

Polis è polemos. Eraclito pensatore del conflitto.

di Diego Fusaro

“Il conflitto è padre di tutte le cose”.
(ERACLITO, fr. 53).

1. Premessa; 2. La natura come metafora della polis; 3. Il padre di tutte le cose.

1. Premessa

Scopo del presente saggio è svolgere alcune considerazioni, necessariamente impressionistiche e non esaustive, intorno al tema del *polemos* quale affiora dai frammenti di Eraclito che ci sono pervenuti e dalle testimonianze che intorno ad esso ci sono state tramandate.

Non si tratta, naturalmente, di un tema su cui la critica non si sia già ampiamente soffermata, essendo, anzi, a ben vedere, da sempre la figura concettuale del *polemos* quella mediante la quale, a torto o a ragione, si è preteso di classificare la riflessione di Eraclito. E, tuttavia, nel nostro saggio cercheremo di porre la questione in maniera diversa, insistendo soprattutto – secondo una linea ermeneutica secondaria, sia pure non del tutto marginale – sulla portata socio-politica del discorso del *sofos* di Efeso. È nostra convinzione, infatti, che le categorie e le figure concettuali da lui dispiegate nel *Perì fuseos* abbiano una valenza che è anzitutto, inequivocabilmente, sociale e politica: secondo la tesi che fu di Rodolfo Mondolfo¹ e di Antonio Capizzi², la *fusis* a cui allude Eraclito nel suo poema è interpretata con categorie desunte dalla concreta vita sociale della *polis* efesina, in una sorta di proiezione su scala cosmica delle leggi sociali e politiche proprie della *koinonia* di cui Eraclito stesso fu abitatore³.

Il *polemos*, innalzato da Eraclito a legge immanente del ritmo dell’universo, è anzitutto il conflitto sociale che anima la vita di Efeso, il fuoco sempre vivo che si accende e si spegne secondo giusta misura, evitando che la spinta centrifuga della crematistica e del conflitto smisurato prendano il sopravvento, conducendo la *polis* stessa alla sua disgregazione.

2. La natura come metafora della polis

Sulla scia di quanto sostenuto, sia pure da prospettive e con intenti differenti, da Rodolfo Mondolfo⁴, da Antonio Capizzi⁵, da Costanzo Preve⁶ e da Luca Grecchi⁷, le “filosofie” – posto che si possa impiegare tale espressione prima di Socrate – di Parmenide e di Eraclito possono essere interpretate come i due poli in correlazione essenziale di una difesa, tramite strategie diversificate ma accomunate dal ricorso al *logos*, della comunità dalle insidie dell’illimitatezza⁸, l’*apeiron* incontenibile che, se non contrastato, porta ineluttabilmente alla dissoluzione della polis.

Mentre Eraclito ravvisa nell’eterno divenire simboleggiato dal dinamismo del fuoco la legge della vita comunitaria, riconoscendo come consustanziale ad essa lo scontro e prefiggendosi di

disciplinarlo tramite il principio del *metron*, Parmenide, “venerando e terribile” – come lo etichetta il Teeteto (183 e) – in virtù della sua «profondità veramente straordinaria»⁹, percorre la via opposta, “pietrificando” il mutamento, lo scorrere del tempo, e dunque il possibile deterioramento della *polis*¹⁰. È questa, come è noto, l’antica linea ermeneutica – già platonica – che interpreta Parmenide ed Eraclito come opposti, l’uno come immobilizzatore dell’essente, l’altro come suo dinamizzatore. Con le parole del *Teeteto* (179 d – 181 b), tra la prospettiva degli “immobilizzatori” (*stasiontai*) parmenidei dell’essente e quella degli eraclitei suoi “dinamizzatori” (*rheontes*)¹¹ si dà un’antitesi inconciliabile.

Il fatto che Eraclito abbia attribuito il titolo *Perì fuseos*, letteralmente “sulla natura”, al suo testo non deve generare equivoci: in accordo con le tesi di Capizzi¹², di Mondolfo¹³ e di Preve¹⁴, il pensiero dell’Efesino si interroga sulla “natura del tutto” (*fusis ton olon*) a partire da concetti sociali e politici, spesso espressi tramite il ricorso a metafore naturalistiche¹⁵. Già Diogene Laerzio (IX, 15), del resto, rilevava come ben presto ci si accorse che il testo di Eraclito «non si occupava della natura, ma della vita politica» di Efeso. L’“oscurità” espressiva, che gli valse l’epiteto di “oscuro” (*skoteinòs*) e che indusse Socrate ad affermare di dover ricorrere all’ausilio di “un palombaro (*kolumbetés*) di Delo, per non affogare” nei suoi abissi, era intenzionale e finalizzata ad attribuire ieraticamente una valenza “sacra” alle verità del proprio testo, che non a caso Eraclito depose come offerta votiva nel tempio di Artemide¹⁶: in accordo con il movimento proprio della genesi del pensiero filosofico, il valore religioso della comunità unitaria viene riformulato tramite la mediazione del *logos* e poi da Eraclito nuovamente posto nel suo sacro luogo d’origine.

Secondo quanto precisato da Capizzi¹⁷, il *Perì fuseos* di Eraclito impiega sempre un linguaggio politico applicato alla natura: così il fulmine «governa (*oiakizei*) ogni cosa» (fr. 64), e il fuoco «giudicherà e catturerà tutte le cose» (fr. 66). E ancora: «tutte le leggi umane trovano il loro alimento nell’unica legge divina, che domina tanto quanto vuole, basta a tutto e ne avanza ancora» (fr. 114). Le Erinni, dal canto loro, sono le guardie della giustizia: vigilano sul regolare cammino del Sole e pronte a ricondurvelo”, qualora superi il *metron*. L’aurora e il tramonto hanno “confini”, come se fossero entità politiche.

In questa prospettiva, non stupisce che il concetto decisivo della riflessione eraclitea sia quello di *kosmos*¹⁸, che è ordine pubblico della *polis* e, insieme, ordine cosmico, in un’estensione dell’equilibrio politico all’intera natura (“quest’ordine identico per tutte le cose”, fr. 30). Sulla valenza del concetto greco di *kosmos*, in cui si intrecciano indissolubilmente elementi naturali ed elementi socio-politici, ha significativamente scritto George Thomson:

Per indicare l’ordine dell’universo i Greci usarono la parola *kòsmos*, il cui significato originario era connesso con l’ordinamento sociale, tanto che se ne trova la radice in molti termini politici: ad esempio i *kosmoi* di Creta e le *kosmopòleis* di Locri. Nell’*Iliade*, il verbo *kosmeo* è usato solo in due significati: in quello di schierare le truppe per la battaglia e in quello di insediare la tribù in un territorio occupato; in realtà i due significati coincidevano, poiché le truppe erano disposte per tribù e fratrie. Perciò i filosofi ionici descrissero l’ordine dell’universo ricorrendo ai termini dell’ordine tribale.¹⁹

Alla luce di queste determinazioni generali, su cui hanno con tanta enfasi insistito Mondolfo e Capizzi, emerge limpidamente come la riflessione di Eraclito non possa essere interpretata come

una speculazione astratta sulla natura, essendo piuttosto una vera e propria filosofia politica che, per un verso, interpreta la vita concreta e conflittuale della polis tramite metafore di tipo naturalistico (Sole, fuoco, fulmine, ecc.) e, per un altro, tende irresistibilmente a estendere all'intero macrocosmo le leggi immanenti allo sviluppo del microcosmo socio-politico di Efeso.

A questo proposito, come ricordato da Capizzi, non bisogna dimenticare che la riflessione di Eraclito, come del resto la sua stessa opera pervenutaci in modo frammentario, sorge da un fatto concreto, esso stesso a carattere socio-politico. Si tratta dell'espulsione da Efeso di Ermodoro, il potente politico comunitario che aveva svolto un ruolo di spicco nella vita sociale della polis efesina: «hanno scacciato Ermodoro, l'uomo più capace che avessero tra loro, dicendo: nessuno deve essere il più capace tra noi, o altrimenti lo sia in qualche altro posto o in mezzo ad altra gente» (fr. 121).

Le leggi varate da Ermodoro rimasero in vigore e, tuttavia, l'assenza del nomoteta fece sì che fossero solo parzialmente attuate²⁰. Solo i seguaci di Ermodoro rimasti a Efeso si battevano per farle rispettare, ma con risultati tutt'altro che confortanti. Come Eraclito specifica in alcuni dei frammenti del *Perì fuseos*, in parte erano analfabeti e in parte non erano sufficientemente dotati per comprendere lo spirito comunitario e anticrematistico delle leggi ermodoree²¹. Come è noto, la situazione di Efeso precipitò in seguito all'attacco persiano. Nella sua narrazione storica, Erodoto descrive il conflitto (VI, 9-12): il generale Dionisio, generale di Focea, prese la parola e disse che la situazione era a rischio, che bisognava combattere e, prima ancora, addestrarsi con immense fatiche²². Gli Ioni si affidarono, dunque, al comando di Dionisio, che li fece preparare con sforzi titanici, manovrando navi e sottoponendoli a un addestramento rigorosissimo.

Dopo sette giorni – narra Erodoto (VI, 11-12)– gli Ioni iniziarono a precipitare nello sconforto e a nutrire seri dubbi. Dal canto suo, Eraclito invece era incondizionatamente a favore della prosecuzione dell'addestramento e della fatica per salvare la comunità dall'invasore. Ce ne offrono splendida testimonianza alcuni frammenti del *Perì fuseos*, ampiamente analizzati da Capizzi²³. «Stancarsi e nello stesso tempo ricevere ordini è una bella fatica» (84 B), ma ciascuno deve lottare per la comunità come se per se stesso, alla stregua del cercatore d'oro: «i cercatori d'oro scavano molta terra e ne trovano poco» (fr. 22). In questa prospettiva, in cui le fatiche presenti sono in funzione del benessere futuro della comunità e della sua salvezza, Eraclito esorta gli Ioni a non disperare, sopportando le pene di oggi in vista del domani: «la malattia rende soave e buona la salute, la fame la sazietà, la fatica il riposo» (fr. 111), mentre è ferina la ricerca del piacere fine a se stesso (fr. 9, 4, 13, 29, 37), ossia il godimento a prospettico tutto centrato sul presente.

Come Dionisio, nel guidare il popolo nell'arduo conflitto, pone l'alternativa secca tra schiavitù e libertà, tra mollezza serva e fatiche libere, analogamente Eraclito, nel *Perì fuseos*, elogia la guerra in difesa della polis e della comunità solidale²⁴. In essa si mostra chi davvero vale, ossia chi è disponibile a dare la propria vita in difesa della sua comunità: «la guerra è il padre di tutti: alcuni rivela dei, altri solo uomini, certi li fa schiavi, altri li fa liberi» (fr. 53).

La paura della morte deve essere inferiore a quella della schiavitù, sentenziava Dionisio²⁵. Eraclito, dal canto suo, riprende il tema con *pathos* eroico: “i caduti in battaglia li onorano dei e uomini” (fr. 24). Per loro «sono allestite dopo la morte ricompense che essi non sperano né credono» (fr. 27). Solo su queste basi si comprende la contrapposizione, centrale nel *Perì fuseos*, tra *oi pollòi*, la

moltitudine anonima intenta “a riempirsi la pancia come bestie”, e *oi aristoi*, i “migliori”, che «in cambio di tutto scelgono una sola cosa, la gloria sempre scorrente presso i mortali» (fr. 29). Come Ermodoro, anche Dionisio rientra a pieno titolo nel novero degli *aristoi*: per questo, egli è indebitamente considerato un tracotante dalla moltitudine, giacché da solo aspira a comandare e guidare l'esercito in difesa della comunità²⁶.

Ecco allora che Eraclito vede in Dionisio la reincarnazione dello spirito eroico di Ermodoro, la volontà dell'*aristos* che si batte per la salvezza della comunità e che è disposto a tutto per preservarla dal nemico esterno come da quello interno, ossia da quell'aspirazione funesta alla ricchezza illimitata che porta di necessità alla dissoluzione della comunità. Scrive Eraclito, con una chiara allusione a Dionisio: «è legge anche obbedire alla volontà di uno solo» (fr. 33). E ancora: «non giudichiamo con leggerezza i più grandi» (fr. 47), poiché «uno solo vale per me centomila se è il migliore» (fr. 49). *Oi polloi*, la moltitudine incompetente che respinge il “testo comune”, ovvero la legislazione isonomica della *polis* efesina, vivono barbaramente, «come se ciascuno avesse una sua saggezza particolare» (fr. 1), ossia secondo il diritto consuetudinario e valido su misura. È questa l'essenza della *ubris*, della “tracotanza” che la città deve «spegnere più che un incendio» (fr. 43).

Ed è in questa luce eminentemente politica che deve essere inteso – come giustamente sottolineato da Capizzi²⁷ – il frammento 1 di Eraclito, quello che già Aristotele concepiva come indecifrabile:

Benché il testo di qui esista sempre, vi sono persone che non ne capiscono nulla né prima di averlo ascoltato né, almeno in un primo tempo, dopo averlo ascoltato: infatti, ancorché tutto obbedisca a questo testo, essi danno l'impressione di non intendersene: eppure sono proprio quelli che si intendono di quel genere di parole e di fatti che io mi accingo a spiegare distinguendo ciascuno di essi secondo la sua natura e dicendo com'è. Quanto al rimanente delle persone, sfugge loro il significato di ciò che fanno da svegli esattamente come quello di ciò che fanno quando dormono (fr. 1).

Da queste considerazioni, si evince come il *Perì fuseos* non aspiri se non a porsi come guida ermeneutica alla legislazione di Ermodoro, vuoi anche come spiegazione filosofica dei principali nuclei teorici della costituzione efesina, nel tentativo di chiarire e disambiguare i passaggi più difficili. Come precisato da Capizzi²⁸, Eraclito non mira se non a svolgere il compito di esegeta del testo comunitario di Ermodoro, come peraltro limpidamente si evince dal fatto che egli ripeta che gli Efesini devono ascoltare «non me ma il testo» (fr. 50). Quest'ultimo aspetto emerge chiaramente anche allorché il pensatore di Efeso spiega il proprio proposito di agire come Apollo delfico, che «non dice e non nasconde, ma indica» (fr. 93), segnalando minuziosamente le norme da seguire racchiuse nel testo legislativo di Ermodoro²⁹.

Il commento della costituzione svolto da Eraclito non è rivolto a tutti, né alla maggioranza degli oppositori, i quali chiudono gli occhi dinanzi alla legge e fingono di dormire: i dormienti sono, appunto, sottoposti a una sferzante requisitoria da parte di Eraclito, giacché sono individualisti. Ciascuno crede di vivere in un mondo privato e non in quello comune a tutti: per ciò, essi non riusciranno mai a comprendere che «l'ordine è uno e comune» (fr. 89), che “il testo è comune” (fr. 2) e che la cacciata dei tiranni ha posto fine all'arbitrio per garantire la parità del diritto. In loro, complice il più ebete individualismo, è assente quello spirito comunitario che solo può garantire

l'unità della *polis* e la sua permanenza contro le spinte centrifughe di quella patologia individualistica che è la crematistica.

Come ricorda Capizzi³⁰, per Eraclito è come se i dormienti non fossero in grado di decifrare il nesso comunitario e vivessero come «figli dei loro genitori» (fr. 74) e non della *polis*, legati dunque al diritto del proprio *ghenos* senza essere capaci di svegliarsi e di prendere atto della nuova realtà politica conflittuale, in cui occorre che ciascuno combatta in difesa della *koinonia* minacciata sui due fronti dell'invasore esterno e dell'interna tendenza crematistica.

È in questo contesto di disarmante sonnolenza della popolazione efesina, incapace di reagire e di concertare una difesa comunitaria della *polis*, che Eraclito avverte l'esigenza di intervenire, con il *Perì fuseos*, in difesa della *koinonia*. Infatti, la nuova legislazione non viene accolta né compresa, vuoi per analfabetismo, vuoi per tenacia oppositiva: «essere saggi è la massima virtù e la saggezza consiste nel dire e nel fare cose vere comprendendole secondo la loro natura» (fr. 112), però «la natura delle cose ama nascondersi» (fr. 123). Spetta, pertanto, al *sofos* intervenire per svegliare il popolo, spiegandogli come effettivamente stiano le cose nella realtà e nel testo costituzionale³¹.

È questo, come si diceva, e come Capizzi ha magistralmente adombrato³², lo scopo che Eraclito si prefigge con la stesura del *Perì fuseos*: in esso, la natura funge da paradigma della *polis*. Come in natura «il fulmine governa tutto» (fr. 64), così nell'*ordo vivens* della *polis* occorre qualcuno che comandi. Come l'ordine divino «si accorda con se stesso proprio in quanto discorda» (fr. 51) e, più in generale, come l'intero cosmo si regge sull'armonia del contrasto e sull'unità degli opposti (*coincidentia oppositorum*), così pure tra gli uomini «la giustizia è lotta e tutto si realizza secondo lotta e necessità» (fr. 80), essendo l'ordine della *polis* retto da una conflittualità ineludibile che sta alla buona politica non annullare, bensì governare e disciplinare secondo misura. Ancora, come ogni elemento muore dando vita a un altro elemento (fr. 36, 76), così l'uomo, cadendo in battaglia per la *polis*, permette a quest'ultima di vivere.

Il filo conduttore che riannoda tra loro tutti i frammenti superstiti di Eraclito può, con diritto, essere individuato nella legge del *metron*, la “giusta misura” che, a distanza di sicurezza dagli eccessi, permette alla *polis* di conservarsi e di continuare a vivere: «l'aurora e il tramonto hanno anch'essi i loro confini: da una parte l'Orsa, dal lato opposto all'Orsa il confine del celeste Zeus» (fr. 120). La *polis* isonomica trova, per Eraclito, il proprio paradigma nel firmamento, che è ordine perfetto perché isonomico³³.

La legge umana è, di conseguenza, chiamata a ispirarsi alla legge che regola il cosmo intero³⁴: con le parole ieratiche di Eraclito, «tutte le leggi umane trovano il loro alimento in una sola, quella divina: essa domina quanto vuole, basta a tutto e ne avanza ancora» (fr. 114).

3. Il padre di tutte le cose

Se, come si è detto, la legge del *metron* è la norma chiamata a disciplinare l'ordine della *polis*, si può con diritto sostenere che essa si determina massimamente in quella che può essere assunta come la cifra del pensiero eracliteo, racchiusa in quello che è forse il più noto dei suoi frammenti: «Il Conflitto è padre di tutte le cose» (*polemos panton men patér esti*, fr. 53). Come hanno suggerito Mondolfo³⁵ e Preve³⁶, nell'assunzione del *polemos* come fondamento dell'universo Eraclito opera una proiezione su scala cosmica della vita sociale e politica del microcosmo di Efeso,

ambiguamente sospesa, come le altre *poleis*, in una dialettica di illimitata colonizzazione e di smisurato commercio, da una parte, e di mantenimento di un “limite”, dall’altra, senza il quale la comunità andrebbe inesorabilmente incontro alla propria rovina³⁷. Ha scritto Mondolfo:

L’idea che tutte le cose si generano e si distruggono, per via del contrasto (B 80), è un trasferimento al cosmo delle esperienze sociali e politiche delle città ioniche, che da un lato si ingrandivano con le differenziazioni e le lotte intestine ed esteriori, espandendosi per mezzo di conquiste, colonizzazioni e commerci, dall’altro preparavano per questa stessa via la loro dissoluzione e rovina finali³⁸.

La guerra “di tutti contro tutti” e il perenne rischio di annichilimento della comunità basata sulla concordia non è negata in partenza, come avviene in Parmenide, tramite la concettualizzazione di un essere unitario, eterno e immutabile: al contrario, è da Eraclito riconosciuta, nella *polis* come nel resto dell’universo, come elemento permanente della struttura del reale in ogni sua determinazione. Si tratta, appunto, di “addomesticare” e di “frenare” il *polemos*, disciplinandolo tramite la cultura del “limite” non meno che tramite i *nomoi* della città³⁹.

Mediante un linguaggio ambiguamente sospeso tra semantica politica e semantica naturalistica⁴⁰, Eraclito mostra come la *polis* si regga sulla compresenza di un ordine isonomico stabile e perfetto (il fuoco semprevivo che è e sarà sempre) e di un conflitto insanabile tra coloro che aspirano a conservarlo e coloro che si fanno trascinare nella smisuratezza delle passioni e della ricchezza, in una dialettica che assume i contorni ossimorici di un “divenire eterno”:

Questo *ordine* (*kosmos*), che è identico per tutte le cose, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma era sempre, è e sarà *fuoco eternamente vivo* (*pur aeizoon*), che secondo *misura* (*metra*) si accende e secondo misura si spegne (fr. 30).

Il fuoco, ossia l’elemento dinamico per antonomasia, che è in ogni momento diverso, ma che, allo stesso tempo, resta sempre uguale a se stesso, simboleggia appunto un ordine che si regge, in equilibrio instabile, sul *divenire*, su una costante mediazione con i conflitti e con le istanze dissolutive dell’economia mercantile disciplinati tramite la «giusta misura»⁴¹, la sola istanza in grado di garantire l’unità sociale e politica corrispondente a quella ontologica⁴²: «non dando ascolto a me, ma alla *ragione* (*logos*), è saggio ammettere che *tutto è uno* (*en panta einai*)» (fr. 50). È Eraclito stesso a suggerire un’interpretazione di questo tipo, centrata sulla “giusta distanza” dalle istanze mercatistiche: «tutte le cose sono uno *scambio* (*antamoibè*) col fuoco, e il fuoco uno scambio con tutte le cose, come le *merci* (*chremata*) sono uno scambio con l’oro e l’oro uno scambio con le merci» (fr. 90). È in questa stessa ottica che deve essere intesa la rilettura eraclitea del motto delfico: «ho investigato me stesso» (fr. 101).

Il criterio del *metron* come “fuoco” attorno al quale è chiamata a orbitare la vita sociale della *polis* e, per analogia, l’ordinamento dell’intera realtà – «il sole non potrà oltrepassare i *giusti limiti* (*metra*), altrimenti le Erinni, ministre di Dike, lo troveranno» (fr. 94) – permette di comprendere alcuni aspetti interconnessi del pensiero di Eraclito che, non di rado, tendono a essere omessi.

Vi è, a questo proposito, un consolidato pregiudizio che fa di Eraclito un “aristocratico” nemico del popolo e della sua comunità e che, per ciò stesso, rende impossibile la comprensione del suo

filosofare. Lungi dall'essere un teorico aristocratico della disuguaglianza, Eraclito non perde occasione per insistere sulla "comune natura" degli uomini, tematizzando una sorta di "democratismo gnoseologico" incardinato sul principio per cui «comune a tutti è il pensare» (*xunò esti pasi tò phroneein*, fr. 113). Ogni uomo è infatti dotato di *logos* e, dunque, è potenzialmente in grado di conoscere la natura delle cose, partecipando del *Logos* universale di cui è intessuta la realtà: «bisogna seguire ciò che è uguale per tutti, ossia che è comune. Infatti, ciò che è uguale per tutti coincide con ciò che è comune. Ma anche se il *logos* è uguale per tutti, la maggior parte degli uomini vive come se avesse un proprio intendimento» (fr. 2). E ancora: «a tutti gli uomini è data la possibilità di conoscere se stessi ed essere saggi» (fr. 116)⁴³.

Il fatto concreto che, nella *polis*, i più preferiscano curarsi egoisticamente del proprio tornaconto, assecondando le logiche dell'illimitato arricchimento e trascurando la dimensione comunitaria e il suo *peras*, è per Eraclito la prova lampante che gli uomini, che pure sono ugualmente dotati del *logos*, preferiscono non "ascoltarlo": di qui, appunto, l'aperto disprezzo dell'Efesino per una comunità dissoluta, in cui ciascuno – secondo il noto frammento⁴⁴ – preferisce vivere individualisticamente come nei sogni, in cui ogni cosa è "privata" e a vantaggio del sognatore, anziché nel mondo della veglia, «unico e comune a tutti» (*ena kai koinòn*, fr. 89). L'uguaglianza è la sola possibilità per conservare la coesione della comunità entro i suoi confini, ponendola al riparo dalla forza centrifuga dell'arricchimento individuale. Dunque, il cosiddetto "aristocraticismo" di Eraclito nasconde in verità un *comunitarismo radicale*, che lo induce a disprezzare la massa dei suoi concittadini, che hanno sacrificato la "comunità vivente" alle logiche dell'arricchimento⁴⁵.

In forza di tale disprezzo, sorto anche dal fatto che gli Efesini preferirono storicamente la sottomissione alla Persia piuttosto che la via del *metron*, Eraclito effettuò una "secessione personale" dalla sua stessa *polis*, in cui non poteva più identificarsi, limitandosi, negli ultimi anni della sua vita, a giocare a dadi con i fanciulli. A Efeso, infatti, l'aristocrazia fraternizzava coi Persiani anziché battersi in difesa della *koinonia*, e ciò indusse Eraclito alla secessione, a depositare il libro nel tempio e a condannare gli Efesini senza riserve. Scrive Eraclito:

Pluto agisce da cieco, in quanto è causa non di virtù ma di vizio. Perciò anche Eraclito di Efeso inveisce contro gli Efesini e non rende loro grazia dicendo: Efesini, non venga mai meno a voi la ricchezza, in modo che si manifesti in maniera più chiara il vostro operare da malvagi (fr. 125).

È alla luce di questo frammento che deve essere interpretato quello in cui Eraclito sostiene che il popolo deve combattere in difesa della legge della *polis* come «per le mura della città» (fr. 44). Ciò permette di ribadire quanto già siamo venuti precedentemente sostenendo: per Eraclito, la *polis* è *polemos*, giacché il conflitto è l'essenza stessa del reale; e, tuttavia, occorre mantenere il conflitto entro il giusto limite, nella forma di un equilibrio dinamico analogo a quello del fuoco semprevivo, la cui essenza sta nel divenire. Qualora il limite venisse infranto, ne scaturirebbe, *ipso facto*, la dissoluzione della *koinonia* e la rovina della *polis*. Il conflitto non deve essere annullato, perché ciò equivarrebbe ad annichilire la vita stessa della *polis*: deve, al contrario, essere disciplinato dalla politica, di modo che resti sempre regolato dalla norma del giusto limite⁴⁶.

Note

- ¹ Cfr. R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1958.
- ² Cfr. A. Capizzi, *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982.
- ³ Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, Controcorrente, Napoli 2006; L. Grecchi, *Perché non possiamo non dirci Greci*, Petite Plaisance, Pistoia 2010; Id., *L'umanesimo della antica filosofia greca*, Petite Plaisance, Pistoia 2007.
- ⁴ R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, cit., pp. 58 ss.
- ⁵ A. Capizzi, *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, cit., pp. 78-132.
- ⁶ C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 25 ss.
- ⁷ L. Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca*, cit., pp. 15 ss.
- ⁸ Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 30 ss.
- ⁹ Ibidem.
- ¹⁰ Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 30 ss. Cfr. anche A. Capizzi, *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1975; Id., *Introduzione a Parmenide*, Laterza, Roma-Bari 1975.
- ¹¹ Si veda A. Capizzi, *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, cit., pp. 502 ss.
- ¹² Scrive Capizzi a proposito di Eraclito: «fa un uso molto frequente del linguaggio politico applicato alla natura» (ivi, p. 110). Sulla tesi di Eraclito come teorico della politica e non della natura, cfr. anche Id., *Eraclito e la sua leggenda: proposta di una diversa lettura dei frammenti*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979.
- ¹³ Secondo Mondolfo, Eraclito «segue una tendenza alla conversione di concetti umani in concetti cosmici, che è caratteristica del processo di formazione della filosofia greca» (R. Mondolfo – E. Zeller, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1950-1951, parte I, vol. IV, p. 103).
- ¹⁴ Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 30 ss.
- ¹⁵ Cfr. Eraclito, *Testimonianze, imitazioni e frammenti*, a cura di R. Mondolfo, L. Taran e M. Marcovich, Bompiani, Milano 2007; M. Heidegger, *Heraklit*, 1979; tr. it. a cura di F. Camera, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993.
- ¹⁶ «Depose come offerta nel tempio di Artemide, a detta di alcuni, dopo averlo scritto nella forma più oscura possibile, affinché vi si accostassero soltanto quelli che erano in grado di capirlo» (DK, 22 A 1).
- ¹⁷ Cfr. A. Capizzi, *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, cit., pp. 78 ss.
- ¹⁸ Cfr. ivi, pp. 79-85.
- ¹⁹ G. Thomson, *Aeschylus and Athens: a Study in the Social Origins of Drama*; tr. it. a cura di L. Fua, *Eschilo e Atene*, Einaudi, Torino 1949, p. 130. Sul valore politico del concetto di *kosmos*, si veda anche V. Ehrenberg, *Der Staat der Griechen*, 1958, tr. it. *Lo stato dei Greci*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 76 ss.; H. Diller, *Der vorplatonische Gebrauch von Kosmos und Kosmen*, in AA. VV., *Festschrift Bruno Snell: zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956 von Freunden und Schülern Überreicht*, Beck, München, 1956, pp. 146 ss.
- ²⁰ A. Capizzi, *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, cit., pp. 318 ss.
- ²¹ Cfr. ivi, pp. 316-321.
- ²² Cfr. ivi, pp. 319 ss.
- ²³ Cfr. ivi, pp. 321 ss.
- ²⁴ Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 32 ss.
- ²⁵ Cfr. A. Capizzi, *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, cit., pp. 321 ss.
- ²⁶ Cfr. L. Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca*, cit., pp. 32 ss.
- ²⁷ Cfr. A. Capizzi, *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, cit., pp. 321 ss.
- ²⁸ Cfr. ivi, p. 323.
- ²⁹ Cfr. ivi, pp. 325-329.
- ³⁰ Cfr. ibidem.

³¹ cfr. G. Colli, *Physis kryptesthai philei: studi sulla filosofia greca*, Tip. del Corriere della Sera, Milano 1948.

³² Si veda ancora A. Capizzi, *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, cit., pp. 320 ss.

³³ Cfr. *ibidem*.

³⁴ Cfr. R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto nell'antichità classica*, cit., pp. 65 ss.

³⁵ Ivi, p. 68.

³⁶ Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 30 ss.

³⁷ Cfr. L. Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca*, cit., pp. 72-77.

³⁸ R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto nell'antichità classica*, cit., p. 68.

³⁹ Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 45 ss.

⁴⁰ B. Snell, *Die sprache Heraklits*, 1926; tr. it. a cura di B. Maj, *Il linguaggio di Eraclito*, Corbo, Ferrara 1989.

⁴¹ Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 45 ss.

⁴² Id., *Storia della dialettica*, Petite Plaisance, Pitsoia 2007, pp. 32 ss.

⁴³ A. Capizzi, *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, cit., pp. 320 ss.

⁴⁴ «Eraclito dice che per coloro che sono svegli esiste un mondo unico e comune (*ena kai kinòn kosmon*), e che invece ciascuno di coloro che dormono torna nel proprio mondo (*eis idion*)» (fr. 89).

⁴⁵ Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 45 ss.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 43-47.