

Il significato della guerra per Eraclito

Luigi Senzasono

Il *polemos*, inteso nella sua accezione storica di scontro armato fra città-stato, o colonie, oppure di scontro fra esse e il gigantesco impero persiano, ha senza dubbio colpito Eraclito come manifestazione macroscopica e imponente di quell'antitesi che per lui è la molla d'ogni processo della realtà, la quale si muove affermandosi appunto mediante l'opposizione.¹ Così è per la *dikē*, manifestazione etico-giuridica d'un principio ontologico e religioso di ordine cosmico,² che trova l'attuazione proprio nell'*eris*. La legge che il *polemos* pone in risalto è dunque quella dell'opposizione, ma il fatto stesso che essa costituisce una legge, anzi la legge fondamentale della realtà,³ implica un rapporto universale, e quindi la permanenza di tale rapporto: si tratta di un nesso costante, benché mobile nei suoi contenuti.⁴

I due frammenti 53 DK e 80 DK testimoniano due momenti o aspetti diversi del processo del *polemos* come divenire per opposizione. Il primo dei due presenta la guerra come una contesa produttrice di antitesi, senza che esse si risolvano in congiungimenti (συνάψεις).⁵

¹ Cfr. 126 DK, che esprime con estrema semplicità il passaggio d'un elemento al suo opposto, oppure 88 DK, che esprime lo scambio in tale passaggio.

² Eraclito, entro il codice dialettale ionico, presenta dei sottocodici di ambito etico-giuridico, che gli suggeriscono termini come *dikē*, o di ambito artigianale, che gli suggeriscono termini come *harmonīē*. Ma si tratta sempre del concetto fondamentale di *logos*, inteso come discorso che riflette in modo immediato la struttura della realtà, sia sul piano analitico, sia in forma contratta.

³ Cfr. 33 DK, 44 DK, 114 DK. Soprattutto dall'ultimo di questi frammenti risulta che le leggi umane traggono alimento da una sola legge, che non può essere che quella divina, quindi quella universale che include le antitesi.

⁴ La permanenza e l'unità del rapporto come legge suprema della realtà non escludono, anzi implicano per Eraclito, la mobilità e la molteplicità dei loro contenuti opposti. Cfr. soprattutto 10 DK e 50 DK.

⁵ Cfr. ancora 10 DK; συνάψεις va tradotto «congiungimenti» (Pasquinelli, Tonelli), non semplicemente «contatti» (Colli), perché si tratta di rapporti attivi, non di semplici accostamenti; appunto, come traduce il Marcovich nell'edizione italiana leggendo συλλάψεις, «rapporti». Meglio ancora DK: «Verbindungen», che è puntuale e preciso.

Leggiamo il frammento:

πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

Il primo duplice membro della sentenza si limita ad affermare che il *polemos* è padre, e quindi produttore di tutto,⁶ per poi passare a dire che è re, quindi dominatore, cioè garante strutturale di quel che ha prodotto. Il verbo ἔδειξε ci dice subito che, se il *polemos* produce (è padre), non per questo modifica la realtà divina, ma, semmai, la indica, cioè la rivela.⁷ Questa realtà è di per sé immutabile nelle sue caratteristiche fondamentali, ma torna sempre ad evolversi secondo il principio della unità degli opposti, come risulta da più frammenti.⁸ In che senso la realtà divina viene rivelata? Il *polemos* rende manifesto il valore di coloro che sacrificano la vita combattendo, onorati da dei e uomini, e si guadagnano così una fama immortale.⁹ Il *polemos* distingue così gli dei dagli uomini, ma non per questo nega la divinità degli stessi uomini, che, con la totalità della natura, fanno parte del divino. Certo è che questa essenza divina si può solo indicare, o rivelare, senza modificarla, perché il divino è il principio originario della realtà, in cui tutto trova una giustificazione.¹⁰ Il sapiente, mediante il suo discorso strutturale (*logos*), lo trae dal nascondiglio dell'oblio (ἀλήθεια, ionico

⁶ Non siamo d'accordo con chi, come Marcovich, Gigon e Kirk, intende πάντων come maschile. Il conflitto è umano, ma coinvolge tutto; limitarne gli effetti al mondo umano comporta limitazioni alla sua universalità. Certo le conseguenze sono soprattutto proprie del mondo umano.

⁷ Il verbo δείκνυμι è sinonimo di φαίνω: la differenza sta soprattutto nel fatto che il primo verbo sottolinea con una certa energia l'attività del soggetto diretta all'oggetto, mentre il secondo vale «porre in luce» (φάος) e sposta l'accento sull'oggetto. Qui, in 53 DK, il primo dei due verbi accentua la direzione nel rapporto soggetto-oggetto: praticamente il suo oggetto sono i φανερά, cioè «quel che è visibile, quindi manifesto» (56 DK). Si indica ciò di cui si può fornire prova sensibile, perché lo si pone in luce. Cfr. 55DK, dove è dichiarata la preferenza per ciò di cui si ha percezione sensibile.

⁸ Cfr. ad esempio 88 DK, dove è enunciato ed esemplificato il principio del mutamento nell'opposto, ma anche del ritorno nell'opposto originario.

⁹ Cfr. 24 DK e 29 DK, da cui risulta questo ideale eroico.

¹⁰ Cfr. 102 DK. Se per Dio, a differenza di quanto pensa l'uomo, tutto è giusto, il relativismo eracliteo approda all'assoluto, anzi si fonda su di esso.

ἀληθείη), ma non può fare di più rispetto ad esso.¹¹ Invece il secondo membro della seconda parte del frammento pone in evidenza l'azione sociale e giuridica dell'uomo che, attraverso il *polemos*, rende taluni liberi, altri schiavi. Quindi l'azione dell'uomo, mediante l'opposizione, può modificare la realtà giuridica e sociale, non quella naturale e divina originaria, che semmai può solo svelare mediante il *polemos*, cioè porre in luce con l'antitesi che costituisce la contesa.

Ora, se si traggono le conseguenze dall'esame condotto finora, ci si accorge che 53 DK, pur nella sua grandiosa solennità, manca d'un elemento concettuale che è l'ultima parola eraclitea, l'unità degli opposti nel *logos*. Certo gli opposti sono messi in evidenza: dei-uomini, schiavi-liberi, ma senza che si manifesti una conciliazione o una unificazione, anzi solo una relazione fra essi.

Il principio unificante a dire il vero c'è, ma è alle origini del reale, come padre-re, senza che poi siano poste in rilievo l'azione e la struttura per cui il divino entra in rapporto di mediazione con l'umano, la schiavitù con la libertà. Inoltre qui gli opposti sono elementi sensibilmente percepibili della realtà: il divino stesso è colto nei singoli che il *polemos* indica e mette in luce, quindi in una manifestazione sensibile, non diversamente dal suo opposto umano. Così, tanto più, avviene per i liberi (i vincitori) e gli schiavi (i vinti asserviti), che costituiscono l'esito del *polemos*.

Invece 80 DK presenta il *polemos* in forma molto più contratta, ma, se si considera il processo che il frammento implica, più completa. Leggiamolo secondo la lezione di DK, εἰδέναι δὲ χορὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔρην, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔρην καὶ χρεών.¹²

Il *polemos* è universalmente connettente¹³ e la giustizia (come aspetto etico-giuridico della legge cosmica) è lotta e tutto

¹¹ cfr. 112 DK. È sapienza, secondo questo frammento, dire e fare cose vere (ἀληθέα), intendendole secondo natura. Al tempo di Eraclito (fra il sesto e il quinto secolo a.C.) la «verità» era per i Greci quello che abbiamo indicato nel testo: da alfa privativo e radice λαθ.

¹² Il *testimonium* che trasmette il frammento (*Orig., c. Cels., VI, 12*) dà χρεώμενα alla fine. Il Colli non corregge e traduce «secondo i vaticini» espungendo il secondo ἔρην. Ma qui non si vede che senso avrebbero i vaticini. Per quel che diciamo nel testo sul valore dell'emendazione χρεών troviamo felice la traduzione «Schuldigkeit» di DK.

¹³ Il significato dell'aggettivo ξυνόν è colto bene dal Colli: «concatenato», ma preferiamo porre in rilievo la funzione attiva del principio a cui si riferisce.

avviene secondo contesa e necessità. Qui il *polemos* si presenta come qualcosa di comune ed universale, ma l'aggettivo greco dice qualcosa di più: è un elemento che connette (radice di ξύν).¹⁴ Dunque il *polemos* qui si configura come principio universale connettente, non si limita ad opporre gli elementi della realtà, ma li unifica; la *dikē* è quel che s'è detto: quindi la legge cosmica coincide con la contesa; la conseguenza che Eraclito trae è che tutto avviene secondo la *dikē* e la necessità. Il termine che egli usa per indicare la necessità in verità significa «ciò che bisogna», «ciò che è dovuto» e si differenzia così dalla fatalità duramente cogente e ineluttabile che i Greci indicavano col termine ἀνάγκη: si tratta invece d'una legge universale, che è doveroso e opportuno seguire: in questo senso si può ritenere necessaria.¹⁵ Se si traggono anche qui le conseguenze implicite nel frammento, si ha un quadro alquanto diverso da quello che si presenta in 53 DK: lì, s'è visto, il *polemos* rivela il divino e produce la realtà umana e le conferisce struttura, ma fra gli elementi rivelati e prodotti non istaura rapporti, anche se li contrappone. Qui invece, in 80 DK, il principio del *polemos* si risolve immediatamente nell'universale, che stabilisce un nesso fra gli opposti (ξύνόν) e il principio di giustizia s'identifica con la contesa e l'universale si effettua in essa, com'è giusto e inevitabile che sia per Eraclito. In sostanza il *polemos*, nel contesto di 53 DK, si presenta nei suoi termini analitici, pertinenti alla «armonia visibile», e finisce per obliterare la sua coincidenza coll'armonia reale, anzi superiore, ma invisibile, la cui natura suole nascondersi.¹⁶ Si ha invece in 80 DK la relazione immediata degli opposti e quindi il risultato del loro incontro, opera dell'armonia invisibile; si può dire che la sintesi stessa, proprio per la natura della sua enunciazione, non consente indicazione specifica, sia pure elementare, di termini, come avviene in 53 DK.¹⁷ Quest'ultimo frammento espone i

¹⁴ Cfr. nota 13. Nell'aggettivo agisce la radice proveniente dalla preposizione ξύν, per cui κοινός è alquanto diverso da ξυνός; cfr. 89 DK, dove è usato il primo dei due aggettivi nel suo semplice significato di «comune».

¹⁵ Cfr. nota 12. Si noti che quel che *si deve* (χρή) sapere è che tutto avviene sulla base della contesa e di quel che *deve* avvenire (χρεών).

¹⁶ «La natura delle cose suole nascondersi» (123 DK), com'è proprio dell'armonia invisibile (54 DK). E' la natura profonda della realtà quella che interessa Eraclito.

¹⁷ In 53 DK il *polemos* è svolto nelle sue conseguenze; in 80 DK invece è caratterizzato nella sua proprietà fondamentale, quella per cui è il principio

termini d'un rapporto non ancora effettuato, probabilmente per valorizzarli o porli in evidenza: esso è sulla soglia del *logos*, ma non indica ancora la coincidenza dell'antitesi con la *dikē*, che ne ha il potere, anzi l'intima necessità, in quanto il *polemos* è universalmente connettente (ξυνόν), come invece risulta da 80 DK. Si tratta appunto dell'universalità, che per Eraclito non può essere propria che del divino, il quale contiene e connette i termini dei conflitti della realtà. Ciò risulta in modo inequivocabile da 67 DK; questo frammento propone, forse a scopo esemplificativo, alcune coppie di opposti, fra le quali quella del *polemos* e della pace, identificando così la sua natura con l'opposizione in generale, che si risolve nel Dio.¹⁸ Se ben si bada, quella citata è l'unica fra le coppie antitetiche (quattro in tutto), a rendere manifesto il divino e quindi l'universale in assenza di termini puramente fisici, che sono invece necessariamente presenti nelle altre coppie.¹⁹ Solo la coppia *polemos* – pace è in grado di effettuare un mondo compiutamente umano. Qui, senza dubbio, la relazione *polemos* – pace è contenuta in Dio, quindi nell'universale, che pure si fa individuale e relativo.

Di qui il *logos*, cioè il discorso del sapiente che espone la struttura universale della realtà. Dunque si può concludere che, se di per sé il *polemos* è insufficiente per Eraclito a spiegare l'unità strutturale della realtà, è tuttavia momento necessario, nella sua appartenenza al mondo umano, per mandarla ad effetto più di altri elementi. Certo l'ultima parola di Eraclito è l'unificazione (o relazione necessaria) degli opposti nel *logos*, non la loro semplice opposizione; tuttavia al sapiente, per esporre la struttura unitaria della realtà, conviene servirsi del *polemos*, che gli si impone con la sua tragica grandezza (53 DK), ma esso, come qualunque altra opposizione, non può non rivelare la sua funzione cosmica, da cui

della connessione universale.

¹⁸ In 67 DK è fortemente accentuato il motivo della relazione fra l'uno (Dio) e il molteplice: non solo le coppie di opposti, ma anche i mutamenti propri del fuoco vengono a costituire l'unità divina, qui in forma di paragone.

¹⁹ Le altre coppie di opposti sono giorno-notte, inverno-estate, sazietà-fame: hanno tutte e tre attinenza col mondo fisico, anzi solo con esso. La compiuta umanità della coppia *polemos*-pace è così una garanzia maggiore per la conoscenza e l'esposizione di quella struttura armonica in cui si risolve l'universale.

quella etico-giuridica propria dell'uomo, è inscindibile.²⁰

BIBLIOGRAFIA

- Adrados F. R., *El sistema de Heráclito: estudio a partir del léxico*, "Emerita", XLI, 1, 1973, pp.1-43
- Calogero G., *Eraclito*, "Giornale critico della filosofia italiana". XVII, 1936, pp. 195-212.
- Calogero G., *Storia della logica antica*, 1, *L'età arcaica*, Bari, 1976.
- Capizzi A., *Eraclito e la sua leggenda*, Roma 1979.
- Capizzi A., *La repubblica cosmica*, Roma 1982.
- Colli G., *La nascita della filosofia*, Milano 1975.
- Colli G., *La sapienza greca*, III, *Eraclito*, Milano 1980.
- Cornford F. M., *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Gloucester, Mass. 1971.
- Coxon A. H., *The Fragments of Parmenides*, a critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary, Assien/Maastricht, The Netherlands. Wolfeboro, New Hampshire, U.S.A., 1986.
- Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, achte Auflage herausgegeben von W. Kranz, I, Berlin 1951.
- Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, Testo critico e traduzione di C. Diano, Commento di C. Diano e G. Serra, Verona 1980.
- Kahn C. H., *The Art and Thought of Heraclitus*, an Edition of the Fragments with Translation and Commentary, Cambridge 1979.
- Marcovich M., *Eraclito. Frammenti*, trad. it., Firenze 1978.
- Pagliaro A., *Eraclito e il logos (fr. B1)*, in *Saggi di critica semantica*, Messina 1961, 153-159,
- Pasquinelli A. *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, I, Torino 1958, Reprints 1976.
- Senzasono L. *Prospettive gnoseologiche eraclitee*, diss. di dottorato di ricerca (dattiloscritta), Napoli 1986.
- Tonelli A., *Eraclito. Dell'origine*, Milano 1993.

²⁰ Il naturalismo presocratico coinvolge il pensiero eracliteo; tuttavia non bisogna dimenticare che il sapiente di Efeso dichiara di avere interrogato (o indagato) se stesso (101 DK) e che il *logos* è un discorso ovviamente umano, anche se rispecchia la struttura cosmica.