, che si mostra critico verso «i più»³⁹ che, ignorando il *logos*, agiscono da stolti, dall'altra, invece, egli ha fiducia nelle capacità umane:

A tutti gli esseri umani è data la possibilità di conoscere se stessi ed essere saggi (σωφρονεῖν) (22DKB116).

Tanto più che

L'essere saggi (σωφρονεῖν) è la virtù più grande: e la sapienza è dire il vero e agire dando ascolto alla natura (σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαιοντας) (22DKB112).

Chi è sapiente è anche saggio: la sua conoscenza non si esaurisce a livello teorico ma si riverbera in ambito pratico. Infatti, Eraclito sembra prediligere i sostantivi *sophrosyne* e *phronesis* (che possono essere resi con «saggezza» e «temperanza») a quello di *sophia* (tradotto con «sapienza») e ciò potrebbe suggerire l'importanza di mettere in atto il proprio sapere, per non ridurlo a mera erudizione.

Dunque, poiché è possibile cogliere la verità solo seguendo una via comune a tutti gli esseri umani, analogamente si può ipotizzare che si ha un comportamento corretto quando ci si colloca in un orizzonte comune di norme condivise. Il bene, quindi, si dà in una sola maniera: seguendo l'insegnamento della natura. Il male, al contrario, si verifica con varie modalità, tante quante sono i modi per comportarsi contro natura.⁴⁰

Quindi, in queste sintetiche ma incisive indicazioni emerge il carattere normativo dell'etica eraclitea, che impone la necessità di conformarsi all'insegnamento del *logos*, per agire in modo totalmente corretto e privo di aspetti negativi. Pertanto, in questi termini, Eraclito delinea un paradigma positivo e realizzabile per la condotta morale umana, seguendo il quale si è inevitabilmente nel giusto.

³⁸ Cfr. 1 Scenario gnoseologico.

³⁹ A questo proposito, si notino le dure invettive di Eraclito contro i suoi concittadini (22DKB121 e 125a).

⁴⁰ Dunque, anche in questo ambito, il male morale coincide con l'ignoranza del *logos* e con le molteplici modalità di agire contro natura.

3.2.2. Il carattere relativo dell'agire umano

Tuttavia, il carattere normativo dell'orizzonte umano dell'etica si configura sia come il fine di una azione moralmente retta sia come una dimensione che, nonostante sia stata raggiunta, deve essere sempre riguadagnata, data la perfettibilità della natura umana. In ciò, quindi, emerge il valore relativo dell'azione dell'uomo, come si evince anche dai seguenti frammenti:

<Gli esseri umani> non conoscerebbero neppure il nome della Giustizia, se non ci fossero cose ingiuste (22DKB23).

La malattia rende cosa dolce e buona (ἀγαθόν) la salute, la fame rende dolce la sazietà, e la fatica rende dolce il riposo (22DKB111).

Una cosa sola sono anche il bene e il male (ἀγαθόν καὶ κακόν). I medici per esempio –dice Eraclito– mentre tagliano bruciano, torturano i malati, e vogliono ricevere da loro una ricompensa, anche se non merita di riceverla, in quanto producono i medesimi effetti, ossia guarigioni e malattie (22DKB58).

Nel frammento 23 torna la correlazione tra giustizia ed ingiustizia⁴¹ a testimoniare la difficoltà del bene di imporsi, in questa dimensione, in modo totale e pervasivo. Più nello specifico, inoltre, Eraclito afferma che ogni azione umana produce effetti opposti, quindi è *in sé buona e malvagia, a seconda della prospettiva da cui la si analizza*, stando a quanto emerge dai frammenti 111 e 58.⁴² Il rapporto di complicazione tra bene e male è suggerito, per esempio, dal fatto che i momenti di benessere sono considerati tali solo per il continuo confronto, in negativo, con quelli di malessere (e viceversa). Oppure, in riferimento all'ambito terapeutico, i medici sono in grado di guarire i pazienti soltanto somministrando loro trattamenti dolorosi.⁴³ Queste situazioni concrete confermano la polivocità dell'agire umano che non si dà mai a senso unico ma, al contrario, accade sempre secondo una trama complessa e variegata. Pertanto, l'uomo, nonostante viva nella continua tensione verso un fine ottimo, non può trascendere i limiti della sua condizione e, quindi, è chiamato a districarsi in un intreccio di prospettive, in cui *agathon* e *kakon* sono principi relativi, cioè legati da un inscindibile nesso dialettico.

4. Una nota conclusiva

4.1. Breve sintesi delle caratteristiche di bene e male

In questa rapida analisi, si è cercato di attraversare il pensiero eracliteo in più direzioni, per ricostruire i vari sensi in cui il filosofo di Efeso affronta le nozioni di bene e male. Ad uno sguardo di insieme sulle tre cornici argomentative proposte, si possono ricavare i seguenti guadagni teorici.

Il *male coincide con una pluralità disordinata, disarmonica e illimitata*. Ciò emerge, per esempio, dal fatto che Eraclito biasima gli infiniti percorsi di errore e le altrettante modalità di agire in modo moralmente scorretto, dovuti all'ignoranza del *logos* comune. In tali condizioni, infatti, domina l'assolutizzazione dell'individualità, che ipostatizza a principio guida dei discorsi e delle azioni un bene apparente e soggettivo. Il risultato è un mondo privo di connessione e confronto, che si frantuma nei particolarismi di una moltitudine autoreferenziale. Analogamente, sul piano fisico, il male si fa pervasivo quando la semplicità si sostituisce alla complessità, causando l'inacidimento di ogni spinta metabolica, che si solidifica in una unità statica ed indistinta, o l'accelerazione smodata del divenire, che polverizza l'essere.

Il *bene, invece, coincide con una unità ordinata, armonica e limitata, ma intrinsecamente plurale*. Ciò è evidente nel percorso che conduce alla conoscenza del *logos*, il quale implica una fruttuosa dialettica tra ragione particolare e ragione universale. Ogni soggetto, infatti, a partire dell'esercizio delle proprie facoltà razionali è in grado di cogliere il principio intellegibile ed oggettivo al fondo della realtà e collocarsi, così, in un mondo condiviso e comune, a livello sia teorico sia pratico. Inoltre, la nozione di unità

⁴¹ Cfr. 22BDK102.

⁴² Questi frammenti, inoltre, sono gli unici in cui compaiono i lemmi *agathon* e *kakon*.

⁴³ «I verbi τέμνω <tagliare> e καίω <bruciare> fanno parte del lessico specialistico della medicina greca [...] e il loro impiego è di frequente associato all'idea che solo attraverso questi procedimenti dolorosi il medico può ottenere effetti positivi della guarigione e della salute» (Fronterotta, 2016: 369).

complessa e molteplice si attesta in modo incisivo sul piano dell'essere e della natura. Infatti, il bene «fisico» trova espressione in un divenire che intreccia staticità e dinamicità che, pur essendo logiche opposte, ineriscono ad uno stesso ente –o alla realtà nella sua interezza– contemporaneamente, ma sotto riguardi distinti. Da ciò si origina, quindi, una armonia bellissima ma invisibile, in quanto può essere colta solo attraverso uno sforzo teorico, che va oltre la dimensione fenomenica. L'armonia, pertanto, suggerisce l'idea di una congiunzione ordinata di forze tese in direzioni contrarie. Queste, infatti, non si disperdono in una moltitudine caotica di percorsi autonomi ma si ricompongono in una unità superiore, senza perdere la propria singolarità.

4.2. L'esigenza di un approccio multifocale

Come esplicitato in apertura, nella presente disamina si è ritenuto opportuno adottare un nuovo paradigma ermeneutico, cioè il *Multifocal Approach*⁴⁴, in quanto strumento utile per illuminare la complessità della riflessione filosofica classica. In effetti, i guadagni concettuali ottenuti nei diversi scenari argomentativi mostrano, con nettezza, la polivalenza di bene e male nel pensiero eracliteo, ovvero motivano e confermano la necessità di adottare una chiave di lettura che prescindendo da ogni forma di semplificazione. A questo punto, quindi, è necessario soffermarsi sulle ragioni che hanno portato alla messa a punto di questa chiave interpretativa.

Tale proposta nasce dall'esigenza di fornire allo studioso contemporaneo strumenti teorici atti a restituire la ricchezza delle indagini sviluppate dai pensatori antichi.⁴⁵ Questi, infatti, non mirano ad elaborare un sistema di sapere assoluto ma a *capire la realtà*, ritenuta *intrinsecamente complessa, dinamica e relazionale*. Pertanto, poiché la dimensione ontologica occupa un ruolo prioritario nelle ricerche ed eccede le maglie strette della logica, i filosofi classici adottano un metodo flessibile, atto ad individuare la struttura senza semplificarla. A ciò si intreccia la convinzione che *l'essere umano è gnoseologicamente limitato*, cioè conosce sempre *per quanto è possibile e secondo una determinata prospettiva* perché non può cogliere la complessità con un unico atto di pensiero. Pertanto, le analisi devono essere svolte attraverso una *costante de-angolazione prospettica* che, come si è avuto modo di verificare, permette di moltiplicare gli scenari analitici così da rintracciare i vari profili di una stessa realtà. Questi, infatti, malgrado conducano ad affermazioni non sovrapponibili e talvolta quasi contraddittorie, si inscrivono in una cornice concettuale unitaria: ciascuno è vero e valido nella misura in cui restituisce un aspetto dell'ente indagato. Dunque, per il lettore odierno, la sfida è leggere tali modelli senza imporre un *aut-aut* che costringa alla scelta di uno solo, ma dialettizzandoli, così da aprire ad un *et-et* che comprenda più strade. Solo in questo modo sarà possibile ricostruire la movenza argomentativa della riflessione filosofica antica che si traduce in un desiderio di conoscenza mai saturo ma sempre vivo perché come insegna lo stesso Eraclito:

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 sua ragione (22DKB45).

Riferimenti bibliografici

Burnet John (1920). *Early Greek philosophy*. A&C Black.

Cattanei Elisabetta, Fermani Arianna, Migliori Maurizio (Eds.) (2016). *By the sophists to Aristotle through Plato*. Academia Verlag.

Colli Giorgio (1989). *La nascita della filosofia*. Adelphi.

Eraclito (1980). *I frammenti e le testimonianze*. Diano, Carlo y Serra, Giuseppe (Eds.). Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.

——— (2016). *Frammenti*. Fronterotta, Francesco (Ed.) (Testo greco a fronte). BUR.

⁴⁴ Cfr. n. 2.

⁴⁵ Questa proposta, quindi, si rivela originale «sia nel senso di “fedele” al pensiero dei pensatori presi in esame [...] sia nel senso di totalmente “innovativa”» (Migliori e Fermani, 2020: 6).

- Fronterotta Francesco (2012). I fiumi, le acque, il divenire. Su Eraclito, fr. 12, 49A, 91 DK [40, 40c2, 40c3 Marcovich]. *Antiquorum Philosophia*, 6, 71–90.
- Giorgini Giovanni (2017). La nascita del pensiero critico. En Eustacchi, Francesca y Migliori, Maurizio (Eds.). *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo. Il contributo degli antichi* (pp. 89–109). Mimesis.
- Grecchi Luca (2018). *Natura*. Edizioni Unicopli.
- I Presocratici (2015). *Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*. Reale, Giovanni (Ed.). Bompiani.
- Kirk, Geoffrey Stephen (1975). *Heraclitus. The cosmic fragments*, University Printing House.
- Migliori M., (2013). *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*. Vol. I, *Dialettica, metafisica e cosmologica*. Vol. II, *Dall'anima alla prassi etica e politica*. Morcelliana.
- (2019a). *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*. Petite Plaisance.
- (2019b). Note sulla dialettica in Eraclito. En *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni* (pp. 17–37). Petite Plaisance.
- (2019c). Un paradigma ermeneutico per la storia della filosofia antica: l'approccio multifocale. En *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni* (pp. 539–567). Petite Plaisance.
- (Ed.) (2020). *Il pensiero multifocale, «Humanitas» 1–2*. Morcelliana.
- Migliori, Maurizio y Fermani, Arianna (Eds.) (2020). *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Morcelliana.
- Montano, Aniello (1983). «Mathesis» e «Noos» in Eraclito. En Rossetti, Livio (Ed.). *Atti del Symposium Heracliteum 1981*. Vol. I, *Studi*. Vol. II, *La fortuna di Eraclito nel pensiero moderno* (pp. 129–138). Edizioni dell'Ateneo.
- Nonvel Pieri, Stefania (2008). Memoria di memoria. Strati della scrittura. En Fermani, Arianna y Migliori, Maurizio (Eds.) *Platone e Aristotele. Dialettica e logica* (pp. 323–342). Morcelliana.
- Piangerelli Federica (2019). Eraclito e la complessità del divenire. En Fermani, Arianna, Giordani, Paolo y Grisei, Pamela (Eds.). *Tradizione e innovazione. Storia e progetto nella riflessione filosofica* (pp. 157–165). Diogene Multimedia.
- Reale Giovanni (1997). *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*. Vita e Pensiero.