

Seminario di filosofia. Germogli

SENTIERI ERACLITEI NELLA RIFLESSIONE FILOSOFICA E NELL'IMMAGINAZIONE POETICA OCCIDENTALE

Gianfranco Gavianu

Alcuni frammenti dell'*Oscuro*, o meglio il *Tenebroso* – ó Σκοτεινός lo disse, come noto, Aristotele –, pur giungendoci dalla profonda notte di più di due millenni, forse ci offrono preziosi squarci di luce sia sui contenuti del Seminario di quest'anno sia su problemi affrontati in Mechrí negli scorsi anni.

L'aforisma da cui vorrei partire (fr. 40 D.K.) manifesta uno sprezzo aristocratico per la pluralità di conoscenze – la *polimatia* – e mette, ingenerosamente, sullo stesso piano il grande Pitagora e un logografo come Ecateo: così recita: «Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἡκαταῖον»; ne azzardo una provvisoria, perigliosa traduzione: «La molteplicità di conoscenze non insegna a possedere la visione interiore¹; altrimenti l'avrebbe insegnata a Esiodo e Pitagora e ancora a Senofane ed Ecateo». Un altro frammento, ancora più profondo e tenebroso, è inquietante nella sua perentorietà aforismatica «ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν»: «Ho cercato bramosamente me stesso» (fr. 111 D.K.).

I due aforismi hanno tra loro un'intima connessione e una inesorabile consequenzialità: se infatti il conoscere molteplice non conduce al *νοῦς*, che forse racchiude in sé l'atto come l'oggetto del vedere interiore, ne deriva la necessità di rivolgersi a sé stessi, non per abbandonarsi a una immota e vuota identità, ma per aprirsi a quell'intersecarsi di finito e infinito racchiusi e confliggenti negli abissi co-individuali dell'*anima*. A questa apertura dinamica ed euristica evidentemente rinvia l'altro frammento eracliteo con cui s'inaugura il Seminario e in cui il *Tenebroso* rileva l'insondabilità infinita, priva di limiti (*πείρατα*) dell'*anima* in quanto «οὕτω βαθύν λόγον ἔχει». Nel celeberrimo frammento (1 D.K.) Eraclito presenta il *νοῦς* nel suo manifestarsi dialettico come *λόγος*, che i più non sono in grado di “ascoltare”, comprendere, e che, anche dopo averlo ascoltato, dimenticano, non intendono. Il *λόγος*, nella sua contraddittoria molteplicità dialettica, può allora essere interpretato come il manifestarsi dell'unità intuitiva del *νοῦς*. Questo nesso costantemente riproponendosi tra *uno* e *molteplice* ci riconduce a un problema – l'*uno* e i *molte* – su cui si è meditato nel Seminario del 2017-18².

Eraclito, del resto, fu ben presente a Platone, che in gioventù fu allievo di un suo discepolo (*Cratilo*), e che si misurò nel grandioso tentativo di sintesi tra Eraclitismo ed Eleatismo affidato ai dialoghi della maturità: *Teeteto*, *Parmenide* e *Sofista*.

Perché allora non ipotizzare che i miti narrati da Platone siano “visioni”, derivabili da schegge dell'osservazione della “realtà”, e non da un'ingenua *μίμησις φύσεως*, ma attinti attraverso le risorse dell'autocontemplazione e la sua forza di sintesi.

La triade concettuale *ψυχή*, *νοῦς* e *λόγος*, strettamente embricata al suo interno, innerva e percorre la riflessione filosofica successiva: dall'Aristotele dell'enigmatico passo del *De anima*, citato nel primo incontro del Seminario, attraverso la sconvolgente ammirazione che i *Padri Alessandrini* (Clemente e Origene) e i *Padri Cappadoci* (Basilio il Grande, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa) ebbero per il filosofo di Efeso, questo primato dello sguardo conoscitivo rivolto a se stessi risplende ancora nel celeberrimo monito di Agostino del *De vera religione*, XXXIX-72: «*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*». Del resto la triade eraclitea appare come una trasparente anticipazione della Trinità cristiana. *Verità*, dunque, come *rivelazione* e *profezia* – non come *adaequatio rei et intellecti* – sembra paradossalmente accomunare Eraclito all'esperienza eminentemente religiosa dei *Padri della Chiesa*. Spero di non incorrere in un'accusa di empietà se affermo che la frase pronunciata da Gesù Cristo, quando si rapporta al Padre come fondamento della Verità di cui egli è il veicolo, ha un presupposto eracliteo: «Chi

¹ Qui la mia esitazione traduttiva è stata tormentosa: *νοῦς*, rinvia a *voέω*: *vedo, scorgo, percepisco*: tradurlo – come è abitudine –, con *intelletto, mente* è – a me sembra – sciattamente anodino e terribilmente riduttivo.

² Di passaggio va sottolineato che l'aristocratica tesi eraclitea sembra anticipare di due millenni la critica dell'accatastarsi irrelato di conoscenze poli-tecniche che non a caso ha dato nome anche all'omonima facoltà universitaria: il Politecnico. Tale modello conoscitivo manifesta le sue devastanti conseguenze nelle cosiddette riforme della scuola superiore, dove le discipline sono frammentate – per usare un mito citato nel primo incontro – su un «letto di Procuste», quasi per negare, con indubbio sadismo, alle giovani menti una “visione” sinottica e dialettica della cultura, pregiudicando la loro autentica formazione. Lungi da me – sia chiaro – l'intento di disprezzare, in nome di donchiscottesche sintesi, l'importanza pratico-operative delle scienze particolari.

crede in me, non crede in me, ma in colui che mi ha mandato; chi vede me, vede colui che mi ha mandato», *Giovanni*, 13.20. Come non scorgere una straordinaria sintonia, un'aria di famiglia, con quanto Eraclito scrisse nel fr. 50 D.K.: «Ascoltando non me, ma il *lògos*, è saggio convenire che tutto è uno» (οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας [...]). È chiaro che nel Cristo prevalga una dimensione antropofizzante in rapporto alle esigenze comunicative e all'urgenza soteriologica che ne ispira il messaggio rispetto alla dura, elitaria astrattezza eraclitea.

Attraverso imprevedibili e inverificabili percorsi carsici, affascinanti “sentieri luminosi”, la “visione”, che privilegia lo scandaglio in sé stessi, si afferma non solo come genere letterario ma anche come modello conoscitivo e giunge, attraverso il Cristianesimo, all'età medievale.

Chi ben rifletta non può non riconoscere in molteplici momenti, se non in tutta la *Commedia* dantesca, una visione, o un ossimorico “realismo visionario”. Già nella *Vita Nova* il giovane Dante racconta: «Appresso questo sonetto apparve a me una mirabile visione» (XLIII-1) [mia la sottolineatura]. E chi non ricorda l'estatica chiusa del Poema dove, ancora una volta, il ricordo e l'oblio confliggono tra loro in rapporto alla “visione”: «quasi tutta cessa / mia visione, ed ancor mi distilla / nel core il dolce che nacque da essa», *Paradiso*, XXXIII-62.

Nei canti conclusivi del *Purgatorio* è difficile non cogliere echi, tracce, suggestioni della *Politeia* e del *Timeo* platonici che probabilmente pervennero a Dante attraverso gli infiniti, eteroclitici rivoli del neoplatonismo e dell'agostinismo medievale. Al posto di *Ananke* e delle *Parche*, Dante-personaggio è sottoposto al severo giudizio di Beatrice-Necessità ed è guidato verso la propria rinascita (μετάνοια μετεμύχωσης) da una dolce fanciulla sorridente e danzante, *Matelda*³; s'immerge nell'acque del *Letè* e beve quelle dell'*Eunoè*: oblio e ricordo positivo del bene necessariamente si coimplicano e si intrecciano in un'ascesi che si scopre etica e conoscitiva a un tempo. D'altra parte non possono essere ignorate le differenze tra queste due figure fondamentali del bloomiano *Canone occidentale*: il carattere assolutamente individuale dell'esperienza dantesca rispetto a una sorta di anonimato, in cui Platone relega le anime nella rievocazione narrata da *Er*. Un'analogia immediata e perigliosa a questo punto scatta e mi sollecita: perché non identificare *Er* e Dante-personaggio se entrambi vanno nell'*aldilà* vivi e, ritornando sulla terra, ricordano (memoria/ἀνάμνησις), divenendo al tempo stesso veicoli di un messaggio salvifico per tutti e per ciascuno? Ma assaporiamoci i sublimi versi danteschi. Addentratosi per la foresta «spessa e viva» – il Paradiso terrestre collocato sulla vetta del *Purgatorio* – il pellegrino ascolta le parole della «bella donna» e contempla l'acqua che si divide nei due fiumi sacrali:

Da questa parte con virtù discende
che toglie altrui memoria del peccato;
dall'altra d'ogni ben fatto la rende.
Quinci *Letè*; e così dall'altro lato
Eunoè si chiama; e non adopra,
se quinci e quindi pria non è gustato⁴.

La dialettica “*memoria vs. oblio*” come fondamento della rinascita spirituale è qui energicamente evidenziata da Dante.

In età moderna G.F.W. Hegel riconobbe il suo debito verso Eraclito tanto da affermare, nell'*Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*, che non c'è asserzione di Eraclito che non possa essere riconosciuta nella sua logica dialettica. Più in dettaglio, l'infinità dell'anima, la sua assenza di limiti, viene logicamente argomentata ed euristicamente illuminata nei capitoli iniziali della *Fenomenologia dello Spirito*, quelli su *Forza e Intelletto*, dove, dopo la sprezzante liquidazione di ogni forma di volgare empirismo, delineata già nelle prime battute del suo capolavoro, Hegel celebra l'apparire dell'autocoscienza come luogo in cui sorge l'*infinità*: «L'infinità, l'inquietudine assoluta dell'automovimento puro per ciò che è in qualche modo determinato – per esempio come essere – è piuttosto il contrario di quella determinatezza, costituisce

³ *Matelda*, nonostante la delicata stilizzazione dell'immagine femminile, è una figurazione non riducibile a un ritratto idillico-stilnovista: ha una valenza gnoseologica, come sembrano attestare le ipotesi sull'etimo del nome avanzate da alcuni filologi; *Matelda* deriverebbe da due radici greche (μαθ- da μανθάνω = *conosco* e ελδ- da ἔλδομαι = *desidero*). Cfr. voce *Matelda* curata da F. Forti in *Enciclopedia dantesca* vol. III, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1971, p. 858. Tali interpretazioni, occorre aggiungere per onestà intellettuale, non da tutti gli studiosi sono condivise – Dante non conosceva il Greco –, ma rimandano a quel gusto acrobatico per le *Derivations* che caratterizzava i lessicografi medievali. In questo modo alcuni lacerti di etimi potrebbero essere giunti al grande Esule. Le ipotesi ermeneutiche in esame avvalorano peraltro lo stretto intreccio, trans-disciplinare, tra meditazione filosofica e creazione poetica, costitutiva della nostra cultura.

⁴ *Purgatorio*, Canto XXVIII, vv. 127-131.

l'anima di tutto il processo che si è svolto fin qui... Infine, quando l'*infinità in quanto tale* diviene oggetto per la coscienza, allora quest'ultima è *autocoscienza*⁵ [sottolineature dell'Autore].

L'assenza del limite, del fondamento, la *béance*, lo spalancamento verso l'abisso interiore, si coglie infine, nella riflessione heideggeriana sviluppata in *L'essenza del fondamento*, in cui l'*Esserci* si configura come *Abgrund*, assenza di fondamento, abisso senza fondo, infinitezza e libertà⁶.

Rifiutando le angustie di uno storicismo deteriore, che guarda con sospettoso disdegno filologico ogni raffronto che non si attenga alla tirannica chiusura nel dato cronologico, mi sembra, nell'ambito dell'immaginazione poetica, che lo stesso movimento interiore che animò Eraclito sia osservabile nel giovane Leopardi del notissimo *Infinito*. Leopardi esplora e trascende gli "orizzonti" del proprio mondo interiore, scoprendone l'angosciosa ed entusiasmante illimitatezza e risemantizzando in chiave soggettiva le categorie fondamentali nella cultura occidentale: lo *spazio* e il *tempo*. Parallelamente scopre in sé le categorie di *unità* e *molteplicità*: l'unità è data dalla percezione sensibile enfaticizzata dai deitici «*questa siepe*», «*quest'ermo colle*», «*queste piante*»; la *molteplicità*, attraverso un movimento di confronto interiore, s'ingenera da quegli stessi dati percettivi e si rivela in «*interminati spazi*», «*sovrumani silenzi*» che sono la *musica*, il *canto* dello spirito, dell'*anima* materialisticamente concepita. Vi è dunque un nesso necessario tra l'infinito – l'assenza di limiti dell'anima – e il *canto*. Non banalmente un grande critico, oggi gettato nell'oblio, Francesco De Sanctis, riconducendo il movimento etico-concettuale che sottende il testo leopardiano alle *Origini* più remote (presocratiche, pregreche), della cultura occidentale, così commentava: «Il contemplante solitario si sente sperduto in questa immensità, e ci si piace. Il piacere nasce non dalle cose che contempla, ma dal contemplare, da quello stare in fantasia e obbliarsi e perdersi senza volontà e senza coscienza. È la volontà del Bramino, poeta anche lui, dello sparire individuale nella vita universale»⁷. Di qui l'apertura alla *musica*, al *canto*: non a caso *Canti* titolerà Leopardi le sue liriche.

(14 novembre 2019)

⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito, III Forza e intelletto: L'intelletto e la differenza interna*, trad. di V. Cicero, Bompiani-Giunti, Milano 2017, p. 255.

⁶ Cfr. M. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, trad. it di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, p. 677.

⁷ F. De Sanctis, *Giacomo Leopardi*, a cura di W. Binni, Laterza, Bari 1961, p. 110.