



Battegazzore, Antonio Mario (1978) *La Funzione del "gesto" e la concordia civica: una nuova interpretazione del fr. 1 di Eraclito alla luce di un passo plutarcho*. Sandalion, Vol. 1 (1978), p. 7-44.

<http://eprints.uniss.it/5522/>

SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SASSARI



SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE



a cura di

Antonio M. Battezzatore, Ferruccio Bertini e Pietro Meloni

ANTONIO M. BATTEGAZZORE, La funzione del « gesto » e la concordia civica. Una nuova interpretazione del fr. 1 di Eraclito alla luce di un passo plutarco □ ENZO CADONI, Il « Laocoonte » di Sofocle □ BENEDINO GEMELLI, L'amicizia in Epicuro □ LUCIANO CICU, L'originalità del teatro di Terenzio alla luce della nuova estetica e della politica del circolo scipionico □ PAOLA CUBEDDU, Natura e morale in Seneca. Il dibattito sulle « Naturales quaestiones » negli anni 1900-1970 □ PIETRO MELONI, Il rapporto fra impegno politico e fede religiosa in Simmaco e Ambrogio □ PAOLO GATTI, I manoscritti dell'elegia pseudo-ovidiana « De Lombardo et lumaca » □ STEFANO PITTALUGA, L'epistola di Francesco a Brigida, ovvero « Epistola perornata cuiusdam amantis ad quandam puellam » □ FERRUCCIO BERTINI, Riflessi di polemiche fra letterati nel prologo della « Lidia » di Arnolfo di Orléans.

Sassari 1978

ANTONIO M. BATTEGAZZORE

LA FUNZIONE DEL « GESTO » E LA CONCORDIA CIVICA.
UNA NUOVA INTERPRETAZIONE DEL FR. 1 DI ERACLITO
ALLA LUCE DI UN PASSO PLUTARCHEO.

Plutarco nel *de garrulitate* ⁽¹⁾, dopo aver citato, contro la proflissità dei loquaci, alcuni apoftegmi laconici, e dopo aver esaltato lo stesso dio Apollo per la precisione e la concisione degli oracoli ⁽²⁾, osserva che sono particolarmente lodati e ammirati « coloro che rivelano con un segno senza parola ciò che occorre rendere chiaro »: οἱ δὲ συμβολικῶς ἄνευ φωνῆς ἃ δεῖ φράζοντες ⁽³⁾. E, come esempio di eloquente taciturnità, menziona Eraclito il quale « richiesto dai concittadini di esprimere una sentenza sulla concordia, salito sulla tribuna prese una coppa d'acqua fredda e, versatavi sopra della farina d'orzo, dopo averla rimescolata con una pianta di menta ⁽⁴⁾ la bevve e si allontanò, avendo loro mostrato che le città si conservano in pace e in concordia con il contentarsi di ciò che si trova e col non desiderare cose costose ». L'episodio è

⁽¹⁾ PLUT. *de garrul.* 511 B-C (= A 3b DK); per l'edizione critica rinvio a *Plutarque. Oeuvres Morales*, tome VII, première partie, texte établi et traduit par J. Dumortier avec la collaboration de J. Defradas, Paris 1975.

I frammenti di Eraclito e le testimonianze a lui relative verranno citati secondo la numerazione di H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, achte Aufl. hersg. von W. Kranz, I, Weidmann 1956 (= DK).

⁽²⁾ Il dio, infatti, φιλοσύντομός ἐστι καὶ βραχυλόγος ἐν τοῖς χρησμοῖς.

⁽³⁾ L'espressione plutarchea è di capitale importanza per comprendere un tratto fondamentale della *forma mentis* di Eraclito, il quale viene ricordato come esemplare di « eloquenza silenziosa ». Offro qui fin d'ora la mia traduzione, frutto della complessa analisi condotta nel presente lavoro; per una più profonda comprensione si veda la n. 11 e la problematica agitata in tutto l'articolo.

⁽⁴⁾ καὶ λαβῶν ψυχροῦ κύλικα καὶ τῶν ἀλφίτων ἐπιπάσας καὶ τῷ γλήχωνι κινήσας... Il *gléchon* è una varietà fortemente aromatica della menta selvatica (it. Pulegio, Puleggio, Mentuccia); per la sua descrizione vedasi A. FIORI, *Nuova Flora analitica d'Italia*, II vol., Firenze 1923-1929, p. 451.

ripreso da Temistio ⁽⁵⁾ con il preciso riferimento al carattere tacito dell'insegnamento eracliteo (« stillschweigende Lehre », secondo la traduzione tedesca dal siriano di J. Gildemeister), ed è altresì ricordato nei suoi termini essenziali in uno scolio omerico ⁽⁶⁾.

Credo di aver dimostrato, in un articolo in corso di pubblicazione, contro il giudizio dei più qualificati studiosi ⁽⁷⁾ di Eraclito, la storicità del « gesto » e la straordinaria importanza etno-antropologica del linguaggio gestuale eracliteo, descritto con tanta precisione da Plutarco. Esso presenta un significato rituale inequivocabile che ricorda da vicino la descrizione fatta nell'*Inno omerico a Demetra* ⁽⁸⁾ della preparazione e dell'assorbimento del *ciceone*, tipica bevanda dei misteri eleusini; con questo gesto la dea Demetra, rotto il lutto per il rapimento della figlia Persefone-Core da parte di Ade, inaugura il rito di iniziazione. In questa sede mi pare necessario ricordare, al fine di rendere più chiara in tutti i suoi risvolti la linea interpretativa che intendo seguire, che il termine *ciceone*

⁽⁵⁾ THEMIST. *de virtute*, p. 40 Sachau (*Inedita Syriaca*, Wien 1870 = J. GILDEMEISTER - FR. BUECHELER, « Rhein. Mus. » 27 [1872], pp. 456 ss. = A 3b DK; la traduzione tedesca dal siriano è di J. Gildemeister).

⁽⁶⁾ *Schol. Hom. BT ad Il. X 149* (I p. 360 Maass); per indicare la bevanda è qui usato, molto significativamente, il termine *ciceone*.

⁽⁷⁾ A.M. BATTEZZORE, *Eraclito e il ciceone eleusino. Una nuova particolarità rituale (Hymn. ad Demetr. 208-210) alla luce di un passo plutarco*, « Maia » 29 (1977), p. 3 ss. Per gli studiosi di parere contrario si vedano G.S. KIRK, *Heraclytus. The Cosmics Fragments*, edit. with an introd. and comm., Cambridge 1957 (1962), p. 13 e p. 256; M. MARCOVICH, *Heraclytus*, greek text with a short commentary, ed. maior, Merida 1967, p. 175, che nulla aggiunge all'interpretazione del Kirk; R. MONDOLFO, *Eraclito*, Testimonianze e imitazioni a cura di R. Mondolfo e L. Taràn, Firenze 1972, pp. 64-65, il quale si limita a questa osservazione: « la bevanda composta ... è evidente ricordo del frammento eracliteo B 125 sul *kykeón*, che se non è agitato si decompone. In B 125 dovette essere il punto di partenza per la creazione di una leggenda che si concretò in episodi differenti, come questo riferito da Temistio e l'altro narrato da Plutarco ».

⁽⁸⁾ *Hymn. ad Demetr. 208-210*: « (Demetra) ordinò che (Metanira) le desse da bere farina d'orzo e acqua dopo averla *mescolata con flessibile menta* (μίξασαν... γλήχωνι τερπεινη). La donna, dopo avere preparato il ciceone, lo porse alla dea come aveva ordinato ». Nel mio articolo su *Eraclito e il ciceone eleusino* mi sono discostato dall'interpretazione corrente che attribuisce al dativo γλήχωνι, in dipendenza dal verbo μείγνυμι, il valore additivo abitualmente documentato in un simile uso, preferendo attribuirgli valore strumentale poiché nell'uso rituale della bevanda la menta è palesemente l'elemento che opera la coesione tra l'acqua e la farina d'orzo.

(κυκεών) è attestato come eracliteo da Teofrasto (9) in un frammento di cui gli studiosi, a ragione, sottolineano l'importanza perché l'enunciazione « persino il ciceone non agitato si scompone » traduce efficacemente, in un'immagine semplice e concreta, il fondamentale principio eracliteo del perenne movimento e della coincidenza degli opposti in reciproca tensione (10).

Alla luce di quanto sinora detto, è opportuno innanzitutto fissare l'attenzione sulle parole συμβολικῶς ἄνευ φωνῆς φράζειν (11)

(9) THEOPHR. *de vertigine* 9 Wimmer (= B 125 DK): καὶ ὁ κυκεῶν διίσταται <μη> κινούμενος.

(10) Vedasi soprattutto G.S. KIRK, *Heracitus*, cit., p. 256, il quale vede nella descrizione del ciceone « le conseguenze dell'interruzione della reciprocità degli opposti ». R. MONDOLFO, *Eraclito*, cit., p. 90, collegò il frammento con PLAT. *Theaet.* 153 A, dove si attribuisce a Protagora, Empedocle ed Eraclito la dottrina che il movimento (κίνησις) produce il così detto essere, cioè il nascere, e la quiete (ἡσυχία) è la causa del non essere e del perire. Per questo passo platonico preferisco però seguire F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist*, London 1935 (1967), p. 37, n. 4, il quale pensò piuttosto ad una influenza della letteratura eraclitea. Sul fr. B 125 vedasi anche R. LAURENTI, *Eraclito*, Bari 1974, p. 113, per il quale il ciceone eracliteo è « il segno che la condizione prima per l'esistenza della cosa è l'esistenza di quelle forze che momento per momento la sostengono ». Alla presente linea interpretativa si contrappongono J. BOLLACK - H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, Paris 1972, pp. 340-341, i quali colgono nel passo citato da Teofrasto con l'omissione della negazione μή, che già il Bernays integrava desumendola dal precedente contesto teofrasteo e sulla base di Ps. ALEX. APHRODIS. *probl.* IV 42 Usener, un valore più paradossalmente eracliteo nel senso che « ... la cosa il cui nome significa *mescolanza* è di fatto una disintegrazione ... Gli elementi rinunciano all'unità in una somma nella quale si annullano le loro identità ». Per amore del vero segnalo che tale tesi è sostanzialmente ricalcata su quella sostenuta da F. LASSALLE, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, vol. I, Hildesheim - New York 1973 (Berlín 1858), pp. 75-76, il quale ritenne, contro Bernays e Zeller, che con la negazione si sarebbe perso « ... der ganze spezifisch heraklitische Sinn des Bruchstücks ». Ma ciò che preme a Eraclito è evidenziare che *pensino* (cfr. mia nota 41) la bevanda mistica andrebbe incontro alla decomposizione se non fosse incessantemente sorretta e percorsa dal movimento. In completo disaccordo con gli studiosi citati, ritengo pertanto tutt'altro che priva di interesse e ovvia la constatazione eraclitea che « ... le cycéon ... se défait quand il n'est pas remué ». Sul problema vedasi anche K. AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, Paris 1971, p. 102: « Il movimento lega tra di loro tutte le parti del mondo; se venisse a mancare, il mondo sarebbe sottoposto a decomposizione, come la mescolanza di una pozione ».

(11) L'espressione di Plutarco, per la sua importanza, esige una interpretazione molto precisa, che tenga conto del valore semantico di ogni termine. Va innanzitutto rilevato che la posizione di δεῖ, accanto a φράζοντες, implica probabilmente che il verbo sottinteso dell'impersonale sia φράζειν. Male intende il Dumortier (*op. cit.*, p. 249) traducendo « ceux qui expriment ce qu'il faut faire de manière allégorique, sans un mot... »; è, tra l'altro, evidente che il tipo di

con le quali Plutarco, che è una delle fonti dossografiche più ricche per la conoscenza di Eraclito, suggella un tratto fondamentale, come cercherò di dimostrare, della personalità e dell'insegnamento dell'efesio. Tale sintagma, infatti, presenta un valore squisitamente eracliteo, che sarà di grande aiuto per penetrare l'ambivalenza semantica del lessico del fr. B 1 DK. L'avverbio *συμβολικῶς*, in un simile contesto, non ricorre altrove in Plutarco, per quanto mi consta; esso non è neppure segnalato da R. Jeuckens⁽¹²⁾, il quale, probabilmente, non riconosce alla parola il valore retorico di «allegoricamente»⁽¹³⁾: con ragione, perché qui il termine non assume tale significato tecnico, ma serve a pre-

comunicazione non verbale, cui fa riferimento Plutarco, esclude che l'avverbio *συμβολικῶς* possa avere qui il significato di *ἀλλεγορικῶς* (cfr. la mia nota 12).

Anche chi rende più correttamente i termini del sintagma plutarcoo non coglie poi, a mio parere, il valore semantico del verbo *φράζειν* nella sua accezione risultativa di *rivelare e far comprendere con segni e/o con parole* (cfr. le note 16, 17, 18 e 19); vedasi, ad es., la traduzione di W.C. HELMBOLD (*Plutarch's Moralia*, vol. VI, London 1970, p. 447): «And are not those who indicate by signs, without a word, what must be done, praised and admired exceedingly?». Anche le traduzioni di R. WALZER (*Eraclito. Raccolta dei frammenti e trad. ital.*, Firenze 1939 = Hildesheim 1964 rist. anast., p. 18), di A. PASQUINELLI (*I presocratici. Frammenti e testimonianze*, Torino 1967, p. 163) e di R. MONDOLFO, (*Eraclito, cit.*, p. 64) non colgono la pregnanza semantica del verbo *φράζειν*, da essi reso banalmente con «quelli che dicono» (Walzer), oppure con «coloro che esprimono ... ciò che va detto» (Pasquinelli e Mondolfo).

(12) R. JEUCKENS, *Plutarch von Chaeronea und die Rhetorik*, Strassburg 1908, pp. 158-160, dove viene sottolineato come l'avverbio *συμβολικῶς*, nel senso retorico di *ἀλληγορικῶς*, sia usato una sola volta da Plutarco (*de Is. et Os.* 370 F, 48) per indicare la «prosa d'arte» di Platone, il quale nelle *Leggi*, ormai molto vecchio, «si espresse non più per enimmii o per simboli (οὐδὲ ἀνιγμῶν οὐδὲ συμβολικῶς), ma concretamente con termini veri e precisi...» (trad. V. Cilento). Chi voglia approfondire questa problematica veda H. DÖRRJE, *Spätantike Symbolik und Allegorese*, «Frühmittelalterliche Studien» 3 (1970), pp. 1-21 (= *Platonica Minora*, München 1976, pp. 117-120, da cui cito). Ma vedasi nota seguente.

(13) Anche in base a quanto osservato nella nota precedente, credo che Plutarco giochi in modo efficacemente ambiguo sulla accezione sacrale e retorica a un tempo del termine. Sulla scorta dello studio di W. MÜRI, *Σύμβολον. Wort- und sageschichtliche Studie*, «Beilage zum Jahresbericht über das Städtische Gymnasium in Bern», 1-3 (1931), pp. 1-46 (= *Griechische Studien. Ausgewählte Wort- und sageschichtliche Forschungen zur Antike*, Basel 1976, pp. 1-44 e, in particolare, p. 21, da cui cito), è possibile cogliere nell'avverbio di Plutarco, indicante il linguaggio gestuale, il significato del gesto come segno di qualcosa che è altro dal segno stesso (cfr., a esempio AESCH. *Ag.* 8-9, dove viene descritta la scelta intesa a osservare «il segno della fiaccola» annunciate la caduta d'Ilio); cfr., sul tema, D. BREMER, *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung*, Bonn 1976, pp. 19-20, dove il *symbolon* arcaico è definito come segno

cisare la natura volontaria di un'autentica comunicazione per gesti e a caratterizzare la sacralità dell'atto, sebbene l'anima pia del « saggio di Cheronea » cerchi abilmente di mascherare la gestualità liturgica del segno offerto da Eraclito.

Plutarco era ben consapevole del rischio di propalare un momento particolarmente significativo del rito di iniziazione ai misteri eleusini⁽¹⁴⁾. Il sottofondo sacrale dell'espressione nel suo insieme trapela tuttavia chiaramente, nonostante Plutarco utilizzi parole che assumono anche una loro autonoma accezione che ben si attaglia al carattere laico della rappresentazione stessa. L'autore si dimostra

che « ... weist auf etwas, das es selbst nicht ist: Es bedeutet (σημαίνει), aber ist nicht, worauf es weist ».

Tale particolare valore semantico del termine è presente, credo, in un passo di Aristotele (*rhet.* III 1417 b 2), che si può considerare, forse, come il primo esplicito addentellato all'espressione plutarchea. Aristotele sostiene infatti che l'oratore deve soffermarsi su particolari di natura passionale che si convengono o all'oratore stesso o alla persona di cui egli parla. Tra gli esempi cita Eschine (il socratico), il quale rappresentò Cratilo « fischiando e scuotendo le mani » (= *Crat.* fr. 65,2 DK). Il filosofo, a commento, osserva che questi particolari sono persuasivi perché « i gesti che si conoscono diventano segni (σύμβολα) di ciò che non si conosce ». Qui il termine assume indubbiamente un significato poco comune ad Aristotele. Questo spiega forse perché nell'indice dei termini retorici, curato da A. WARTELLE (*Aristotele Rhétorique livre III, texte établi et traduit par M. Dufour et A. Wartelle, Paris 1973*), non figuri la parola, che Aristotele impiega in riferimento al particolare linguaggio non verbale dell'eracliteo Cratilo; lo stesso filosofo ci informa (*metaph.* 1010 a 7) che Cratilo, per comunicare, si sarebbe servito *solo del moto delle dita!* Il fatto a me non pare casuale (ma cfr. n. 97), avuto riguardo dell'uso singolare di *symbolon* in Aristotele, il quale suole impiegarlo come sinonimo di *σημεῖον* per indicare la convenzionalità del segno linguistico (cfr. ARISTOT. *de interpr.* 2,16 a 19; 16 b 33-37 a 2; *de sensu et sens.* 1, 437 a 12).

Per completare il quadro dirò ancora che *συμβολικῶς* con il preciso significato di esprimersi « con un segno » è presente in Crisippo (DIOCLE in DIOG. LAERT. VII 66 = fr. 186 della raccolta di H. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, Lipsiae 1903): « il quesito è cosa cui non si può rispondere con segni (*συμβολικῶς*), come all'interrogazione... » (trad. di M. GIGANTE, *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, vol. I, Bari 1976, p. 267). E nostra convinzione, per altro, che occorra risalire sino al *φράζειν* e al *σημαίνειν* eraclitei per cogliere il substrato originario da cui via via si sviluppa l'accezione tecnico-sacrale del termine che, come fiume sotterraneo, attraverso Aristotele e Crisippo, giunge sino a Plutarco (cfr. note 16 e 17).

(14) Questo spiega perché Plutarco eviti di menzionare il termine esoterico τὸν κύκεῶ che ricorre invece nello scolio omerico (cfr. n. 6). Sulla segretezza assoluta dei misteri eleusini cfr. *Hymn. ad Dem.* 478-479; PAUS. I 38; PLUT. *Alc.* 22, e, fra i moderni, O. CASEL, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Giessen 1919, pp. 9 ss. Si veda altresì P. FOUCAUT, *Les mystères d'Eleusis*, Paris 1914, pp. 358-370 e, ora, N.J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974, pp. 304-310.

particolarmente esperto nell'avvolgere l'intero sintagma di questa significativa ambiguità. Con l'espressione ἄνευ φωνῆς, infatti, egli sottolinea il carattere non verbale dell'insegnamento eracliteo, ma, nello stesso tempo, egli designa il silenzio mistico, che nel lessico sacrale viene solitamente indicato con la locuzione μετὰ σιωπῆς ⁽¹⁵⁾.

La stessa ambivalenza semantica, ancora più pregnante, ritroviamo nel verbo φράζειν, che già in Omero, Pindaro ⁽¹⁶⁾ ed Erodoto ⁽¹⁷⁾ assume il particolare valore risultativo di « rendere chiaro » con la parola o con il segno gestuale (« indiquer par signe ou par la parole » ⁽¹⁸⁾), valore semantico che lo rende sinonimo di

⁽¹⁵⁾ Cfr. PLUT. *de prof. in virt.* 10, 81 e: οἱ τελοῦμενοι... δρωμένω δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν προσέχουσιν ἤδη μετὰ φόβου καὶ σιωπῆς... ἕτερον λαβὼν σχῆμα καὶ σιωπὴν καὶ θάμβος; cfr., in proposito, O. CASEL, *op. cit.*, pp. 22 ss.

⁽¹⁶⁾ HOM. *Od.* 19, 250, dove il verbo è usato con il significato di « indicare » con la parola dei segni caratteristici (σήματα) che confermano che si è vista la persona di cui si parla; il particolare valore del verbo trova una indubbia conferma nell'aggettivo ἀριφραδέες connesso a σῆμα per indicare un « segno evidente sopra ogni altro » (cfr. HOM. *Od.* 23, 73; 225; 273; *Il.* 23, 326). Da quanto sopra, si rileva che il « segno decisivo » investe sempre la sfera visiva (cfr. più avanti nn. 29 e 30). Il particolare valore di φράζειν come momento della fama, distinto dal dire, emerge in Pindaro (*O.* 13, 11; cfr. *O.* 8, 74). Vedasi, in proposito, D. BREMER, *Licht, cit.*, p. 280 e pp. 284 ss.

⁽¹⁷⁾ Un efficace esempio di φράζειν per indicare il linguaggio gestuale è offerto da Erodoto (4, 113) a proposito di un'Amazzone che, dopo un amplesso con uno Scita, non potendo comunicare verbalmente con lui per via delle lingue diverse, gli « faceva segno con la mano (τῇ δὲ χειρὶ ἔφραζε) di tornare il giorno dopo ». Ma vedasi nota seguente.

⁽¹⁸⁾ É. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*, Heidelberg 1950, il quale, per altro, pone come alternativi i due momenti della comunicazione, che, io credo, potevano anche essere coesistenti. Suggestivo pertanto di integrare la definizione del Boisacq in questo modo: « indicare con parole e/o con segni ». Sul valore della parola cfr. anche H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. II, Heidelberg 1970: « zu erkennen geben », « anzeigen », « zeigen », « mitteilen ».

Giova ricordare, a questo punto, l'uso parmenideo della parola φράζειν (B 2, 6 e 8), con la quale la dea « mostra » al filosofo come il sentiero del non-essere non sia « né conoscibile né indicabile (... οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδόν... οὔτε φράσαις) ». Su questo argomento tornerò in altra sede. Anche in Eschilo l'uso di φράζειν è estremamente interessante, perché risulta in modo evidente l'utilizzazione del termine per indicare, accanto al linguaggio verbale, anche il tipo di comunicazione mimico-gestuale, come nelle parole rivolte da Clitennestra a Cassandra (AESCH. *Ag.* 1060-1061: « Ma poiché tu, incapace di comprendere, non accogli il mio discorso, almeno, invece che col suono della lingua, indica col cenno della barbara mano [σὺ δ' ἄντι φωνῆς φράζε καρβάνω χερ[ί]») e, persino, il linguaggio acustico animale (AESCH. *Suppl.* 353: μέμυκε [δάμαλις] φράζουσα βοτῆρι μόχθους).

σημαίνει; lo incontriamo nell'*Inno a Demetra* ⁽¹⁹⁾, proprio là dove la dea stessa rivela (ἐπέφραδεν) i misteri solenni « ... che in nessun modo è lecito profanare, indagare o palesare, poiché la profonda reverenza per la dea frena la voce » (trad. di F. Càsola) ⁽²⁰⁾. Orbene, alla luce di quanto ho sinora osservato, mi pare legittimo concludere che Plutarco intende sottolineare consapevolmente, con l'espressione συμβολικῶς ἄνευ φωνῆς φράζειν, il senso pregnantemente misterico e nello stesso tempo oracolare dell'« insegnamento tacito » eracliteo.

Occorre ora chiedersi se l'interpretazione in chiave teologica del messaggio eracliteo fatta da Plutarco sia frutto di un arbitrario travisamento oppure scolpisca un tratto autentico dell'oscura personalità del filosofo di Efeso, come io fermamente credo.

Come punto di partenza di quanto ho in animo di dimostrare ritengo di dovere assumere il noto aforisma eracliteo relativo al « Signore il cui oracolo è a Delfi », che è riferito da Plutarco stesso ⁽²¹⁾ ed è giudicato concordemente citazione primaria: Ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

Va subito detto che gli studiosi ⁽²²⁾ riconoscono il tono di piena e convinta adesione di Eraclito al metodo impiegato da Apollo

Sull'ambivalenza semantica del verbo vedasi più avanti n. 63. Basti qui osservare ancora che in Eschilo φράζειν è associato alla vista come organo primario (vedasi, sull'argomento, D. SANSONE, *Aeschylean metaphors for intellectual activity*, « Hermes-Einzelschriften » 35, Wiesbaden 1975, p. 17 e p. 83; pp. 90-92, il quale, tuttavia, non coglie la complessa ambivalenza semantica del verbo) e presenta un chiaro valore sacrale (Ag. 1061), essendo attribuito alla profetessa Cassandra, la quale oscuramente vaticina il delitto nuovo che si prepara, finché ai versi 1178 e 1183, sempre in termini oracolari, ma non più ἐκ καλυμμάτων né ἐξ ἀνιγμάτων renderà chiaro (λαμπρός), come scrive il Sansone (*op. cit.*, p. 90), « the visible aspect of the (intelligible) *logos* ». Sul valore oracolare di φράζειν cfr. PLAT. *Leg.* 923 A; PORPH. *Plot.* 22, 51; ZEN. 6, 3. Il valore religioso della parola è presente, con alta frequenza, in Plutarco (cfr., a esempio, *de Is. et Os.* 363 F: « con lo sparviero gli Egizi indicano il dio »; *de Pyth. or.* 407 E, 26; 407 F, 27).

⁽¹⁹⁾ *Hymn. ad Dem.* 474-476: δεῖξε... δημοσοῦνην Ὁρῶν καὶ ἐπέφραδεν δρυγία πᾶσι; tutto il linguaggio riflette la terminologia del culto e i verbi δεῖξε e ἐπέφραδεν « si riferiscono principalmente alla rivelazione o istituzione del culto... » (N.J. RICHARDSON, *op. cit.*, p. 302).

⁽²⁰⁾ F. CASSOLA, *Inni omerici*, Verona 1975, p. 75.

⁽²¹⁾ PLUT. *de Pyth. or.* 404 D (= B 93 D K).

⁽²²⁾ E. Zeller (in E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. IV, Firenze 1968, p. 363) scorse nel frammento « il tono di

nelle sentenze delfiche. Il dissenso nasce quando si tratta di interpretarlo, conferendo ai termini del frammento quella valenza semantica che sia in sintonia con i tratti fondamentali della mentalità arcaica eraclitea. Si può intanto osservare che il frammento presenta due gradazioni di contrapposizione: una tra i verbi λέγει e κρύπτει, l'altra, più netta (ἄλλά), tra λέγει-κρύπτει da una parte e σημαίνει dall'altra. Dal passo emerge chiaramente la radicale distinzione tra il *dire* nel suo significato sostanzialistico di « esplicitare compiutamente », di « palesare » (come si evince chiaramente dal suo antonimo « celare ») e il *significare*, « lasciare intendere », « dare dei segni »⁽²⁾, dove il centro di gravità del verbo poggia decisamente sul segno (σημα), inteso come linguaggio concreto, eminentemente espressivo, capace di segnalare meglio delle parole stesse.

un credente »; cfr. B. SNELL (*Die Sprache Heraklits*, « Hermes » 61 [1926], p. 372) secondo cui Eraclito *significa* come il dio Apollo; a questo proposito G.S. KIRK - J.E. RAVEN (*The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1963, pp. 211-212) fanno giustamente rilevare che il filosofo legittimava così il proprio stile oscuro e oracolare; l'importanza del fr. B 93 è avvertita altresì da W. JAEGER, *Die Theologie der fruhen griechischen Denker*, Stuttgart 1953 (= *La teologia dei primi pensatori greci*, trad. ital. di E. Pocar, Firenze 1961, p. 200, n. 56, da cui cito) e da E. HUSSEY, *The Presocratics*, London 1972 (= *I Presocratici*, trad. ital. di L. Rampello, ed. it. a cura di E. Mattioli, Milano 1977, p. 40, da cui cito); vedasi inoltre E. KURTZ, *Interpretationen zu den Logos-Fragmenten Heraklits*, Hildesheim-New York 1971, p. 99; G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Milano 1975, p. 16; R. LAURENTI, *Eraclito*, Bari 1974, p. 55; vedasi, ora, D. BABUT, *Héraclite critique des poètes et des savants*, « Ant. Class. » 45 (1976), p. 471.

L'importanza attribuita da Eraclito alla divinazione profetica è confermata dal fr. B 92 D K sulla « bocca delirante (μαϊνομένω στόματι) della Sibilla; questa infatti « emette suoni (φθραγγόμενῃ; il verbo esprime la forza più che umana della comunicazione fonica anche inarticolata) non risibili e senza fronzoli e senza profumi ... ispirata dal dio ». Ci imbattiamo qui nella più antica descrizione fenomenologica di una profetessa (cfr., in proposito, W. SPEYER, *Fälschung, pseudepigraphische freie Erfindung und « echte religiöse Pseudepigraphie »*, in *Pseudepigrapha I*, « Entr. sur l'Antiquité class. » tome XVIII, Vandoeuvres-Genève 1972, p. 347; sul linguaggio della Sibilla leggasi S. EITREM, *La Sibylle de Cumes et Virgile*, « Symb. Osl. » 24 (1945), pp. 88-120; cfr., inoltre, E. DES PLACES, *La Religion Grecque*, Paris 1969, pp. 313-315).

⁽²⁾ Già in Omero il verbo è in connessione con l'atto del vedere, nel senso di « contrassegnare », « segnalare » (HOM. *Il.* 23, 358; *Od.* 12, 25) oppure « comandare con un semplice segno » (HOM. *Il.* 1, 288; 16, 172). Il verbo conserva anche in seguito questa univocità di significato, determinato dalla presenza del σημα. Questo spiega l'uso oracolare del termine (cfr. XEN. *mem.* 1, 9; dello stesso *Hell.* 5, 4, 17, dove il verbo equivale a « essere segno »). L'equivalenza di significato tra φράζειν e σημαίνειν si può ricavare in modo palmare da un passo, che io ritengo estremamente significativo, dei Πυθαγορικά di Stobeo

Bene mi pare colga, a livello intuitivo, tutto ciò la Ramnoux (²⁴) quando scrive: « ce que veut dire Héraclite c'est que même l'oracle par mots, au fond, ne fait que donner des signes ». Non aiuta invece a comprendere la mentalità arcaica eraclitea, incapace di svincolare il segno linguistico dalla sua « matrice di sostanzialismo, di concretezza materiale » (²⁵), chi come il Kurtz (²⁶) tende a inve-

(3, 1, 199 = III, P. 151, 6 Hense), che il Wytttenbach (5,2 p. 876) attribuì a Plutarco (cfr. fr. 202 Sandbach), dove si parla del discorso simbolico: « Nella filosofia pitagorica nulla è così peculiare come ciò che viene indicato con segni: quel tipo di insegnamento, ad esempio, che nel rito misterico è caratterizzato dalla mescolanza di voce e di silenzio, per cui non è possibile dire " canterò per coloro che sono capaci di comprendere: orsù profani chiudete le porte! ", ma ciò che viene mostrato (τὸ φραζόμενον) è subito luce e segno riconoscibile da coloro che a quel linguaggio sono familiari mentre è oscuro e privo di significato (ἄσημον) per coloro che non ne hanno esperienza. Proprio come, secondo Eraclito, il signore che è a Delfi non dice né cela ma significa, così nei simboli pitagorici ciò che sembra rivelato viene celato e ciò che sembra celato è comprensibile (νοούμενον) ».

(²⁴) C. RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris 1968, p. 302; cfr. G.S. KIRK - J.E. RAVEN, *The Presocratic*, cit., p. 211, che traducono « gives a sign » perché il segno, meglio di una dichiarazione esplicita, si accorda « alla natura della verità nascosta, quella del *logos* ». Sul valore religioso del verbo eracliteo σημαίνειν, indicante non certo una intenzionale ambiguità del dio, ma « una tecnica divinatoria che interpreta dei segni materiali (la sottolineatura è mia) al fine di risolvere un'alternativa », cfr. R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956, pp. 48-50. Sul problema generale del carattere religioso e sociologico dei responsi oracolari delfici vedasi M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, Paris 1955.

(²⁵) Così si esprime E. SALVANESCHI, *Le nozioni di segno linguistico e di struttura nei filosofi greci*, « Annali della Scuola Normale Sup. di Pisa », 4, 1 (1974), p. 10.

(²⁶) E. KURTZ, *Interpretationen zu den Logos-Fragmenten Heraklits*, Hildesheim - New York 1971, pp. 99-100 e *passim*; lo studioso tende a collegare tra loro λέγειν e ἀριθμός al fine di dimostrare che l'elemento razionale, calcolatorio, è presente in λέγειν come « raccontare » proprio perché è il numero che nel racconto determina la forma della successione. Tale valore spiegherebbe, secondo lo studioso, perché sempre più marcatamente dal *logos* come « parola » possa essere scaturito il significato di « relazione ». Il carattere razionale del *logos* sarebbe rilevabile nella parola nel senso che un insieme di parole, come a es. un discorso, viene sentito più o meno chiaramente come una struttura. L'interpretazione del Kurtz pecca di eccessiva astrazione e non tiene in alcun conto il particolare valore oracolare di un « dire » che tende a essere tutt'uno con la cosa stessa. Lo stesso dicasi per il *logos* eracliteo, al quale mal si adatta il concetto di razionale proprio perché esso assume « ... sia il valore della pura parola, sia quello della parola-verità-realtà, sia ogni altra intermedia graduazione di significato... » (G. CALOGERO, *Eraclito*, « Giorn. crit. della filos. ital. » 17 [1936], p. 200; vedasi ora, dello stesso, *Storia della logica antica*, vol. I, Bari 1967, pp. 65 ss.); leggasi altresì W. LUTHER, *Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprache*, « Gymnasium » 65 (1958), pp. 100-102.

stire il λέγει del frammento di un'eccessiva pregnanza razionale, scorgendo nel « dire », contrapposto al « celare », il valore semantico di un « parlare che diventa immediatamente chiaro »; egli intende però la chiarezza estensiva, di tipo calcolatorio, razionale, propria della successione temporale nel « raccontare » (καταλέγειν), che Eraclito deprecava come indagine sulla molteplicità dispersa e dispersiva dei dati (27).

Il λέγειν di cui il dio non si avvale, perché gli dei sono maestri del silenzio, deve essere inteso dunque come l'immediato e totale disvelamento della realtà stessa, fatta di cose che sono al contempo parole e di parole che sono cose, rivelazione dispiegata in tutta la sua concretezza materiale. Il dio preferisce affidare la verità agli enigmi, al σῆμα, che diventa nel pensiero di Eraclito un simbolo capace di rinviare al logos stesso. Questa accezione concreta del segno (gesto) è spiegata perfettamente da Plutarco attraverso il συμβολικῶς ἄνευ φωνῆς φράζειν, che raccoglie esaustivamente la netta antitesi del frammento eracliteo: da un lato c'è la parola sostanzialisticamente intesa, dall'altro c'è il segno del dio di Delfo:

οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει

ἀλλὰ σημαίνει

↓

ἄνευ φωνῆς

↓

συμβολικῶς φράζει

Una così significativa equivalenza concettuale di fondo non può certo ritenersi casuale. Io sono profondamente convinto che il

(27) B 40 D K: πολυμαθῆ νόον οὐ διδάσκει; cfr. B 129 D K, dove Pitagora viene respinto per il suo modello di indagine (ιστορίη) che si traduce in un tipo di abilità (σοφίη) scritta la quale si risolve in un « sapere erudito » (πολυμαθῆ), in una « cattiva arte » (κακοτεχνίη). Sul significato specifico di *sophia*, come « abilità » di tipo artigianale, cfr. B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vor-Platonischen Philosophie*, «Philol. Unters.» 29, Berlin 1924, pp. 5-8; E.A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Cambridge 1963 (= *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, introd. di B. Gentili, trad. it. di M. Carpitella, Bari 1973, pp. 235-237, da cui cito). Per un ulteriore approfondimento vedasi n. 35.

Per un esame del fr. B 40, visto in connessione con B 35, vedasi, ora, D. BABUT, *Héraclite*, art. cit., pp. 488-496, il quale scorge nella πολυμαθῆ eraclitea una critica sistematica a Omero, Esiodo e Pitagora che incarnavano la cultura greca. Rispetto a Senofane (fr. 34 DK), la posizione critica di Eraclito sarebbe quella di colui che si considera « le porte-parole ou l'instrument privilégié d'une révélation qui s'apparente à la parole d'un dieu (cfr. B 92, 93) » (p. 496). Una

« vir Delphicus » Plutarco ha saputo cogliere intenzionalmente, nella concretezza visiva del linguaggio segnico eracliteo, l'appropriazione filosofica della lontanissima matrice culturale del segno « avvolto nei mistici veli dei riti... e serbato ineffabile nella disciplina arcana delle liturgie... »⁽²⁸⁾. Con Eraclito assistiamo dunque alla nascita concreta, nell'ambito della speculazione filosofica, del segno come linguaggio, come strumento conoscitivo di quel *logos* che sta nelle cose e le permea.

Se questa nostra linea interpretativa è corretta, acquista una notevole rilevanza concettuale il frammento in cui il filosofo ionico proclama che « gli occhi sono più delle orecchie fidi testimoni »⁽²⁹⁾. Già in Omero⁽³⁰⁾ la vista è il senso che ci fa « conoscere » di più, la maggiore garanzia ai vari livelli conoscitivi, ma, all'interno della mentalità eraclitea mi sembra che il privilegiamento della vista debba

analisi interessante del fr. B 129 leggo ora in A. COOK, *Heraclitus and the conditions of utterance*, « Arion ». A Journal of Humanities and the Classics Boston University 2/4 (1975), pp. 434-435. Lo studioso considera l'espressione ἕκαστου (Pitagora) σοφίην come concettualmente equivalente a ἰδῖαν φρόνησιν del fr. B 2 D K (cfr. nota 43).

⁽²⁸⁾ PLUT. *de Is. et Os.* 360 F, 25; la traduzione è di V. CILENTO, *Plutarco. Diatriba Isiaca e Dialoghi Delfici*, Firenze 1962, p. 49. Sul valore religioso del οἴμα vedasi P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico I*, 3, Roma 1975, in particolare pp. 351 ss., dove si cita CLEM. AL. *strom.* V. 4, 21, 4: « Coloro che parlarono di Dio velarono di mistero gli inizi dei fatti e affidarono la verità agli enigmi e ai simboli, alle allegorie e alle metafore ».

⁽²⁹⁾ B. 101 a DK: Ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες; il fr. è citato da Polibio (XII 27, 1; cfr. IV 40, 2 = A 23 D K) che nei due passi impiega termini diversi per esprimere il primato eracliteo della conoscenza visiva. Non direi, con il Marcovich (*Heraclitus*, cit., p. 23), che il testo risulta incerto; penso piuttosto che Polibio abbia attinto da fonti diverse che, evidentemente, riprendevano aforismi eraclitei diversi sul tema, centrale nella dottrina filosofica del nostro, della vista come organo primario. Quel che interessa notare è il fatto che Eraclito attribuisca alla vista il maggior grado di « esattezza » (ἀκριβεία): nel processo conoscitivo della realtà (cfr. D. KURZ, *AKPIBEIA. Das Ideal der Exakteit bei den Griechen bis Aristoteles*, Göttingen 1970, pp. 19-20; sul problema generale dell'autopsia presso gli storici antichi, a partire da Ecateo di Mileto, vedasi ora B. GENTILI-G. CERRI, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*, Urbino 1975, pp. 22-23; 42-44).

⁽³⁰⁾ Cfr. a es., HOM. *Od.* 3, 83-93; *Od.* 16, 470: ὄττα· τὸ γὰρ ἶδον ὀφθαλμοῖσιν (si pensi al nostro « vedere coi propri occhi »); leggasi B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955 (= *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. di A. Solmi Marietti e V. degli Alberti, Torino 1963, pp. 20-23, da cui cito); D. BREMER, *Licht*, cit., pp. 45-51, con interessanti osservazioni relative alla connessione tra gli occhi e la luce. Forse una polemica antieraclitea si può scorgere in Empedocle (B 3, 10 D K = 1, 22 Gallavotti) quando, parlando del

essere strettamente connesso all'esigenza che il pensatore avvertiva di tradurre in immagini concrete, ricche di suggestione visiva, la sua concezione della coincidenza degli opposti quale si può « vedere » nella nascosta armonia dinamica dell'arco e della lira⁽³¹⁾ e nel rimescolamento del ciceone, che sussiste come tale, ossia come bevanda composta, solo se gli ingredienti di cui è costituito restano in emulsione e questo avviene solo grazie al *movimento*⁽³²⁾, che vincola gli ingredienti in una sorta di equilibrio sorretto *sempre* dal rapido volgersi a spirale del liquido stesso. Se Plutarco non seppe comprendere, o, per meglio dire, comprese solo « l'armonia palese » del ciceone, inteso come *symbolon* di nutrimento frugale — valore questo che certamente la moralità mistica di Eraclito non disdegnava⁽³³⁾ —, a noi oggi forse è dato, trasformandoci noi stessi in « palombari »⁽³⁴⁾ del *σημαίνειν* del filosofo, andare dietro sino

criterio della conoscenza, esorta a « non dare più fiducia a una visione (δψιν) piuttosto che all'udito (ἀκουήν). Di questa polemica si mostrò convinto R. MONDOLFO, *Testimonianze*, cit., p. 194. Sulla vista, che ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni, cfr. PLAT. *Tim.* 47 A e ARISTOT. *metaph.* A 1, 980 a; *de sensu* 437 a 3.

(31) B 51 D K; « non comprendono come ciò che diverge con sé converge; armonia reciprocamente tesa come di arco e di lira »; cfr. B 54 D K « armonia celata superiore a manifesta ». C'è concordia fra gli studiosi, oggi, nel ritenere che l'*armonia* eraclitea, in rapporto con l'arco e la lira, non sia da intendere in senso musicale, ma come « connessione », « commessura » (ossia la linea lungo cui due cose sono commesse, l'incastro, il combaciamento, la commettitura), come si ricava da Omero (*Il.* 5, 60; *Od.* 5, 248 e 5, 361) e da Erodoto (2, 96: le « armonie » sono le commesure delle zattere; cfr. anche ARISTOPH. *Equit.* 533). Quel che conta notare è il senso tecnico-artigianale del termine, che in Eraclito, a proposito dell'arco e della lira, doveva dunque significare « corda » (« corde »), ossia « means of joining » (G.S. KIRK, *The Cosmic*, cit., p. 208; cfr. anche E. KURTZ, *op. cit.*, p. 151 e, ora, C.J. EMILYN-JONES, *Heraclitus and the identity of opposites*, « *Phronesis* » 21 [1976], p. 110). Solo una conoscenza pratica degli strumenti consente di « vedere », dietro l'apparente statica stabilità, l'intima tensione di movimenti simultaneamente divergenti-convergenti. Eraclito stesso ci dice, infatti, che « l'intima natura delle cose ama celarsi » (B 123 DK).

(32) B. SNELL (*La cultura*, cit., p. 303) osserva che « i paragoni di Eraclito ... non si riferiscono mai al movimento, né nel campo fisico né in quello chimico. In lui non troviamo neppure immagini che illustrino un'attività... ». L'affermazione mi pare non più sostenibile perché il linguaggio gestuale eracliteo evoca in modo straordinariamente efficace l'idea del movimento; d'altra parte la stessa enunciazione del fr. B 125, ossia affermare che il ciceone non è più tale se non è agitato, implica che la natura intima della bevanda è *movimento*.

(33) B 4; B 29; B 125 a D K.

(34) Cfr. DIOG. LAERT. 2, 22 (= A 4 D K): « Si dice che Euripide diede a Socrate lo scritto di Eraclito e gli chiese " che cosa ne pensi? ". E questi rispose

in fondo al segno espresso non fonicamente: Eraclito voleva che i concittadini diventassero testimoni oculari⁽³⁵⁾ non tanto del bere (ἐκπίνειν) quanto dell'agitare (κινεῖν), perché l'armonia nascosta del ciceone è quella di essere un processo continuo che, proprio in quanto tale, conserva la sua identità, la sua visiva stabilità.

"ciò che ho compreso è straordinario; ma credo lo sia anche ciò che non ho compreso; solo che certamente ci vuole un palombaro (κολυμβητής) di Delo". Si vedano anche gli epigrammi riferiti da Diogene Laerzio (IX 15 = A 1 D K), e commentati dal Mondolfo (*Testimonianze*, cit., pp. 55 ss.). Sul problema del valore di queste testimonianze tornerò per un maggiore approfondimento.

⁽³⁵⁾ « È ben necessario che di molte cose diventino testimoni oculari gli uomini che aspirano a essere esperti » (χρή ἐδ' ἄλλα πολλῶν ἱστορᾶς φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι); così traduco il fr. B 35 DK contro l'interpretazione generale che smarrisce la valenza prettamente visiva di ἱστορᾶς (cfr. ad es. B. SNELL, *Heraklit Fragmente*, Tübingen 1944, il quale rende il termine con l'aggettivo « kundig »; R. WALZER, *Eraclito*, cit., p. 75 con « esperti »; M. MARCOVICH, *Heraklitus*, cit., p. 26 con « acquainted », « versed »), come sottolinea molto bene K. REINHARDT (« *Heraklitnotizen aus dem Nachlass* » ap. H. WIESE, *Heraklit bei Klemens von Alexandrien*, Kiel 1963, p. 318, che cito indirettamente dal Marcovich), per il quale ἱστορᾶς eracliteo deve essere inteso come « testimone oculare »; la verità, infatti, « è a stento credibile, è un paradosso: la si deve vedere coi propri occhi: muss Augenzeuge gewesen sein... ». Il Marcovich, per altro, giudica, erroneamente, tale interpretazione come « esagerata e improbabile » (p. 27)! Sul valore del nomen agentis ἱστορᾶς, propriamente « colui che ha visto » (dalla radice *wid), vedasi ora D. BREMER, *Licht*, cit., pp. 46-47; qui basti ricordare che in Omero (*Il.* 23, 483 ss.) il termine assume il significato di « arbitro », ossia di colui che fa da testimone e, quindi, giudica. Su tutto ciò cfr., in particolare, B. SNELL, *Die Ausdrücke*, cit., pp. 59 ss. Vedasi altresì A. COOK, *Heraklitus*, art. cit., p. 433, per il quale il fr. B 35 va interpretato, in contrapposizione a B 40, nel senso che i philosophoi autentici, a differenza di Esiodo, Pitagora, Senofane ed Ecateo, rifuggono dalla πολυμαθία in quanto sono ἱστορᾶς (« inquirers ») dell'unità che soggiace alle cose e che per Eraclito equivale a comprendere che il logos è comune (B 2 DK). Tale visione diretta non deve essere intesa come una contemplazione, ma come un vedere chiaro che scaturisce dalla osservazione diretta (*historia*) delle cose, unico vero antidoto contro il sapere inteso come accumulazione di dati e non come intrinseca acquisizione. Per un corretto approfondimento di questo aspetto del pensiero eracliteo vedansi U. CURT, *Historia and Polymathia by Heraclitus*, « Akten des XIV Internationalen Kongress für Philosophie » IV, Wien 1969, pp. 467-472 e J. BOLLACK - H. WIESMANN, *Héraclite*, cit., pp. 143-153.

Una ben diversa interpretazione del fr. B. 35 offrono R. DUPONT-ROC, *Un système de noms propres (Héraclite, 40 DK)*, « Rev. Et. Anc. » 73 (1971), pp. 10-11 e J. LALLOT, *Une investive philosophique (Héraclite, fragments 129 et 35 DK)*, « Rev. Et. Anc. » 73 (1971), pp. 17-18. Gli studiosi giudicano ἱστορᾶς soggetto e non attributo di εἶναι; in questo modo il fr. non avrebbe più un contenuto opposto ai fr. 40 e 129. Ma, a mio giudizio, la tesi è viziata dal presupposto che per Eraclito πολυμαθία equivalga a πολλῶν ἱστορᾶς. Io credo che con ἱστορᾶς Eraclito intenda il soggetto conoscente attraverso l'osservazione empirica dei molteplici dati dell'esperienza, laddove con πολυμαθία egli designa, in senso peggiorativo, il passivo apprendimento del molteplice, ossia un tipo di ricezione che prescinde dalla ricerca analitica, dalla osservazione empirica.

Proprio grazie al gesto eminentemente espressivo di rimescolare, incompreso totalmente dal Kirk⁽³⁶⁾, che considera « the act of stirring... irrelevant to the story », e dal Marcovich⁽³⁷⁾, che giudica sbrigativamente la testimonianza plutarchea « ohne Werte », Eraclito fa comprendere o, meglio ancora, fa vedere (φράζει) ai concittadini di Efeso che il risultato della concordia politica (δμολογή) corrisponde alla natura del ciceone, che contiene in sé uniti, grazie alla « Bewegung des πόλεμος »⁽³⁸⁾, elementi diversi e di per sé non miscelabili. Il fr. B 125 (« persino il ciceone non agitato si scompone »), e l'equivalente linguaggio gestuale del passo plutarcheo, assurgono dunque a emblema, straordinariamente espressivo, dell'intuizione centrale del pensiero filosofico eracliteo: il contrasto è la condizione imprescindibile dell'esistere e del perdurare delle forze naturali e di quelle sociali, che traggono vita dal loro stesso perenne agonismo. Gli uomini, infatti, devono « sapere (εἰδέναι) che la guerra è comune e che giustizia è contesa e che tutto avviene secondo contrasto e necessità »⁽³⁹⁾, perché il « contrasto è padre di tutti, di tutti sovrano, e gli uni indicò dèi, gli altri uomini, gli uni rese schiavi, gli altri liberi »⁽⁴⁰⁾. La spietata universalità di *Polemos* viene qui celebrata attraverso l'indistinzione della sfera fisica e antropologica, anzi, direi che il principio del *Polemos* investe innanzitutto la dimensione religiosa⁽⁴¹⁾, quasi una sorta di principio metafisico che tutto trascende e nello stesso tempo sta ben dentro alle cose stesse, le permea.

(36) G.S. KIRK, *Heraclitus, cit.*, p. 13 e p. 256; cfr n. 7.

(37) M. MARCOVICH, *Herakleitos, cit.*, col. 268.

(38) O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, p. 118, che riconnette l'immagine al fr. B 80 D K; cfr. anche A. PASQUINELLI, *I Presocratici, cit.*, p. 372, n. 19. In questa luce va vista la preziosa testimonianza aristotelica (*Eth. Eudem.* H, 1235 a 25 = A 22 D K), senza valide ragioni svalutate dal Marcovich (*Herakleitos, cit.*, col. 269; cfr. invece, G.S. KIRK, *The Cosmic, cit.*, pp. 242-244 e R. MONDOLFO, *Testimonianze, cit.*, pp. 173-177), da cui apprendiamo che Eraclito biasimava Omero (*Il.* 18, 107) perché invocava che « si estinguesse la discordia (ἔρις) sia fra gli dei sia fra gli uomini » (cfr. *SIMPL. Categ.* 412, 22 Kalbfleisch; NUMEN. fr. 16 Thedinga, presso CHALC. in *Tim.* c. 297).

(39) B 80 D K; cfr. ANASS. B 1 D K; vedasi, in proposito, W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. it., I, Firenze 1953, pp. 254 ss.

(40) B 53 D K. Su questo problema, e su altri ad esso connessi, tornerò. Qui mi limito a sfiorare l'argomento.

(41) Mai, credo, il valore aggiuntivo di un καί ha avuto sì profonda pregnanza di significato come nell'enunciazione di B 125 D K: lo stesso mondo divino,

Tradotto in termini sociali il ciceone diventava per Eraclito il segno visibile della *polis*, che è anch'essa una sorta di ricettacolo che tiene uniti a sé uomini diversi, i quali debbono « spegnere la prevaricazione insolente (ὕβρις) più che vampa d'incendio »⁽⁴²⁾ e « seguire ciò che è comune »⁽⁴³⁾ trasformando quindi la foscoliana « fraterna rissa », ossia la cattiva ἔρις, propria dell'egoismo individuale (τὸ ἴδιον), nella benefica e costruttiva ἔρις⁽⁴⁴⁾ che è giusta contesa. Il popolo (δῆμος) dunque, deve trovare nella *polis* il punto di riferimento costante del proprio agire e « deve combattere per la legge come per le mura »⁽⁴⁵⁾ perché « ...tutte quante le leggi umane sono alimentate da quella sola divina; essa domina

emblematicamente rappresentato dal ciceone, non si sottrae alla legge del movimento perenne imposto da *Polemos*: la stessa divinità, dunque, vive in una dimensione mai toccata dalla sedimentazione, che è morte, estinzione totale. All'indistinzione tra fase naturalistica e fase antropologica nel pensiero arcaico, messa in luce efficacemente da R. MONDOLFO, (*Alle origini della filosofia della cultura*, Bologna 1956 [I ediz. argentina 1942], pp. 40 ss.), ritengo sia da aggiungersi anche la fase teologica (sull'unità concettuale del fisico e metafisico in Eraclito, vedasi K. VON FRITZ, *Die Griechische Geschichtsschreibung*, Bd. I: *Von den Anfängen bis Thukydides*, Berlin 1967, pp. 45-46).

(42) B 43 D K; cfr. M. MARCOVICH, *Heraclitus*, cit., p. 532; evidentemente Eraclito allude alla ἔρις distruttiva di chi vive separato dalla *polis*, lontano da ciò che è « comune ». Cfr. nota seguente.

(43) B 2 DK: « E necessario seguire ciò che è comune; ma sebbene il logos sia comune, la maggior parte degli uomini vive come avesse una propria conoscenza (... ὡς ἴδιον ἔχοντες φρόνησιν) »; cfr. B 89 D K. Come osserva opportunamente F. HAUCK (s. v. κοινός, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. Kittel, continuato da G. Friedrich, vol. V, trad. it., Brescia 1969, coll. 680-681), Eraclito « lega strettamente l'individuo alla comunità, ammonendola a stare alla norma comune ». A questo proposito basti qui ricordare che l'invito perentorio di Eraclito a seguire « ciò che è comune » rispondeva a uno dei principi fondamentali della morale del dio delfico: κοινός γίνου (W. DITTENBERGER, *Sylloge*³ 1268, I 19).

(44) Come si è accennato nella nota 38, Eraclito rifiuta l'accezione negativa della ἔρις omerica, intesa come lacerante discordia. Già Esiodo, per altro, aveva distinto la « discordia » distruttiva dalla « contesa » costruttiva propria del vasaio che gareggia con il vasaio (*Erga* 11), secondo una visione competitiva dei rapporti sociali che doveva piacere al filosofo di Efeso, per il quale « giustizia è contesa, e tutto accade secondo contesa e necessità » (B 80 D K). Sulla razionalizzazione esiodea-eracleitea della ἔρις omerica vedasi E.A. HAVELOCK, *Cultura*, cit., p. 320, n. 51.

(45) B 44 D K. La collettività, dunque, deve essere totalmente dedita alla legge universale, che si manifesta anche nell'ordinamento umano. Per questa legge, l'aristocratico Eraclito chiama all'appello il popolo tutto; cfr., in merito, E. CASSIRER, *Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der Griechischen Philosophie*, « Goteborgs Hogskolas Arsskrift » 42 (1941), pp. 21-22; sull'aristocraticismo di Eraclito vedasi, ora, R. LAURENTI, *Eraclito*, cit., pp. 267-270; cfr. anche p. 205,

quanto vuole e basta a tutto e soverchia » (⁴⁶). Dalla mistica concezione della *legge*, intesa come una forza indomabile che percorre l'intera vita cosmica, nasce in Eraclito il concetto della comunità politica, microcosmo legittimato dalla forza di un νόμος κοινός che impone agli uomini, con il consenso generale del popolo stesso, il rispetto delle regole della vita comune.

Questo dovette essere « l'insegnamento tacito » che Eraclito indicò ai concittadini di Efeso che gli chiedevano una sentenza sulla concordia civica. La testimonianza plutarchea acquista pertanto un eccezionale valore perché permette di fare luce ulteriore sulla rilevanza politica del pensiero eracliteo e, nello stesso tempo, apre la strada per tentare di meglio comprendere il grado di compenetrazione della sfera religiosa in quella più propriamente filosofica del pensatore ionico, intendo dire fino a che punto arrivi il processo di laicizzazione del sacro di cui il filosofo si era appropriato.

Per quanto riguarda l'aspetto politico, Plutarco offre un'ulteriore conferma dell'incidenza dell'esperienza politica sul pensiero di Eraclito, vissuto nell'epoca in cui, come scrive la Isnardi Parente (⁴⁷), la legge scritta « si è affermata in tutta la sua importanza..., in cui quel centro di vita che è la *polis* si pone per i pensatori come unità concreta di rapporti costituenti l'ambito più proprio dell'agire umano, naturale espressione del mondo degli uomini, dell'ordine e della norma che regola il cosmo ». La *polis*, dunque, si configurava per Eraclito come uno dei tanti modi di essere della realtà in tensione, un aspetto unificante della funzione del *logos*, una struttura comune a tutti gli uomini, garante dei loro contrasti. Essa, infatti, convoglia ogni dissidio lacerante nell'alveo del bene comune, del ξυνὸν ἔσθλόν, nozione politica questa che si trova

(⁴⁶) B 114 D K; Eraclito non fa distinzione alcuna tra legge divina e legge positiva, normativa, che non può mai entrare in conflitto con essa, essendone nutrita. Il problema del divorzio tra le due leggi si porrà, in tutta la sua tragica forza, con Sofocle (*Antig.* 450-455). Vedasi, sul problema, G. MULLER, *Sophokles. Antigone*, Heidelberg 1967, pp. 99-101; W. FAHR, ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim - New York 1969, p. 35.

(⁴⁷) M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico greco dalle origini alla sofistica*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, Torino 1969, p. 34.

in nuce in Tirteo, dove già appare l'idea di una comunità opposta a uno statuto individuale (⁴⁸).

Per quanto riguarda invece l'aspetto religioso, che io qui distinguo ma che in Eraclito è tutt'uno con la realtà politica, governata in eterno dalla forza infallibile del *logos*, credo di poter finalmente stabilire che l'esperienza mistica dei misteri di Eleusi costituisce il substrato del sistema filosofico di Eraclito, la fonte prima da cui il filosofo attinge a piene mani parole e segni al fine di razionalizzare il comportamento dell'uomo. E se egli, trasferendo la sua visione mistica della vita nel sentiero della conoscenza filosofica, continua a sentirsi ierofante del *logos*, il fatto nuovo, straordinariamente importante, consiste in questo: nello spazio politico della *polis* Eraclito rivela il suo messaggio a tutti coloro che non abbiano occhi e orecchie in anime barbare (⁴⁹), e non più alla ristretta cerchia dei misti. In questo, a mio parere, consiste l'autentico processo di laicizzazione del sacro operato dal filosofo ionico.

Già il Macchioro (⁵⁰) vide bene che « il pensiero eracliteo aveva profonde radici nella religione e da essa attingeva la propria vita », ma lo studioso, tutto teso a spiegare l'influenza esercitata dal filosofo sui primi cristiani, non seppe avvertire l'esito laico della matrice teologica di un pensiero che rinasceva dialetticamente univer-

(⁴⁸) TYRT. 9, 15-16 (Diehl); sul concetto di ξυνὸν ἐσθλόν, espressione omerica per κοινὸν ἀγαθόν, cfr. W. JAEGER, *Tyrtaios über die wahre APETH*, « Sitzungsberichte der Preuss. Akad. der Wissensch. », Phil. - Hist. Klasse, Berlin 1932, pp. 537-568 (= *Scripta minora*, vol. II, Roma 1960, pp. 92-93, da cui cito), il quale osserva che con Tirteo viene fondato il criterio in base al quale valutare la vera *arete*: l'utile in vista del bene comune della *polis*. Cfr., in proposito, M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967, p. 90, n. 42; vedasi anche B. SNELL, *Zur Sociologie des archaischen Griechentums*, « Gymnasium » 65 (1958), pp. 48-58, il quale vede in Archiloco (fr. 98, 7 Lasserre) il rifiuto del concetto di *bene comune*, di ξυνωνίη; purtroppo l'analisi dello Snell trascura del tutto (un semplice accenno a p. 58) la problematica eraclitea del κοινόν.

(⁴⁹) B 107 D K: « Cattivi testimoni per gli uomini sono occhi e orecchie se essi hanno anime barbare », ossia se sono incapaci di avere occhi per vedere e orecchie per ascoltare l'armonia nascosta delle parole, dei gesti e delle cose.

(⁵⁰) V. MACCHIORO, *Eraclito*, Torino 1922, p. 61; tutto Eraclito viene interpretato in chiave teologica, secondo la dottrina orfica. Non mancano, nel libro del Macchioro, spunti interpretativi stimolanti: il termine *harmonia* inteso come *compagine* e non nel senso musicale; l'essenza del ciccone è il movimento; l'esperienza mistica diventa in Eraclito speculazione (cfr. p. 87 e 104).

salizzato nello spazio politico della *polis*. È inoltre, a mio parere, inesatta l'interpretazione della speculazione filosofica di Eraclito in chiave orfica. Non sono, infatti, i misteri orfici alla base della concezione eraclitea, bensì i misteri eleusini, come credo di avere dimostrato con l'interpretazione liturgica che ho dato del passo plutarco e con quanto dirò a proposito del frammento 1 DK.

Quanto sinora osservato impone dunque di rettificare parzialmente l'autorevole giudizio del Rohde⁽⁵¹⁾, ripreso più o meno esplicitamente dagli studiosi successivi⁽⁵²⁾; se è vero infatti che il sacro ha valore per Eraclito solo quando rientra nella sua visione della realtà, non è più lecito oggi dichiarare che « ...non si trova mai il menomo indizio del fatto che egli tentasse di accordare la sua dottrina con i misteri e che questi tracciassero la via al suo pensiero ».

Possiamo a questo punto procedere all'analisi del fr. 1 (B 1 DK). L'importanza del frammento e la sua difficoltà esegetica sono giustamente sottolineate dal Calogero⁽⁵³⁾ quando scrive che l'inizio del-

(51) E. ROHDE, *Psiche*, vol. I, trad. di E. Codignola e A. Oberdorfer, Bari 1970 (1890-1894), p. 484, n. 3; secondo il Rohde, Eraclito getterebbe solo qualche sguardo sui misteri, subordinandoli alla sua dottrina. Io penso piuttosto a un naturale svolgimento della dottrina misterica in quella filosofica, a un legame genetico, ma non parlerei di « subordinazione ». Il problema per altro merita ben altro approfondimento, alla luce dei frammenti religiosi di Eraclito. E su questo tornerò. Qui basti dire che l'attacco portato da Eraclito alle cerimonie religiose (cfr. B 14 e, forse, B 15 D K) e la ridicolizzazione della catarsi rituale (B 5 D K) indicano indubbiamente un atteggiamento severamente critico nei confronti della religione tradizionale o, per usare la metafora geologica di E. R. DOODS (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles 1951 = *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. di V. Vacca De Bosis, Firenze 1959, p. 214, da cui cito), del « conglomerato ». Ma questo atteggiamento, proprio della moralità mistica, non significa affatto che Eraclito debba essere giudicato un « Aufklärer » privo di coscienza religiosa, secondo il giudizio di O. GIGON (*Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, p. 131). Più corretta mi sembra la posizione di C. RAMNOUX (*Héraclite*, cit., p. 62), per la quale Eraclito ha utilizzato i nomi e i segni di un lessico sacro piegandoli a un diverso significato, operando, in sostanza, un processo di laicizzazione del sacro senza, per questo, profanarlo o dileggiarlo. Grande rilievo dedica K. AXELOS, *Héraclite*, cit., pp. 137-148 all'attitudine religiosa di Eraclito, considerata come propria di chi, pur non distaccandosi dal sacro, si rivela pensatore, e non uomo di fede (credente o no) (p. 142). Generiche, per altro, le osservazioni dello studioso relative in particolare ai rapporti del filosofo con i misteri eleusini.

(52) Vedasi, a esempio, A. RIVIER, *Sur le rationalisme des premiers philosophes grecs. Etudes de littérature grecque*, Genève 1975, pp. 327-328; D. BABUT, *La religion des philosophes grecs*, Paris 1974, p. 32, il quale sottolinea la reinterpretazione filosofica fatta da Eraclito delle credenze religiose, secondo quanto già aveva messo in luce W. JAEGER, *La teologia*, cit., p. 199, n. 56.

(53) G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, vol. I, Bari 1967, p. 65.

l'opera è « doppiamente significativo, perché il tono di proclamazione solenne che di conseguenza possiede conferisce alle sue parole un peso particolare e perché la mancanza di un contesto antecedente esclude il dubbio che il significato del termine fosse già altrimenti chiarito e integrato ». Ma è bene riportare quella parte del passo (54) che intendo analizzare:

Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἑοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέομαι κατὰ φύσιν διαίρεών ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει.

Mentre W. Jaeger (55) si è limitato ad avvertire la risonanza teologica dell'annuncio solenne del *logos*, ma non è andato oltre la affermazione che esso si identifica con la legge divina intesa nel suo autentico concetto normativo, F.M. Cornford (56), seguito dal Thomson (57) e dal Vernant (58), hanno colto nel frammento qualcosa di più di una semplice risonanza ed evocazione di lontane energie religiose non meglio precisate. Il Cornford, infatti, nell'espressione eraclitea ἀπείροισιν ἑοίκασι coglie quel significato sacrale che ritorna nel coro dei misti delle *Rane* di Aristofane (59), in un passo dove il poeta parafrasa « the proclamation of the Eleusinian hierophan warning the assembly that they must " understand the language " (φωνὴν συνετοῖ) and be pure in hand and soul ». Gli

(54) Non esamino, ora, la parte conclusiva del frammento, ove compare il motivo, assai caro a Eraclito, della veglia e del sonno (cfr. B 21 D K).

(55) W. JAEGER, *La teologia*, cit., pp. 177-178.

(56) F.M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. The origins of greek philosophical thought*, edited by W.K.C. GUTHRIE, Gloucester 1971 (1952), p. 113.

(57) G. THOMSON, *Studies in ancient greek society*, vol. II: *The first philosophers*, London 1955, p. 132 e pp. 273-274; cfr., dello stesso, *From religion to philosophy*, « Journ. of Hellenic Studies » 73 (1953), p. 83, dove lo studioso confonde i misteri frigi (cfr. CLEM. *protr.* 2, 14) con quelli eleusini (CLEM. *protr.* 2, 21)!

(58) J.P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Étude de psychologie historique*, Paris 1965 (= *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, pref. di B. Bravo e trad. di M. Romano e B. Bravo, Torino 1970, p. 261 e p. 265, da cui cito).

(59) ARISTOPH. *Ran.* 355; cfr. L. RADERMACHER, *Aristophane's Frösche*, Einleitung, Text und Kommentar, Graz-Wien-Köln 1967, pp. 191-192.

uomini — scrive sempre lo studioso — non sono in grado di apprendere il significato del *logos*, come i non iniziati non possono comprendere il significato dei simboli mistici e il linguaggio rituale. Gli uomini, secondo Eraclito, possono però conoscere la verità se usano i loro occhi per scrutare la natura e le loro orecchie per prestare ascolto al *logos* del filosofo stesso. Ma essi rimangono ciechi e sordi di fronte alla concretezza del *logos* stesso. Il Thomson si spinge oltre nell'analisi del linguaggio ieratico eracliteo con il quale il *logos* viene presentato come un mistero simile ai λεγόμενα eleusini e ai *hieroi logoi* orfici. Gli uomini, secondo il Thomson, sono divisi da Eraclito in tre categorie: quelli che hanno ascoltato e inteso la parola, come il filosofo stesso; quelli che hanno ascoltato per la prima volta ma non hanno compreso e quelli che non hanno ascoltato. Tale suddivisione corrisponderebbe ai tre gradi dell'iniziazione dei misteri: *epopteia, myesis, amyetoi* (⁶⁰).

Tutto ciò è, a mio parere, sostanzialmente vero; ma io penso che un esame più particolareggiato del lessico eracliteo consenta di comprendere, meno genericamente, il sottofondo sacrale dell'intero frammento. Mi riferisco soprattutto agli ἔπεα καὶ ἔργα, che hanno dato luogo alle più disparate e controverse interpretazioni (⁶¹). Tale binomio acquista, a mio giudizio, un chiaro significato se viene collegato con il verbo φράζειν, del quale ho già messo in evidenza la particolare pregnanza semantica. Gli ἔπεα sono nel rito eleusino le parole esoteriche oppure le parole proprie del linguaggio oracolare (⁶²), che si possono identificare con gli aforismi pronunciati

(⁶⁰) G. THOMSON, *Studies, cit.*, p. 274; ritengo, per altro, arbitraria la tripartizione dello studioso, perché Eraclito, quando parla degli uomini incapaci di comprendere il *logos* « prima di averlo ascoltato », intende riferirsi alla possibilità che essi hanno di rendersi partecipi delle manifestazioni fenomeniche del *logos* attraverso la *vista*, che, non si dimentichi, è l'organo primario. Naturalmente questa distinzione rientra nello schema del rito misterico, dove il momento del vedere era più importante del momento dell'ascoltare. Eraclito, in sostanza, vuol dire che gli uomini possono entrare in rapporto con il *logos* da soli, con l'ausilio della loro conoscenza visiva, senza ricorrere alla parola del filosofo, portatrice essa stessa del *logos* (cfr. B 50 D K).

(⁶¹) Per un essenziale *status quaestionis*, vedasi R. LAURENTI, *Eraclito, cit.*, pp. 67-81; cfr. altresì E. KURTZ, *Interpretationen, cit.*, pp. 1-62.

(⁶²) Cfr., ad esempio, l'invito al mistico silenzio dell'anonimo poeta della *Antologia Palatina* (X 42): Ἀρρήτων ἐπέων γλώσση σφρηγίς ἐπικείσθω; si pensi, poi, alle *parole* della Sibilla, emesse in modo non risibile, senza abbellimenti e

dal filosofo stesso; gli ἔργα sono le azioni che costituivano l'essenza stessa del rito⁽⁶⁵⁾. Il verbo φράζειν, collegato a questi due momenti rituali, caratterizza il coesistere, nell'insegnamento eracliteo, della comunicazione verbale con quella gestuale, secondo quanto si può ricavare dalla stessa espressione plutarchea già analizzata, che presuppone, ovviamente, anche un συμβολικῶς μετὰ φωνῆς φράζειν. Questo verbo costituisce dunque la *parola chiave*, che consente di penetrare nel segreto della dottrina eraclitea esplicantesi con *parole non scritte accompagnate da gesti* con cui il filosofo spiega

senza unguenti, nel fr. B 92 D K, dove gli aggettivi neutri sottintendono, a mio giudizio, il termine ξπη (cfr. n. 22). Per il particolare valore semantico di ἔπος, parola oracolare, cfr. HOM. *Od.* 12, 266; HÉR. 1, 13 e 56 (i versi dell'oracolo) e *passim*.

(65) Cfr., a esempio, IAMBL. *de myster.* 2, 11, dove si parla della τελεσιουργία costituita τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων; il momento rituale del fare, proprio del *synthema* eleusino, è rivelato da CLEM. AL. *protr.* 21, 2: ... ἐργασάμενος, ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἕκ καλόθου εἰς κίστην; sul ποιεῖν τὰ μυστήρια cfr. ANDOC. *de myst.* 11; PS. LYS. *adv. And.* 51; PLUT. *Alc.* 25. Il Cornford (*Principium*, cit., p. 113, n. 1) pensa che ἔργα significhi « cose », non « actions »; ma il termine presenta, a mio giudizio, un duplice valore: esso indica sia le cose sia gli atti che dette cose producono (cfr. H. EBELING, *Lexicon Homericum*, vol. II, Hildesheim 1965 [Leipzig 1885]: *opus, id quod effectum est opera et labore*); secondo il Kirk (*The cosmic*, cit., pp. 41-42) il binomio eracliteo καὶ ἐπέων καὶ ἔργων non sarebbe altro che una formula epica riecheggiante, per esempio, Omero (*Il.* 15, 234 ... ἐγὼ φράσομαι ἔργων τε ἔπος τε), che si servirebbe di questa espressione per completare l'esametro e, spesso, « only one of the two elements "word" and "deed" is required by the contest - usually the latter ».

Innanzitutto va detto che lo studioso non tiene in alcun conto il verbo φράζειν, che dà all'espressione un tutt'altro che scolorito e formulare significato, come risulta da Eschilo (*Pers.* 173): μὴ ... δις φράσειν μήτ' ἔπος μήτ' ἔργον, il quale, secondo me, intende sottolineare i due aspetti della comunicazione, quello verbale e quello gestuale (« non ... dovrai significare due volte né con parole né con gesto ») in conformità a una concezione del segno linguistico concepito come materialmente aderente ai segni della cosa rappresentata. Il φράζειν eschileo, come quello omerico, denota che manca ancora un concetto astratto di denominazione. Lo stesso deve dirsi di Eraclito, il quale, anche se riprende Omero, certo la reminiscenza acquista una ben più profonda valenza semantica, perché egli vuole indicare agli uomini, che vogliono vedere e ascoltare, l'intima unità tra le parole e gli atti che determinano le cose stesse, ossia l'equivalenza tra le *intime strutture della realtà fenomenica e le intime strutture delle parole e dei gesti*.

In questa prospettiva, acquista un rilevante valore l'interpretazione di K. REINHARDT (*Parmenides und die Geschichte der griechische Philosophie*, Bonn 1916, p. 218), secondo cui la formula eraclitea indica polarmente « l'intero comportamento umano ». Per AESCH. *Pers.* 173 cfr. *The Persae of Aeschylus*, edit. with comm. by H.D. Broadhead, Cambridge 1960, al quale, per altro, sfugge la presente problematica.

(διηγέσθαι) ⁽⁶⁴⁾ agli uomini come tutto si conformi al *logos* e sia da esso intimamente strutturato.

Dal frammento scaturisce dunque il senso, a un tempo *sacro* e *profano*, del messaggio filosofico eracliteo. L'atto rituale eleusino nel suo complesso, costituito da λεγόμενα (ἔπεα), da δρώμενα (ἔργα) e, infine, da δεικνύμενα (φράζων) ⁽⁶⁵⁾, rivive nel suo valore paradigmatico, utilizzato per *indicare* agli uomini, capaci di intendere, lo stretto rapporto che sussiste tra le azioni le parole e le cose, ciascuna delle quali viene *scomposta* (διατρέων) ⁽⁶⁶⁾, vivisezionata, in accordo con la sua *intrinseca natura* (κατὰ φύσιν) ⁽⁶⁷⁾. In tal modo

⁽⁶⁴⁾ Per l'uso del verbo, nel senso di « spiegare i misteri ai non iniziati », cfr. DIOG. LAERT. 2, 101: ...ἀσβεβείς ἔρα. ἔφη, καί' οὐ, τοῖς ἀμύητοις διηγούμενος; cfr. anche *Schol. ad. Aristoph. Av.* 1072, a proposito di Diagora di Melo, che violò il silenzio e « spiegò a tutti i misteri » (... τὰ μυστήρια πᾶσι διηγείτο).

⁽⁶⁵⁾ Cfr. O. CASEL, *De philosophorum*, cit., p. 17; cfr. N.J. RICHARDSON, *The Homeric*, cit., pp. 302-308, il quale, in base ai vv. 474-476 dell'*Inno a Demetra*, osserva che i Misteri consistono di « τὰ δρώμενα, ... i.e. certain ritual actions, τὰ δεικνύμενα, sacred objects which were shown, and τὰ λεγόμενα, probably brief ritual sayings ».

⁽⁶⁶⁾ Sui significati del verbo cfr. G.S. KIRK (*The Cosmic*, cit., pp. 41-42), il quale coglie giustamente, nel contesto eracliteo, il significato di « analisi », ossia, diciamo noi, di scomposizione, di separazione di un elemento dall'altro, di precisa definizione (cfr. THUC. 4, 48; XEN. *Hell.* 6, 5, 9; vedasi altresì HÉR. 7, 16), tenendo sempre presente il senso sostanzialistico del segno verbale, che tende ad adeguarsi ai *segni* concreti degli ἔργα.

Ritengo opportuno aggiungere l'interpretazione di F. LASSALLE (*Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, vol. II, Hildesheim - New York 1973 [Berlino 1858], p. 270), che solo all'ultimo momento mi è stato possibile consultare. Il grande studioso, pur non cogliendo il particolare valore di φράζων, reso con l'appiattito « sagend », avvertì però il senso estremamente concreto di διατρέων, per cui l'intera espressione eraclitea κατὰ φύσιν... ἔχει viene così interpretata: « Seiner Natur gemäss zerschneidend ein Jedes (nämlich in die beiden Gegentheile, aus denen zu bestehen eben seine Natur ist) und sagend, wie es sich verhält ». Il valore non astratto del verbo διατρέειν il Lassalle ricavò anche da un passo di Filone (*Quis rer. divin. haer.* 43, 214 = A 6 a Mondolfo [*Testimonianze*, cit., p. 95]): « Quasi tutte le cose, quante ce n'è nel cosmo, sono per loro natura contrarie. Uno infatti è ciò che risulta da ambedue i contrari, per la cui *divisione* (οὐ τμηθέντος) i contrari sono facili a conoscersi » (trad. R. Mondolfo). Il verbo filoniano τέμνειν viene giustamente considerato dal Lassalle una « eccellente ed energica parafrasi » di διατρέειν.

⁽⁶⁷⁾ Il termine *physis*, applicato a ἔπεα καὶ ἔργα, ha il valore di *nomen actionis*, ossia indica non tanto l'*essenza*, quanto la genesi, il diventare di qualcosa, intesa come un processo (cfr. B 112 e B 123 D K). Assistiamo qui al nascere filosofico del concetto di φύσις, che ritorna nel frammento B 10, vss. 1 e 5 di Parmenide (cfr. E. HEITSCH, *Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München 1974, p. 186; W.J. WERDENIUS, *Parmenides. Some Comments on his Poem*, Groningen 1942 = Amsterdam 1964, p. 51; U. HÖLSCHER,

il filosofo *fa vedere*, verbalmente e gestualmente, come le parole e le cose si comportano (ὄκως ἔχει) ⁽⁶⁸⁾, ossia in che rapporto stanno fra di loro, fino a che grado il *segno* verbale corrisponde ai *segni* della cosa scrutata nella sua concretezza fenomenica, nelle sue più celate « armonie ».

Prendiamo, come esempio del procedimento dialettico eracliteo, il *ciceone*. L'enunciazione dell'aforisma (« persino il ciceone non agitato si scompone ») descrive la cosa rappresentata fino in fondo; le parole, infatti, non fanno altro che spiegare l'intima natura del termine, il suo etimo ⁽⁶⁹⁾ (κυκᾶν = agitare). Tale perfetta rispondenza tra il nome e la cosa è confermata dal linguaggio gestuale: agitando tacitamente davanti ai concittadini l'acqua e l'orzo, egli *indica*, con l'ausilio della pianticella di menta, il carattere dinamico della cosa stessa, il suo intrinseco comportarsi (ὄκως ἔχει). In questo caso il rapporto tra la natura dell'oggetto, il significato ori-

Parmenides. Vom Wesen des Seienden, Frankfurt am Main 1969, p. 106). Il Kirk (*The Cosmic*, cit., p. 229) traduce « according to its real consitution », considerando erroneamente, a mio modo di pensare, ὄκως ἔχει come una ripresa dell'idea « of a real essence », perdendo così di vista il rapporto che Eraclito vuole istituire tra il segno verbale e il processo della realtà. Non corrette mi sembrano anche le interpretazioni di F. HEINIMANN (*Nomos und Physis*, Basel 1945, p. 93) e O. GIGON (*Untersuchungen*, cit., p. 10), secondo i quali *physis* indicherebbe l'origine delle cose e ὄκως ἔχει l'essenza. Ma vedasi nota seguente.

⁽⁶⁸⁾ Il verbo ἔχω, usato intransitivamente, significa « comportarsi ». (cfr. H. FRISK, *Griechisches*, cit., vol. I: « sich verhalten ») e così traduce B. SNELL, *Die Fragmente*, cit., p. 7: « ... wie sich jedes verhält ». Con questa espressione Eraclito, pensatore di poche ed essenziali parole, non intende amplificare ulteriormente il κατὰ φύσιν (cfr. nota precedente), bensì « spiegare » come, all'interno della sua possente visione organica del *logos*, sia necessario mettere sempre a confronto il *linguaggio degli ἔπεα*, sentiti ancora in tutta la loro arcaica compostità, con il *linguaggio gestuale* che si adegua ai *segni* delle cose, viste nel loro intimo e naturale processo dinamico. Tale associazione, fondamentale per Eraclito sul piano gnoseologico, diventerà, per Parmenide (B 6, 5-7 D K), fonte dell'ἀμηχανίη degli ἀκριτὰ φύλα (cfr. E. SALVANESCHI, *art. cit.*, pp. 7-8, la quale, per altro, tende a ridurre « ... il rapporto di opposizione che di solito si scorge fra la dottrina eraclitea e quella eleatica... »).

⁽⁶⁹⁾ L'amore di Eraclito per l'*etymon* (cfr. B 48 e B 114 D K) non ha nulla del gioco retorico proprio di chi cerca esteriori coincidenze verbali, ma, come scrive molto bene il Calogero (*Storia*, cit., pp. 72-73), nasce dall'esigenza di segnalare « ... la stessa verità-realtà che si svela a un tempo insidente nelle cose e nelle parole, quando si sappia scorgerne il volto e intenderne il senso » (cfr. anche pp. 75-76, dove lo studioso ricorda l'atteggiamento mentale analogo di Eschilo, tutto volto a cogliere una rispondenza tra il nome della persona e il suo destino: cfr. Ag. 681; 699 e 1080; *Cho.* 948; *Suppl.* 315; in proposito vedasi anche G.S. KIRK, *The Cosmic*, cit., p. 119).

ginario della parola e la sua rappresentazione nel gesto, è di totale rispondenza, perché al di sotto della superficie del nome esiste, ontologicamente, quel *movimento* di cui è espressione la bevanda stessa. Tale perfetta equivalenza, costituita dalla forza unificante del *movimento*, oltre che confermare che anche certe parole recano in sé traccia del *logos*, diventa emblema della tensione perenne che anima ogni aspetto della realtà religiosa, fisica e politica in una sorta di totale indistinzione.

Alla luce di quanto sin qui osservato, propongo pertanto la seguente traduzione del frammento 1:

Del sempiterno *logos*, di cui io sono il tramite (τοῦδε), ignari⁽⁷⁰⁾ (ἄξύνετοι) continuano a farsi⁽⁷¹⁾ gli uomini e prima di averlo ascoltato e tosto che ascoltato l'abbiano; pur avvenendo ogni cosa secondo tale *logos*, essi paiono inconsapevoli sebbene facciano di continuo esperienza⁽⁷²⁾ (πειρώμενοι) sia di parole sia di atti quali io spiego

(70) L'aggettivo, usato da Erodoto per indicare la moltitudine insipiente e buona a nulla (3, 81), è qui impiegato da Eraclito per definire gli uomini che non si rendono consapevolmente « partecipi » del *logos*. La sensibilità arcaica del pensatore per il fatto linguistico induce a pensare che egli sentisse in tutta la sua forza il rapporto semantico con quel « comune » (ξυνόν) dal quale gli uomini si autoescludono. Mette conto osservare ancora che anche il termine ἄξύνετοι rientra nell'ambito del modello sacrale di cui il filosofo si avvale per esporre il suo *metodo* interpretativo della realtà. L'aggettivo, infatti, ha come equivalente concettuale ἑμύητοι, ossia coloro che non sono partecipi dei misteri. Anche Platone chiama *misti* coloro che diventano partecipi della vera sapienza (cfr. *Tim.* 28 C; vedasi anche *Theaet.* 155 E; *Gorg.* 493 A e *Phaed.* 67 B e 69 C; cfr. O. CASEL, *De philosophorum, cit.*, pp. 35-39).

(71) Risolvo il problema, che già angustiò Aristotele (*rhet.* III 5, 1407 b 11), del riferimento di αἰεῖ, collocato in modo da potersi attribuire, con buone ragioni, sia a ἕόντος sia a ἄξύνετοι, mettendo in evidenza il valore iterativo del presente γίνονται, il cui significato è stato chiarito assai bene dal Mondolfo (*La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958, pp. 152-153) quando osserva che l'incapacità degli uomini di comprendere « ... non procede da una condizione obiettiva..., cioè dalla natura, la quale invece ... offre a tutti la possibilità di conoscere se stessi e di essere saggi, aderendo al *logos* comune che appartiene a tutti; ma procede da un atteggiamento soggettivo, cioè dalla cattiva volontà per la quale gli uomini *si fanno* (γίνονται) incapaci di conoscere e comprendere... ».

(72) Il tipo di esperienza cui fa riferimento Eraclito è quello della produzione e dell'uso (linguaggio gestuale) dei manufatti (ἔργα), di cui gli uomini non comprendono la struttura conforme a natura, pur imbattendosi di continuo in essi (B 72 DK), e delle parole (ἔρεα) che tale natura, in qualche modo, riflettono. Per la valenza religiosa del verbo πειρώω, cfr. Hdt. 1, 46, 3; 9, 18, 2: «... πειρώμενος τῶν μαντηῶν ὃ τι φρονέοιεν».

(διηγεῖσθαι) scomponendo (διατρέων) ciascuna parola e atto secondo la sua intrinseca natura e facendo vedere verbalmente e gestualmente (φράζων) in che relazione stanno tra loro (ὅπως ἔχει: propriamente « come si comportano »).

Dall'analisi del frammento mi pare emerga un'importante considerazione: il pensatore ionico, applicando al processo conoscitivo la stessa prassi e lo stesso linguaggio dell'iniziazione misterica, mostra ancora una volta come, alle origini, il pensiero filosofico sia nutrito dalla ricca *humus* della rivelazione divina e mantenga intatte certe implicanze religiose che si prolungheranno attraverso Parmenide nella filosofia platonica e oltre ⁽⁷³⁾. Certamente, come scrive il Laurenti ⁽⁷⁴⁾, se i misteri sono un punto di riferimento rilevante per comprendere il pensiero di Eraclito, essi poi « non lo spiegano del tutto. Il logos, la parola, ragione e legge delle cose, non è frutto di rivelazione è, invece, conquista dell'intelletto umano, conquista faticosa in quanto suppone un faticoso lavoro di scomposizione del tutto secondo un metodo determinato... Per questo stesso motivo mi sembrano non rispondenti al vero quelle presentazioni che di Eraclito evidenziano il lato religioso, considerandolo addirittura un riformatore religioso o un teologo ». Condivido in parte il giudizio di fondo dello studioso, riservandomi, per altro, di approfondire ulteriormente, in altra sede, l'importanza dell'aspetto religioso del pensiero eracliteo, inseparabile dagli altri aspetti, per così dire, secolarizzati della sua speculazione.

La linea interpretativa sin qui seguita, se risulterà corretta, mi pare costituisca una riprova della validità della famosa osservazione jaegeriana ⁽⁷⁵⁾, secondo cui la filosofia eraclitea è « ...l'interno di tre anelli concentrici...: l'anello antropologico è avvolto dal cosmologico e questo dal teologico. Questi anelli, per altro, non vanno di-

⁽⁷³⁾ Vedasi, a esempio, l'analisi del proemio parmenideo condotta da L. GERNET, *Les origines de la philosophie*, « Bulletin de l'enseignement public du Maroc » 183 (1945), pp. 1-12 (= *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 415-430); per un'impostazione generale del problema cfr. M. UNTERSTEINER, *La fisiologia del mito*, Firenze 1972², pp. 221 ss., relative all'incidenza del religioso su Eraclito.

⁽⁷⁴⁾ R. LAURENTI, *Eraclito*, cit., p. 81.

⁽⁷⁵⁾ W. JAEGER, *Paideia*, vol. I, cit., p. 288.

sgiunti l'uno dall'altro; non si può, sopra tutto, pensare l'anello antropologico come indipendente dal cosmologico e dal teologico... ». Ma forse è lecito andare oltre l'affermazione jaegeriana, nel senso che, rovesciando le gerarchie, è l'anello teologico e non quello antropologico che offre i concetti e i principi per la comprensione degli altri circoli. Il problema rimane comunque aperto e di non facile soluzione quando si pensi, con il Mondolfo ⁽⁷⁶⁾, che le stesse idee di *logos*, *cosmos*, *dike*, *polemos*, *nomos* traggono la loro vita dall'esperienza delle lotte civili e vengono poi proiettate su tutta la realtà universale.

Quel che mi preme ancora sottolineare è il fatto che la trasposizione cosciente di una terminologia e di un modello sacrali preesistenti sono proprio gli elementi che consentono a Eraclito di conquistare la sua originalità di pensatore, estremamente feconda per gli sviluppi del pensiero antico e moderno, e di creare un metodo nuovo di interpretazione della realtà. Il *logos* non viene colto da Eraclito attraverso il discorso costruito mediante complesse articolazioni e connessioni logiche di parole astratte, svincolate dai segni concreti delle cose singole, ma attraverso le parole singole che vengono liberate dal loro isolamento con l'ausilio del gesto che favorisce il costante confronto dialettico con le cose. E quando Eraclito collega il διαίρειν e il φράζειν a ἔργα, noi non dobbiamo pensare, come sembra affermare il Calogero ⁽⁷⁷⁾, a una sua contemplazione visiva del reale, in quanto egli agisce direttamente sulle cose, manipola e scompone i manufatti, come l'arco, la lira, la gualchiera ⁽⁷⁸⁾, per investigare la loro nascosta natura, percorsa dal *logos*. Assistiamo così con Eraclito alla nascita, di grande rilevanza teoretica, del metodo della *divisione* (διαίρεσις), che gli consente di procedere alla scomposizione delle parole e dei manufatti per giungere a cogliere ciò che in essi è *comune*.

Tale processo diairetico sarà proprio quello che adotterà Platone per giungere al concetto di ἰδέα, ossia alla *physis*. Anche Pla-

(76) R. MONDOLFO, *Alle origini*, cit., pp. 55-60.

(77) G. CALOGERO, *Storia*, cit., p. 76 .

(78) B 59 D K.

tone⁽⁷⁹⁾, infatti, non conosce una netta linea di demarcazione fra ciò che è prodotto dalla natura e gli oggetti della civiltà; i prodotti delle arti sono sul medesimo piano delle cose viventi, non sono contro natura. Solo con Aristotele le idee degli « artefacta » verranno escluse perché *physis* e *techne* sono concepite « come due diversi ordini della realtà »⁽⁸⁰⁾. Il fatto che Eraclito consideri, come punto di partenza del suo processo diairetico, gli ἔργα nella loro concretezza fenomenica e che sia sempre presente, nel suo concetto di σοφία, il momento del fare (ποιεῖν), tutto ciò significa che egli ha presente il tipo di cultura proprio dei Sette Sapiienti, ossia di quei savi che, come Talete, Anacarsi, Solone e altri, non separano la teoria dalla pratica, l'indagine scientifica dal lavoro manuale⁽⁸¹⁾. Ed è importante, in questa prospettiva, l'esaltazione platonica di Talete e Anacarsi, contrapposti a Omero, perché capaci di fare « molte e ingegnose invenzioni nelle arti... proprie di un uomo dotato di abilità nei manufatti (οἷα εἰς τὰ ἔργα σοφοῦ ἀνδρός) »⁽⁸²⁾.

Il problema è certo assai complesso e io qui mi limito a sfiorarlo. Basti per altro sottolineare che Eraclito appartiene a un tipo di cultura portato a investire di concretezza ogni momento della sua speculazione, fisica, politica, linguistica e religiosa. Questo aspetto, così peculiare della mentalità arcaica eraclitea, viene, per altro, sottolineato molto efficacemente dal Calogero⁽⁸³⁾ quando scrive che « il logos appartiene tanto alla sfera del linguaggio quanto a quella della realtà » e che il filosofo è portato a non distinguere, nella considerazione della verità, « l'aspetto visivo per cui questa si identificava con la realtà da quello linguistico per cui essa faceva corpo con la sua asserzione verbale ».

Se la presente ermeneusi del frammento 1 è corretta, cade del tutto la tesi, già respinta dal Calogero, di E. Hoffmann⁽⁸⁴⁾, se-

(79) PLAT. *Rep.* 510 A; *Soph.* 265 C - 266 D; cfr. lo studio introduttivo di M. Untersteiner a *Platone. Repubblica libro X*, testo greco e commento, Napoli 1966, pp. 104-132.

(80) M. ISNARDI PARENTE, *Platone e la prima Accademia di fronte al problema delle idee degli " artefatti "*, « Riv. crit. di St. della filos. » 19 (1964), p. 142.

(81) R. MONDOLFO, *La comprensione*, cit., p. 594.

(82) PLAT. *Rep.* 600 A.

(83) G. CALOGERO, *Storia*, cit., p. 66.

(84) E. HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen 1925, p. 13.

condo cui il *logos* eracliteo si oppone al binomio ἔπεα - ἔργα che rappresenterebbe, in senso quasi parmenideo, il regno dell'errore e della contraddizione. Cade altresì l'interpretazione del Traglia⁽⁶⁵⁾, tutto volto a vedere nel binomio due manifestazioni concrete del *logos* che, tuttavia, sono « in un'innegabile opposizione di fatto col *logos*... » perché sono « parole senza senso », una « manifestazione meccanica, puramente vocale del *logos* ». Più vicina al vero senso del frammento appare l'interpretazione del Pagliaro⁽⁶⁶⁾, anche se questi tradusse assai arbitrariamente φράζων con « opinando », smarrendo così il risultato del processo diairetico che il filosofo voleva evidenziare. Lo studioso, infatti, coglie in ἔπεα l'atto linguistico che si traduce in fatto acustico, in parola pronunciata, mentre ἔργα sta a indicare « il reale di cui l'uomo è partecipe », momenti entrambi costitutivi del *logos*. Ciò che gli studiosi, a mio giudizio, non hanno adeguatamente approfondito è la complessa valenza del verbo φράζω sostanzialmente incompreso dallo stesso Calogero⁽⁶⁷⁾, il quale nel momento in cui rende con « dicendo » il participio e interpreta ὅπως ἔχει come una ripetizione di κατὰ φύσιν, perde di vista il rapporto dialettico che il filosofo vuole istituire tra il suo « far vedere » fonico e gestuale e i segni concreti delle cose, affondanti le loro radici nel regno non arbitrario della *physis*.

Ma può accadere che il fenomeno contraddica in parte l'espressione verbale, come è il caso dell'arco « che ha per nome *bios* (vita) e per funzione la morte »⁽⁶⁸⁾. Se in questo caso non vi è rispondenza totale, come per il ciceone, tra la natura dell'arco (che, per altro, è morte per i nemici ma è vita per gli amici!) e la parola che lo significa, pur tuttavia sussiste sempre una profonda connessione tra il nome e la cosa, svelanti in sé « quello stesso binomio della vita e della morte che per Eraclito è l'esemplificazione principe del-

(65) A. TRAGLIA, *Per la storia dei termini δνομα e ῥημα e sul valore di δνομα, λόγος ed ἔπος in Eraclito e in Parmenide*, in *Contributi « Istituto di Storia della Filosofia dell'Univ. di Bari »*, Trani 1955, pp. 159-160.

(66) A. PAGLIARO, *Eraclito e il logos (Fr. B 1)*, in *Saggi di critica semantica*, Messina - Firenze 1953, pp. 139 ss.

(67) G. CALOGERO, *Storia, cit.*, p. 66.

(68) B 48 D K.

l'universale relazione reciproca degli opposti »⁽⁸⁹⁾. A tale relazione non sfugge nemmeno dio: egli è « giorno-notte, inverno-estate, guerra-pace, sazietà-fame... E muta come fa il fuoco, mescolandosi ai fumi odorosi, prende il nome secondo il piacere (καθ' ἡδονήν) dall'aroma »⁽⁹⁰⁾. Anche da questo frammento emerge chiaramente, come osserva molto bene la Salvaneschi⁽⁹¹⁾, l'attitudine eraclitea a far scaturire « il concetto astratto di " denominazione " ... dalla osservazione fenomenica ». Ma, come osserva sempre la studiosa, accanto all'interpretazione sostanzialistica della denominazione non è da escludere si debba cogliere anche un accenno all'arbitrarietà sensoriale del singolo fenomeno, avuto riguardo dell'espressione « secondo il piacere ».

La necessità di ricorrere alle coppie di opposti nasce dalla coscienza che Eraclito ha della inadeguatezza del nome a significare compiutamente l'armonia nascosta delle cose, perché esso mette per lo più in luce solo un aspetto della realtà. Se questa parzialità significativa non implica, come pensa lo Snell⁽⁹²⁾, che il nome « distrugga » l'essenza delle cose perché anche l'*onoma* reca in sé tracce del *logos*, certo non vi possono essere dubbi che Eraclito avverte in modo problematico la questione del valore conoscitivo del nome, perché esso tende a isolare, per così dire, il legame polare che unisce ogni cosa al suo opposto. La consapevolezza del valore, per quanto limitato, del nome, impedisce, per altro, al filosofo di Efeso di giun-

(89) G. CALOGERO, *Storia, cit.*, p. 74; per l'interpretazione opposta, tendente a vedere, erroneamente, una contraddizione tra le parole e le cose, cfr. C. RAMNOUX, *Héraclite, cit.*, p. 305.

(90) B 67 D K; per il motivo del profumo, segno della presenza di Dio tra gli uomini, cfr. P. MELONI, *Il profumo, cit.*, pp. 351 ss. e *passim*.

(91) E. SALVANESCHI, *art. cit.*, pp. 9-10.

(92) B. SNELL, *Die Sprache, cit.*, p. 368; egli scrive che il nome « hebt nur eine Erscheinung gesondert heraus und zerstört darum das Wesentliche ». Giustamente il Kirk (*The Cosmic, cit.*, p. 118) osserva che il verbo « zerstören » è troppo forte, perché il nome describe in parte, è incompleto, non è falso. Si veda, in proposito, il fr. B 32 D K: « L'uno, il solo saggio, consente e non consente di essere definito col nome di Zeus ». Appare qui evidente che l'*onoma* non è falso né corrisponde pienamente alla natura di ciò che è nominato. Come osservò il Pagliaro (*Eraclito, cit.*, p. 145, n. 17), Eraclito « non polarizza mai la sua attenzione sull'*onoma* e non attribuisce ad esso valore assoluto ».

gere, come fece Parmenide⁽²³⁾, a slegare il nome, come segno distintivo (ὄνομα ἐπίσημον), da qualsiasi contatto con la verità dell'essere, confinandolo definitivamente nel regno dell'empirico, là dove la parola acquista un suo preciso valore oggettivo come specchio della fuorviante, ma seducente, esperienza umana.

La coscienza dell'inadeguatezza del nome a esprimere sino in fondo l'armonia per tensioni opposte delle cose da una parte, e, dall'altra, l'incapacità degli uomini a saper vedere e riconoscere ciò che è loro più familiare e in cui si imbattono ogni giorno⁽²⁴⁾, possono spiegare, credo, l'esigenza eraclitea di appropriarsi del segno non verbale, del gesto, inteso come strumento conoscitivo collaterale della parola e, in certi casi, sostitutivo della stessa, in virtù della sua compiutezza eminentemente espressiva. Tale carattere di legame naturale tra il gesto e ciò che esso segnala, capace di far diventare gli uomini che lo vogliono testimoni oculari del logos,

(²³) PARM. B 8, 36-41; B 19 D K; cfr. J. JANTZEN, *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit*, München 1976, pp. 102-103, il quale, contro L. TARAN (*Parmenides. A text with transl., comm. and crit. essays*, Princeton 1965, p. 131), che aveva sostenuto essere i nomi per Parmenide fondamentalmente falsi « in quanto si riferiscono solo ai fantasmi dell'immaginazione », replica giustamente che la falsità del nome non ha le sue radici nei fantasmi dell'immaginazione, ma dipende dal fatto che gli uomini « ponendo » i nomi vincolano ἔστιν a un soggetto e, quindi, sottomettono ἐόν alle categorie del molteplice. Questo comporta che gli uomini si trovano « senza l'essere ». Per questa problematica dell'onoma, come segno distintivo del mondo empirico, cfr. E. SALVENESCHI, *art. cit.*, p. 5: l'onoma parmenideo è dotato di valore oggettivo « poiché è la designazione corrispondente al dato fenomenico che appare ai mortali ». Si può pertanto concludere che per Parmenide l'onoma non è di per sé arbitrario, lo è solo nella misura in cui tale è il mondo fenomenico.

(²⁴) B 72 D K: « Dal logos, con cui gli uomini hanno di continuo in sommo grado rapporti, da questo essi divergono, e quelle cose in cui si imbattono quotidianamente, proprio queste appaiono loro estranee (...καὶ οἷς καθ'ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται) »; l'aforisma è di grande importanza per mettere in rilievo la concezione eraclitea del sapere, che ha il suo modello in una visione della cultura in cui l'homo sapiens era allo stesso tempo homo faber. Conoscere le cose significa, per Eraclito, saperle vivere nel contesto concreto da cui sono nate, significa, in sostanza, identificare produttore e consumatore, eliminando qualsiasi mano intermedia. In proposito vedasi J. SVENBERG (*La parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*, Lund 1976, pp. 129-131), il quale scorge nel frammento eracliteo la conferma che al fenomeno del « déracinement des hommes, dont les rapports sociaux deviennent de plus en plus abstraits, correspond un déracinement des choses dans la Cité, déracinement qui libère les objets en circulation de leur généalogie... ».

emerge chiaramente in un passo del *Cratilo* ⁽⁶⁵⁾ platonico, là dove Socrate, indagando sul modo in cui i nomi primitivi (τὰ πρῶτα), che non hanno altri a loro fondamento, faranno a noi manifeste le cose, suppone una condizione in cui gli uomini siano sprovvisti di voce e di lingua e, tuttavia, vogliono segnalarsi reciprocamente le cose (τὰ πράγματα). Essi — afferma Socrate — cercheranno « come ora fanno i sordomuti, di fare dei segni (σημαίνειν) con le mani, con il capo e con il resto del corpo ». In questo modo, conclude Socrate, « ...con il corpo si realizza un mezzo di rivelazione di qualcosa, poiché evidentemente il corpo imita la cosa che intendeva rendere manifesta ».

Il passo in questione, giudicato importante dagli studiosi ⁽⁶⁶⁾ per comprendere la genesi del concetto platonico di *mimesi*, non è da escludere, a mio giudizio, che risenta dell'influsso di Eraclito stesso o, indirettamente, quello di Cratilo il quale, secondo la testimonianza di Aristotele ⁽⁶⁷⁾, si sarebbe servito del linguaggio fischiato e del movimento delle dita, convinto alla fine che non si dovesse neppure parlare, poiché non è possibile dire il vero di ciò che muta. La presente testimonianza aristotelica cessa di apparire in netta contraddizione con la posizione sostenuta, nell'omonimo dialogo platonico ⁽⁶⁸⁾, da Cratilo stesso, fautore della giustezza naturale dei

⁽⁶⁵⁾ PLAT. *Cratyl.* 422 D - 423 A; per un esame complessivo del dialogo cfr.: J. DERBOLAV, *Der Dialog "Kratylos" im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, Saarbrücken 1953, il quale, per altro, nel passo in questione si limita a osservare che il segnalare con le parti del corpo, con lo scopo di mostrarsi reciprocamente le cose, contiene in sé già « die ganze Darstellungsproblematik der Vollsprache » (p. 38); cfr. anche E. SALVANESCHI, *art. cit.*, pp. 18-24.

⁽⁶⁶⁾ Vedasi M. UNTERSTEINER, *Repubblica, cit.*, pp. 73-74.

⁽⁶⁷⁾ ARISTOT. *metaph.* 1010 a 7; *rhet.* III 1417 b 2 (cfr. *supra* n. 13); cfr. R. MONDOLFO, *La comprensione, cit.*, pp. 300-301, n. 1; J. DERBOLAV, *Der Dialog, cit.*, p. 98, n. 17. A proposito di quanto riferisce Aristotele, basandosi su Eschine, circa il soffiare e gesticolare di Cratilo, mi chiedo se questo tipo di espressività avesse per Aristotele un carattere intenzionale, nel senso che il gesto diventava segno, oppure fosse giudicata priva di controllo, impulsiva, di tipo isterico (sui disturbi dell'espressione gestuale e mimica cfr. J. LE BOULCH, *Vers une science du mouvement humain. Introduction a la psychocinétique*, Paris 1971 = *Verso una scienza del movimento umano*, trad. di N. Filograsso, Roma 1975, pp. 115-120, da cui cito). Quanto Aristotele riferisce nel passo della *Metafisica*, induce a pensare che il τὸν δάκτυλον κινεῖν di Cratilo rientrasse in un tipo di comunicazione intenzionale e codificato, come sembra potersi inferire dal gesto compiuto da Eraclito nella moneta qui riprodotta (cfr. p. 41).

⁽⁶⁸⁾ PLAT. *Cratyl.* 383 A - B.

nomi, quando si ponga attenzione, seguendo il Pagliaro⁽⁹⁹⁾, al fatto che la nominabilità naturale delle cose « viene più facilmente conseguita con il gesto, poiché questo più che il suono si può conformare alla natura, che come ἔργον, funzione, inerisce alla cosa... Il gesto è un λόγος, un atto linguistico compiuto ». Ritengo, tuttavia, di dover discordare dal Pagliaro nelle conclusioni che egli ricava dalla posizione di Cratilo che, come Eraclito, non si sarebbe posto « il problema del rapporto fra il nome, come significante, e la cosa... Infatti, dai frammenti che ci sono pervenuti dell'opera... non risulta affatto una vera e propria indagine etimologica, intesa a scoprire nella parola la natura della cosa »⁽¹⁰⁰⁾. Io credo piuttosto che Cratilo, di fronte agli attacchi portati dai fautori della convenzionalità, alla concezione del nome come espressione della natura della cosa, si risolva, alla fine, di restare fedele solamente al φράζειν ἄνευ φωνῆς del maestro.

Tale tipo di comunicazione gestuale, diretta traduttrice di valori espressivi immediati, aveva consentito a Eraclito di adeguare il movimento del suo corpo al celato movimento dei *segni* concreti delle cose. Egli, attraverso questo processo di imitazione, viveva l'armonia delle cose, indagate *diareticamente* alla luce delle singole parole che le designano. Questo complesso procedimento dialettico consentiva al pensatore di Efeso di far vedere agli uomini fino a che punto il nome corrisponda alla natura della cosa e del gesto. Da qui, dunque, il ricorso al σημαίνειν del dio delfico. In Eraclito il segno diventa linguaggio filosofico poiché il gesto che si compie innanzi agli uomini può assurgere, parafrasando Aristotele⁽¹⁰¹⁾, a *symbolon* di ciò che essi non conoscono.

Si può quindi concludere, se pure provvisoriamente, che nel filosofo ionico coesistono, proiettati nella dimensione della conoscenza laica, due paradigmi religiosi; uno è quello dei misteri di Eleusi, l'altro è quello delfico, che gli offre la possibilità di farsi intendere, attraverso il linguaggio enigmatico degli aforismi, accom-

(99) A. PAGLIARO, *Eraclito, cit.*, pp. 150-151.

(100) Io ritengo, invece, che con il διαφέρειν del fr. 1 Eraclito mirasse proprio a ricercare la verità di cui gli ἔπεα sono portatori (cfr. *supra* n. 69).

(101) Cfr. n. 13.

pagnato dalla gestualità, da tutti quegli uomini i quali, dotati di occhi capaci di vedere e di orecchie capaci di ascoltare, vogliono farsi essi stessi *investigatori* (ἱστορες) della natura che ama *celarsi* ⁽¹⁰²⁾. Gli oracoli del dio delfico e l'esperienza misterica, per quanto forme di religiosità profondamente diverse l'una dall'altra ⁽¹⁰³⁾, hanno dunque inciso profondamente sulla speculazione filosofica eraclitea. Dalla religione delfica Eraclito trae ispirazione per comporre i suoi « oscuri » aforismi, attraverso il mistero egli sperimenta quale nesso profondo può sussistere tra il *parlare*, il *fare* e il *significare*.

Se la linea interpretativa sin qui seguita è corretta, la testimonianza plutarca su Eraclito, ieraticamente rappresentato in atto di rimescolare, acquista un rilevante significato concettuale. Se, infatti, la complementarità del linguaggio parlato e di quello gestuale testimonia da un lato che la comunicazione non ha raggiunto ancora quel livello di astrazione implicante la progressiva svalutazione dei segni corporali, per cui la parola è più espressiva rispetto al gesto, dall'altro il *significare agli occhi* risponde profondamente e intimamente alla scoperta centrale della speculazione di Eraclito: il movimento è vita, la quiete è il nulla. I corpi senza vita sono « degni di essere gettati via più della spazzatura » ⁽¹⁰⁴⁾, perché attraverso di essi il *logos* non esprime più la celata armonia dinamica che investe ogni cosa. La gestualità somatica dell'uomo assurge pertanto in Eraclito a espressione autenticamente spontanea dell'attività instancabile dell'anima, unita al corpo « saldamente e armonicamente » (*firme et proportionaliter*) ⁽¹⁰⁵⁾.

⁽¹⁰²⁾ B 123 DK; cfr. n. 31 e n. 35. Sul concetto eracliteo del *logos* come « Verborgensein » che si rivela a pochi cfr. W. LUTHER, *Der Frühgriechische*, cit., p. 99.

⁽¹⁰³⁾ H. DÖRRIE, *Platonica*, cit., pp. 113-114.

⁽¹⁰⁴⁾ B 96 DK: « Νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι ».

⁽¹⁰⁵⁾ B 67 a D K (= Hisdosi Scholastici *de anima mundi Plat.* ad Chalcid. in *Plat. Tim.* 34 B ss.): « Sicut aranea, stans in medio telae sentit quam cito musca aliquem filum suum corrumpit itaque illuc celeriter currit quasi de fili persectione dolens, sic hominis anima aliqua parte corporis laesa illuc festine meat quasi impatiens laesionis corporis, cui firme et proportionaliter iuncta est ». Contro il Marcovich (*Heraclitus*, cit., p. 577), che ritiene non esservi nulla di eracliteo in questo passo riecheggiante comuni immagini stoiche sul ruolo dell'*hegemonikon*, io propendo, con il Pohlenz (*Berliner philol. Wochenschrift* 28 [1903], col. 972), che ha scoperto il frammento, e con il Kranz (H. DIELS - W. KRANZ,

In un aforisma che suona come il punto di partenza per approdare alla delfica conoscenza di se stessi Eraclito afferma: « ho cercato me stesso »⁽¹⁰⁶⁾. Il verbo usato è lo stesso con il quale egli designa i « cercatori d'oro », i quali « scavano molta terra e scoprono poco oro »⁽¹⁰⁷⁾. Anche in questo caso, credo, occorre guardarsi da un'eccessiva astrazione. Se, come scrisse il Mondolfo⁽¹⁰⁸⁾, « l'investigare e conoscere se stessi implica per Eraclito... investigare e conoscere in se stessi il logos universale..., cioè riconoscere l'unione con esso... », tale ricerca dell'oggetto della propria conoscenza significa innanzitutto, a mio giudizio, sapere vivere consapevolmente le proprie espressioni somatiche, la propria personalità, ossia prendere coscienza dell'importanza significativa del proprio corpo, vivere da svegli questa quotidiana esperienza di gesti, che sono *segni* del *logos*. Gli uomini devono diventare testimoni e deciflatori delle « parole e degli atti » che rendono visualmente intelligibile il *logos*.

Die Fragmente, cit., p. 113), a considerare autenticamente eraclitea l'analogia tra la ragnatela e il corpo umano, concepito come l'involucro espressivo dell'anima (cfr. anche SEXT. *adv. math.* VII 129 = A 16 D K). La similitudine eraclitea non ha certo mero valore retorico, ma costituisce uno strumento dimostrativo indispensabile: un processo di tipo non visibile viene paragonato a un altro visibile, così che il primo venga illuminato attraverso l'analogia; cfr., in proposito, H. DILLER, ΟΨΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ, «Hermes» 67 (1932), pp. 14-17; 32-33, dove per altro lo studioso tende a negare l'utilizzazione eraclitea del metodo analogico come strumento di elaborazione di ipotesi scientifiche, in quanto le similitudini del nostro hanno solo la funzione di porre il soffrire e l'agire umano all'interno del macrocosmo.

⁽¹⁰⁶⁾ B 101 DK: « Ἐδιζήσαμην ἑμεωυτὸν »; per il verbo διζήσθαι, proprio dei responsi oracolari (cfr. HDt. VII 142, 1; PAUS. 9, 37, 4; *Schol. T. Hom. Il.* 5, 64; ARISTOT. *Fr.* 76 = Ps. PLUT. *Vit. Hom.* 7, p. 331), vedansi M. MARCOVICH, *Heraclitus, cit.*, p. 57, il quale fa giustamente rilevare, contro chi tende a interpretare il detto come un appello all'autoconoscenza, che « né διζήσθαι ha lo stesso significato di γινώσκειν, né ἑμεωυτὸν di ψυχή ». Ma lo studioso non va oltre questa opportuna precisazione.

⁽¹⁰⁷⁾ B 22 DK.

⁽¹⁰⁸⁾ R. MONDOLFO, *La comprensione, cit.*, p. 155.



La moneta romana qui riprodotta, coniata a Efeso al tempo dell'imperatore Filippo I (245-249 d.C.) la cui immagine è presente sul retto, presenta sul verso il filosofo Eraclito in piedi, con la mano destra sollevata in un gesto caratteristico, mentre la sinistra regge una clava⁽¹⁰⁹⁾.

A questa raffigurazione, secondo il Lippold⁽¹¹⁰⁾, si sarebbe ispirato l'autore di una statua marmorea di Gortina (ora presso il Museo di Candia), eseguita verso il 200 d.C., nella quale però la clava, impugnata dal filosofo, figura come un nodoso bastone appoggiato al suolo e non sul braccio, come nella moneta. Sia le monete sia la statua di Gortina si ispirano probabilmente a un antecedente iconografico della metà del V secolo modellato sul tipo di Asclepio⁽¹¹¹⁾, figura di eroe o dio che esercitava le sue funzioni di guaritore e dava responsi oracolari nei santuari di Epidauro, Kos e Atene⁽¹¹²⁾.

A me preme fissare l'attenzione sul gesto della mano destra, segno cinetico che spicca in modo particolare e che già il Lippold giudicò « singolare »⁽¹¹³⁾. Secondo H. v. Fritze⁽¹¹⁴⁾, il gesto rappresenterebbe il filosofo in

(109) *Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, Ionia*, Bologna 1964 [ed. anastatica], p. 98, nn. 340-341; anche sotto Geta e Massimino si ebbero conì con la medesima iconografia di Eraclito.

(110) G. LIPPOLD, *Das Bildnis des Heraklit*, « Athenische Mitteilungen » 36 (1911), p. 153.

(111) Cfr. G. LIPPOLD, *Das Bildnis*, cit., p. 155. K. SCHEFOLD, *Die Bildnisse der antiken Dichter Redner und Denker*, Basel 1943, p. 160, a commento della fotografia della statua di Heraklion, osserva: « Der finstere Ausdruck passt zu Heraklit, und die unrealistischen Züge lassen auf ein Idealbildnis schliessen. Der Körper ist nach einem Asklepiostypus geschaffen... »; vedasi anche G.M.A. RICHTER, *The Portraits of the Greeks*, I, London 1965, p. 80.

(112) Sulle funzioni iatriche di Asclepio, eroe o dio, cfr. A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958, p. 114; pp. 199-200.

(113) G. LIPPOLD, *Das Bildnis*, cit., p. 153: « der eigentümliche Gestus... ».

(114) La spiegazione di H. v. Fritze figura nella pagina seguente il frontespizio del vol. II di H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente*, cit., dove è riprodotto un disegno della moneta; cfr. altresì M. MARCOVICH, *Herakleitos*, cit., col. 256; R. MONDOLFO, *Testimonianze*, cit., pp. 65-66.

atto di parlare. Più verosimile mi sembra l'ipotesi del Delbrück⁽¹¹⁵⁾, per il quale l'atteggiamento della mano destra sarebbe di preghiera; esso confermerebbe, insieme con gli altri elementi raffigurati, la notizia riportata da Strabone⁽¹¹⁶⁾ secondo cui il mitografo Ferecide, presentando la genealogia della stirpe di Eraclito, avrebbe narrato che i discendenti di Androclo, il fondatore di Efeso, erano chiamati re (βασιλευς) e avevano certi onori, come «la porpora, segno di stirpe regale, e un bastone (σκ(πωνα) invece dello scettro, e i riti di Demetra Eleusina». L'accostamento fatto dallo studioso mi sembra assai convincente, anche alla luce dell'ipotesi del Lippold⁽¹¹⁷⁾, il quale giudicò molto verosimile che la clava impressa sulla moneta fosse nel modello statuario originale un « semplice bastone ». Aggiungo inoltre che il gesto di preghiera, ipotizzato dal Delbrück, potrebbe ricollegarsi con il linguaggio rituale eleusino, sempre che l'indice della mano destra sia interpretato come rivolto verso il volto del filosofo. Una tale formalizzazione del gesto richiama alla memoria il verso 480 dell'*Inno a Demetra*, là dove il poeta proclama « beato colui che tra gli uomini che sono sulla terra ha visto queste cose (ὄς τόδ' ὄπωπε) », ossia è stato ammesso al rito ed è diventato *epopta*⁽¹¹⁸⁾. Come ancora recentemente osserva U. Bianchi⁽¹¹⁹⁾, l'espressione *ha visto queste cose* « ... fa capire che il carattere più tipico del rito misterico consisteva in un "vedere" ...; tale "vedere", dunque, significa partecipare a un rito altrimenti inaccessibile ai non iniziati... ».

C'è poi un altro elemento da tenere presente, al fine di rendere ancora più credibile l'ipotesi che il gesto abbia la sua origine nel rituale, di cui costituiva l'essenza. Abbiamo già precisato che la raffigurazione di Eraclito si rifà al tipo iconografico di Asclepio. Resta allora da chiedersi quali poterono essere le ragioni che spinsero a scegliere la figura di Asclepio come particolarmente adatta a rappresentare il filosofo di Efeso in atto di compiere un gesto significativo. Si può tentare una risposta rilevando che una delle prerogative di Demetra, nel culto a lei attribuito, riguarda il potere taumaturgico di guarire gli occhi⁽¹²⁰⁾. Tale attribuzione pone la dea in relazione

(115) R. DELBRÜCK, *Antike Porträts*, Bonn 1912, pp. XXXI-XXXII e tavola 14.

(116) STRAB. XIV 3, pp. 632-633 (= A 2 D K).

(117) G. LIPPOLD, *Das Bildnis*, cit., p. 155; M. MARCOVICH, *Herakleitos*, cit., col. 256 pensa invece che la mazza sia legata al motivo cinico della lotta contro il vizio, in base a quanto si può ricavare dalla lettura della *Lettera IV pseudoeraclitea*.

(118) Per lo stesso concetto vedasi PIND. fr. 137a Schroeder (= fr. 142 Turyn) e SOPH. fr. 753 Nauck². Per un approfondimento del motivo cfr. Ed. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin 1923, p. 100, n. 1; M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1955, p. 661; N.J. RICHARDSON, *The Homeric*, cit., pp. 311-312.

(119) U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976, p. 82.

(120) Cfr. O. KERN, *Die griechischen Mysterien der Klassischen Zeit*, Berlin 1927, pp. 16-17; P. SCARPI, *Lecture sulla religione classica. L'inno omerico a Demeter*,

con la figura di Asclepio, divinità propriamente guaritrice ⁽¹²¹⁾. Il tema culturale della guarigione degli occhi costituisce pertanto un ulteriore elemento a favore dell'interpretazione gestuale eraclitea secondo un codice rituale di carattere misterico.

A questo punto rimane ancora da chiedersi che cosa potesse *significare* la caratterizzazione iconografica di Eraclito al di fuori dell'originaria prassi esoterica cui probabilmente il filosofo attinse a piene mani come a un fecondo modello. In chiave filosofica, ossia attraverso il superamento del concetto di segregazione degli iniziandi dal resto del *demòs*, che cosa voleva *indicare* (σημαίνειν) Eraclito con il suo gesto? Io penso che l'indice rivolto verso se stesso, verso il proprio volto (escluderei che la mano sia alzata al cielo), induce a interpretare l'atto non come un movimento funzionale accompagnante la parola, tipico di chi si appresta ad arringare ⁽¹²²⁾. Sono invece incline a ritenere che il movimento raffiguri un ben definito comportamento non-verbale orientato verso il fine di comunicare un preciso messaggio, in armonia con quanto ho sin qui osservato a proposito del linguaggio gestuale eracliteo, inteso come attivo strumento di interpretazione della realtà. A questo punto mi pare suggestivo avanzare l'ipotesi che il gesto sia l'equi-

Firenze 1976, pp. 9-10. Entrambi gli studiosi ricordano anche l'epigramma di Antifilo che fa parlare il cieco che riacquistò la vista nel tempio di Eleusi (*Anth. Pal.* 298); offro qui dell'epigramma una mia interpretazione:

Un bastone mi ha condotto al tempio, profano
non solo di riti misterici ma anche di sole:
al mistero di entrambi mi accolsero le dee.
Io so che in quella
notte, anche della notte degli occhi fui purificato.
Senza bastone sono disceso nella città
i riti di Demetra annunciando
con gli occhi più limpidamente che con la lingua.

⁽¹²¹⁾ Sul rapporto di Asclepio, chiamato anche con l'epiteto di *Mystes*, con le iniziazioni eleusine vedasi L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin 1956, pp. 72-73; cfr. altresì A. BRELICH, *Gli eroi, cit.*, p. 200, il quale osserva, tra l'altro, come « il culto di questo personaggio "salvatore" per eccellenza si sia diffuso nel mondo greco con caratteri ideologici non lontani da quelli che contraddistinguono, poco più tardi, la propagazione dei misteri ellenistici ». Anche questo elemento potrebbe contribuire a superare una seria difficoltà che mi segnala epistolarmente l'archeologo C. Saletti a proposito dell'antecedente iconografico del V secolo, che si riferisce ad Asclepio e non a Eraclito; il Saletti mi suggerisce che, dal momento che la « ritrattistica dei filosofi si afferma con l'Ellenismo » durante il quale « i filosofi sono solitamente seduti », nel caso di Eraclito « il tipo di Asclepio del V secolo potrebbe essere stato scelto perché particolarmente adatto per rappresentare Eraclito »: la scelta — aggiungo — era felice, perché si trattava di rappresentarlo nell'atto di compiere un preciso gesto di natura religiosa.

⁽¹²²⁾ La spiegazione di H. v. Fritze (cfr. n. 114) mal si concilia, tra l'altro, con la tradizione, raccolta da Diogene Laerzio, Plutarco e Temistio, sulla taciturnità di Eraclito. Mi sembra, se mai, che la mano chiusa, con l'indice alzato e rivolto verso il volto, tenda a evidenziare la caratteristica, propria del filosofo, dell'*indicare* (σημαίνειν) e non già quella del *dire* (λέγειν).

valente visivo (una sorta di conferma figurativa) delle parole con cui il filosofo di Efeso definisce « amanti del sapere » coloro che sanno diventare *testimoni oculari* (ἰστορες) ⁽¹²³⁾ della multiforme realtà che li circonda, la quale appare agli uomini « estranea » ⁽¹²⁴⁾ perché « ... anche se la imparano, non la capiscono, pur credendo di capirla » ⁽¹²⁵⁾. Il gesto, in ultima analisi, appare come un invito rivolto a tutti gli uomini affinché sappiano innanzitutto « cercare se stessi » ⁽¹²⁶⁾.

⁽¹²³⁾ B 35 D K.

⁽¹²⁴⁾ B 72 D K.

⁽¹²⁵⁾ B 17 D K. Qui il verbo δοκεῖν assume la qualificazione negativa di « sembrare », « congetturare », contrapposta a γινώσκειν che designa invece la corretta capacità di « distinguere » e, quindi, « identificare » gli oggetti della conoscenza che si parano dinnanzi agli uomini. Il senso di δοκεῖν enucleato da Eraclito non trova riscontro né nell'uso omerico né nello stesso Senofane (cfr. B 35 DK) dove il verbo indica, come bene osserva F. DECLEVA CAIZZI (*Senofane e il problema della conoscenza*, « Riv. Filol. Istr. Class. » 102 [1974], p. 163), il « metodo umano del conoscere ».

⁽¹²⁶⁾ B 101 D K.