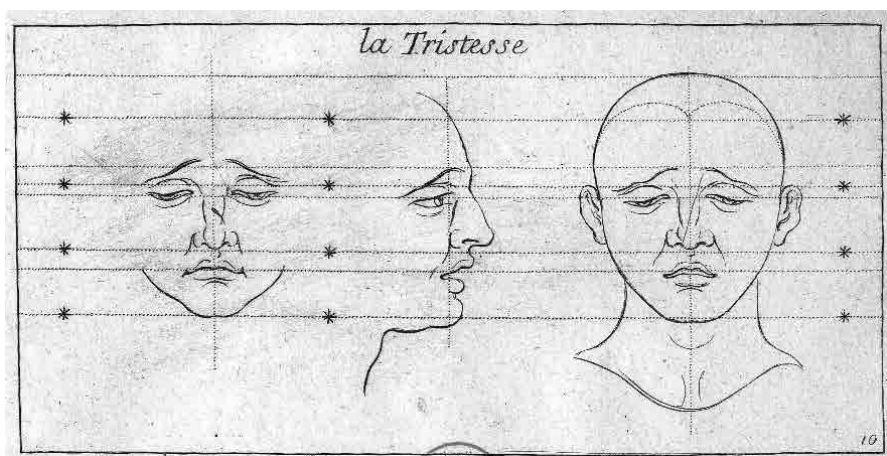
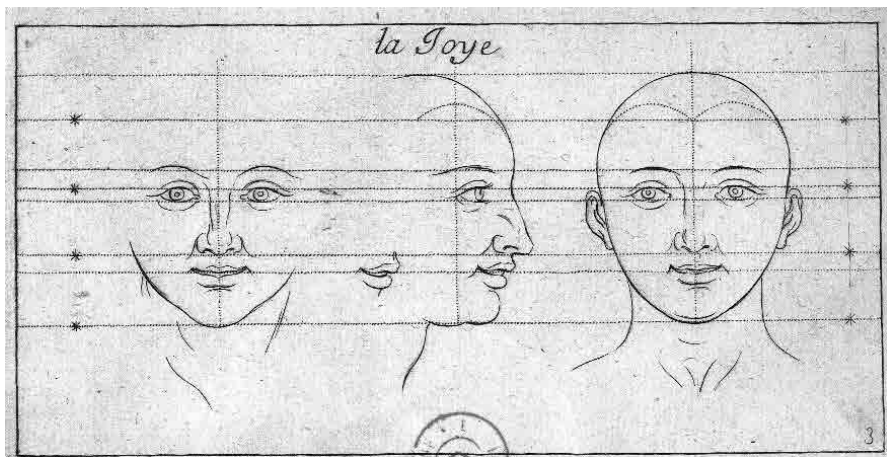


## IL CONCETTO DI EMOZIONE DAL MONDO ANTICO ALL'ETÀ MODERNA



*la Joye, la Tristesse, da: Caractères des passions, gravés sur les desseins  
de l'illustre Monsieur le Brun, [par Sébastien Le Clerc,]  
Paris, Jacques Chereau, 1720 ca.*

*Dal mondo antico all'età moderna:*  
nella sezione si pubblicheranno, di volta in volta, contributi dedicati  
al tema emozione/passione nei suoi diversi aspetti.

PER UNA MISURA DELLE PASSIONI:  
ΥΒΡΙΝ ΣΒΕΝΝΥΝΑΙ Ε ΘΥΜΩ ΜΑΧΕΣΘΑΙ  
NEI FRAMMENTI 43 E 85 DK DI ERACLITO

FRANCESCO FRONTEROTTA

ABSTRACT · *For a Measure of Passions: ὑβριν σβεννύναι and θυμῷ μάχεσθαι in Heraclitus' fragments 43 and 85 DK* · This article examines Heraclitus' fragments 43 and 85 DK, from which two fundamental and apparently complementary ethical norms seem to emerge. The first one allows for the need to repress, or at least moderate, excess (ὑβριν σβεννύναι). The other highlights the difficulty in fighting passions (θυμῷ μάχεσθαι) and indicates the ominous effects on individuals' lives of any form of excess. It also shows the need to reach a psychological and moral balance based on a measured containment of the emotive sphere which thus allows the attainment of higher and more gratifying goals.

Per Mario Vegetti.  
*In memoriam.*

PREMESSA

SVOLGERÒ in questo contributo qualche considerazione sulle espressioni ὑβριν σβεννύναι e θυμῷ μάχεσθαι, nei fr. 43 e 85 DK (102 e 70 MARCOVICH) di Eraclito, che, pur richiamando certamente alcuni ideali normativi piuttosto diffusi in età arcaica, contribuiscono a delineare a mio avviso, nella riformulazione eraclitea, una concezione particolarmente originale fondata sulla stretta connessione di psicologia ed etica e, più precisamente, sul principio di una misurazione razionale o di un 'calcolo' delle passioni, capace di produrre a sua volta l'equilibrio morale e funzionale più consono alla condotta individuale e pubblica degli uomini. Cercherò di dimostrare come l'accostamento fra i due frammenti, e fra le espressioni chiave che essi contengono, permetta di gettare nuova luce sulla prospettiva etica che Eraclito pare tratteggiare e particolarmente sul ruolo che in tale ambito devono ricoprire, rispettivamente, la sfera delle passioni e la giusta misura che consente di mantenerle in equilibrio, con l'emergenza di due forme di 'volontà' fra loro contrapposte, l'una, nociva e mortale, che rappresenta il veicolo dei desideri immediati e più bassi, l'altra, diretta alla realizzazione degli obiettivi più elevati, che dipende

francesco.fronterotta@uniroma1.it; Sapienza Università di Roma.

invece da un esercizio di moderazione e contenimento di ogni eccesso emotivo.<sup>1</sup>

#### 1. ὙΒΡΙΝ ΣΒΕΝΝΥΝΑΙ

Prendiamo le mosse dal fr. 43 DK (102 MARCOVICH), riportato da Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum* IX 2, subito dopo l'inizio della sua notizia biografica relativa a Eraclito.

ὕβριν χρῆ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

[Bisogna estinguere la dismisura più di un incendio].

Il significato del termine ὕβρις, che chiama in causa una nozione notoriamente cruciale nell'etica individuale e sociale caratteristica della mentalità greca arcaica, allude a una forma di eccesso o di tracotanza che conduce all'oltrepassamento della condizione a ciascuno imposta per natura o per convenzione, e dunque al superamento dei suoi limiti o confini, così configurandosi precisamente come un atteggiamento, individuale o collettivo, di dismisura. «Estinguere la dismisura» (ὕβριν σβεννύναι, secondo un'espressione del resto assai comune)<sup>2</sup> significa perciò sopprimere la minaccia che deriva, nell'individuo come nella città, dallo sconvolgimento e dalla devastazione, paragonabili allo scoppio di un incendio,<sup>3</sup> determinati dalla sommossa, cioè dal sovvertimento dell'ordine stabilito, tanto sul piano politico e sociale<sup>4</sup> quanto soprattutto, come subito dirò, sul piano dell'etica indi-

<sup>1</sup> La traduzione dei frammenti di Eraclito di cui mi servirò qui è tratta da *Eraclito. Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Milano, BUR, 2013 (d'ora in poi: FRONTEROTTA), cui pure rimando per un'introduzione generale e un'analisi puntuale dei materiali eraclitei superstiti. Per brevità e semplicità mi riferirò inoltre esclusivamente qui alle seguenti edizioni o raccolte commentate dei frammenti eraclitei: J. BOLLACK, H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Éditions de Minuit, 1972 (d'ora in poi: BOLLACK, WISMANN); M. MARCOVICH, *Eraclito. Frammenti*, introduzione, traduzione e commento a cura di M. M., Firenze, La Nuova Italia, 1978 (traduzione italiana, con alcune correzioni, della precedente versione inglese: *Heraclitus. Greek text with a short commentary*, Merida, Los Andes Univ. Press, 1967; rist. Sankt Augustin, Academia, 2001 (d'ora in poi: MARCOVICH); C. H. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1979; C. DIANO, G. SERRA, *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Milano, Mondadori (Fond. Lorenzo Valla), 1980 (d'ora in poi: DIANO, SERRA); M. CONCHE, *Héraclite. Fragments*, Paris, PUF, 1986 (d'ora in poi: CONCHE); T. M. ROBINSON, *Heraclitus. Fragments*, Toronto, Univ. Toronto Press, 1987 (d'ora in poi: ROBINSON); J.-F. PRADEAU, *Héraclite. Fragments [Citations et témoignages]*, traduction et présentation par J.-F. P., Paris, GF-Flammarion, 2002 (d'ora in poi: PRADEAU); S. MOURAVIEV, *Heraclitea. Recensio: Fragmenta*, III.B: *Libri reliquiae superstites*, Sankt Augustin, Academia, 2006, voll. I e III; I: *Textus, versiones, apparatus*, III: *Ad lectiones adnotamenta* (d'ora in poi: MOURAVIEV I e III).

<sup>2</sup> Cfr. solo ERODOTO V 77.4 e VIII 77.1; PLATONE, *Leggi* 835d; e CONCHE, pp. 187-188.

<sup>3</sup> Si tratta, come rileva KAHN, p. 241, dell'unico riferimento negativo al potere distruttivo del fuoco nei frammenti eraclitei superstiti.

<sup>4</sup> Così particolarmente MARCOVICH, p. 366, DIANO, SERRA, p. 186, e ROBINSON, p. 109.

viduale.<sup>1</sup> Appare infatti abbastanza ovvio porre questa prescrizione relativa all'astensione da ogni forma di dismisura, con l'implicita e simmetrica esortazione ad attenersi a un criterio di misura, con ciò che si ricava dai fr. 116 e 112 DK (23<sup>e</sup> e 23<sup>f</sup> MARCOVICH), che, pur di dubbia autenticità, lasciano emergere l'indicazione complementare che dispone, per ciascuno, il rigoroso rispetto dei propri limiti.

«A tutti gli uomini è dato conoscere se stessi ed essere assennati» (ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν); e ancora: «essere assennati è la virtù più grande, e la sapienza consiste nel dire il vero e nell'agire secondo natura, prestandole ascolto» (σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας). Ora, in entrambi questi frammenti compaiono alcune espressioni o singoli termini che tradiscono un rimaneggiamento posteriore a Eraclito: per esempio, il γινώσκειν ἑωυτοὺς rivela un accostamento, probabilmente non originale, al motto delfico e socratico del 'conosci te stesso' (del resto espressamente ricondotto a Eraclito da PLUTARCO, *Adversus Coloten* 1118c) e, particolarmente, l'associazione fra il σωφρονεῖν, che richiama una delle quattro virtù 'cardinali' evocate nel IV libro della *Repubblica* platonica, e la conoscenza di sé, estesa nel fr. 112 DK (23<sup>f</sup> MARCOVICH) alla 'virtù più grande' (ἀρετὴ μεγίστη), pare costituire l'esito di un intervento di matrice stoica. Se infatti ciascuno di questi termini, preso singolarmente, non appare di per sé impossibile come originale eracliteo (salvo forse ἀρετῇ, non altrimenti attestato nei materiali superstiti certamente autentici), è la loro combinazione a supporre una concezione etica basata su una gerarchia delle virtù – la più alta delle quali consiste nell'assennatezza, o nella padronanza di sé, derivante dalla consapevolezza dei propri limiti (σωφρονεῖν), a sua volta coincidente con la forma più eminente di sapere (σοφίη) che connette il 'dire il vero', ossia 'ciò che è', all'agire secondo natura, ossia 'conformemente a ciò che è' – piuttosto apparentata a un paradigma teorico e pratico di matrice ellenistica, o comunque post-aristotelica, che non presocratica.<sup>2</sup> Resta tuttavia che, pur nei limiti fissati da simili rilievi relativi alla loro autenticità e dunque, possibilmente, in una versione parafrasata, questi frammenti restituiscono contenuti che si inseriscono coerentemente nell'ambito della riflessione di Eraclito intorno ai principi normativi della condotta individuale che qui ci interessano.

Viene infatti stabilito innanzitutto, nel fr. 116 DK (23<sup>e</sup> MARCOVICH), un rapporto fra la conoscenza di sé (γινώσκειν ἑωυτοὺς) e il σωφρονεῖν, che

<sup>1</sup> Cfr. in proposito BOLLACK, WISMANN, pp. 159-160, CONCHE, pp. 188-189, e PRADEAU, p. 294.

<sup>2</sup> Per un esame dettagliato dei problemi testuali e concettuali connessi alla questione dell'autenticità di questi frammenti, si veda FRONTEROTTA, pp. 284-288.

pare designare a sua volta la condizione che si acquisisce in virtù della conoscenza di sé. Il verbo σωφρονέω indica, etimologicamente, un 'pensare retamente' (o: in modo sano)<sup>1</sup> e allude, come posto in evidenza dal sostantivo connesso, σωφροσύνη, alla temperanza o alla moderazione, precisamente in opposizione alla ὕβρις, a quella forma di eccesso o di tracotanza che implica il superamento dei limiti imposti per natura o per convenzione a ciascuno e che è chiamata in causa nel fr. 43 DK (102 MARCOVICH), sicché la conoscenza di sé produce una retta consapevolezza della propria collocazione e dei limiti della propria natura, che si lascia rendere in termini di 'assennatezza'. Se ne deduce che la prescrizione di 'estinguere la dismisura' (ὕβριν σβεγνύναι), con l'indicazione complementare del rigoroso rispetto dei propri limiti, è posta a sua volta in relazione con il riconoscimento della posizione che a ciascuno compete, nella natura e nella società, e di conseguenza con il raggiungimento di un'adeguata comprensione di sé e della propria funzione naturale e sociale, così radicandosi evidentemente nel contesto di un'etica individuale che trova il suo necessario *pendant* nella dimensione psicologica della conoscenza di sé. Procedendo oltre, l'indicazione secondo cui l'accesso a tale comprensione di sé, e al paradigma normativo che se ne trae, è possibile per tutti gli uomini (ἀνθρώποισι πᾶσι), benché, verosimilmente, da pochi soltanto sia effettivamente realizzato, risulta inoltre coerente con l'abituale polemica da Eraclito rivolta contro la massa degli uomini, che, pur disponendo degli strumenti cognitivi necessari per giungere alla conoscenza del reale, e in primo luogo all'ascolto del λόγος, del ragionamento che è alla portata di tutti, ma che i più non comprendono perfino dopo che è stato loro illustrato,<sup>2</sup> rimangono prigionieri delle false opinioni, delle semplici credenze apparenti di cui la folla si bea e che sono fabbricate e propagandate dai nefasti πολυμαθεῖς, come assai frequentemente denunciati da Eraclito.<sup>3</sup> Mi pare pertanto del tutto plausibile formulare l'ipotesi che la conoscenza di sé, e con essa il fondamento dell'etica eraclitea, e la comprensione del λόγος di fatto coincidano, nella misura in cui la prima ricade nella seconda come parte specifica dell'universale sapere che questa comporta, come anche per l'immediata accessibilità che entrambe manifestano a chi vi si dedichi correttamente e, a un tempo, per il carattere di eccezionalità dei pochi che effettivamente giungono a realizzarle.<sup>4</sup> D'altra parte, l'assoluta

<sup>1</sup> Cfr. MOURAVIEV III, p. 134, n. 2.

<sup>2</sup> Come si afferma per esempio, e a più riprese, nei fr. 1, 2, 17, 34, 72 e 89 DK (1, 23, 3, 2, 4 e 24 MARCOVICH): mi è impossibile toccare i numerosi e diversi problemi, filologici e filosofici, sollevati da questi frammenti; cfr. in proposito FRONTEROTTA, pp. LII-LVI e 7-11.

<sup>3</sup> Si vedano, a puro titolo di esempio, i fr. 28, 40, 107, 129 DK (20+19, 16, 13, 17 MARCOVICH); anche per questo aspetto, che non posso esaminare qui, rinvio a FRONTEROTTA, pp. LXXX-LXXXVII e 155-160.

<sup>4</sup> Analoghi argomenti in favore di una simile ipotesi interpretativa svolgono KAHN, pp.

priorità del σωφρονεῖν, cui si perviene tramite la conoscenza di sé, si trova ribadita nel fr. 112 DK (23<sup>f</sup> MARCOVICH), che, per quanto congetturalmente inteso, pone nuovamente l'«assennatezza», che consiste nell'accettazione e nel rispetto dei limiti della propria natura e della propria funzione, come modello di comportamento privilegiato per gli uomini, in quanto spinge ad agire in conformità con le leggi del reale e in rigorosa sintonia con il ciclo cosmico di cui tutte le cose sono partecipi.

Che l'opposizione del σωφρονεῖν, da perseguire come *standard* normativo virtuoso e saggio, alla ὕβρις, da estinguere come una rovinosa e devastante minaccia, appaia strettamente connessa all'ambito dell'etica e della psicologia individuali e risulti infatti come esito della conoscenza (o dell'ignoranza) di sé, emerge anche con particolare chiarezza, a mio avviso, dalla solenne rivendicazione di Eraclito nel celebre fr. 101 DK (15 MARCOVICH): «ho indagato me stesso» (ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν). Ora, è fuor di dubbio che Eraclito intenda in primo luogo valorizzare qui orgogliosamente l'autonomia, e dunque la novità, della propria indagine, che non dipende da nessun maestro né, tantomeno, da una ricerca esclusivamente erudita fondata sulla ricezione delle opinioni altrui o su un'acritica raccolta di informazioni, ma *da lui stesso*, in quanto è condotta sulla base degli strumenti cognitivi suoi propri e con l'indipendenza di giudizio che ne deriva ed è rivolta immediatamente al λόγος, cui il filosofo si innalza individualmente e che trasmette un sapere comunque accessibile a tutti coloro i quali si pongano opportunamente al suo ascolto.<sup>1</sup> Si deve però osservare che, nella misura in cui il riflessivo ἐμεωυτόν ha ragionevolmente il valore di accusativo di oggetto diretto («ho indagato *me stesso*», nel senso di: «ho rivolto l'indagine *su me stesso*»), oltre che di oggetto interno («ho indagato *da me stesso*», nel senso di: «ho indagato *io stesso*»),<sup>2</sup> non può essere escluso, ma va anzi considerato probabile, che Eraclito intenda pure alludere all'oggetto della ricerca di cui fa menzione qui, che deve essere allora, per lui stesso e per tutti, innanzitutto il proprio sé, la cui conoscenza produce, come già sappiamo, una sana consapevolezza della propria natura, una condizione di «assennatezza» coincidente con il σωφρονεῖν, che, in quanto rappresenta il modello normativo più virtuoso e saggio, costituisce l'antidoto più potente contro la ὕβρις, ossia il dispositivo etico più efficace per «estinguere la dismisura» (ὕβριν σβεννύναι). Viene ribadito così un legame fra l'indagine, e la conoscenza, di sé e la conseguente consapevolezza dei propri limiti e della propria colloca-

116-117, CONCHE, p. 228, che sottolinea particolarmente il carattere polemico delle parole di Eraclito, e ROBINSON, p. 157.

<sup>1</sup> Così soprattutto MARCOVICH, pp. 38-39, DIANO, SERRA, p. 195, e ROBINSON, p. 147; si vedano inoltre H. SUMITA, *Heraclitus' Self-search*, «Journal of Classical Studies», xx, 1972, pp. 56-59 e S. SCOLNICOV, *I Searched Myself*, «Scripta Classica Israelica», vii, 1983-1984, pp. 1-13.

<sup>2</sup> Cfr. MOURAVIEV III, p. 121.

zione nel cosmo in cui consiste l'assennatezza, precisamente come, nel fr. 45 DK (67 MARCOVICH), la conoscenza dell'anima risulta associata alla comprensione del suo λόγος, cioè del ragionamento che fa emergere il 'rapporto di misura' (o che, con tale 'rapporto di misura', direttamente coincide) fra i suoi limiti (πέρατα) e ne governa perciò i processi di generazione e corruzione, nuovamente proponendo uno stretto parallelismo fra l'ambito etico e la riflessione psicologica.<sup>1</sup>

Bisogna tuttavia chiedersi ancora se la conoscenza di sé propugnata da Eraclito, con la consapevolezza dei propri limiti e della propria collocazione nel tutto che da quella deriva, si riveli come una condizione necessaria e sufficiente per 'estinguere la dismisura', e per garantire la stabile e definitiva acquisizione di una simmetrica disposizione di assennatezza, o se, invece, si tratti di una condizione soltanto necessaria, ma non sufficiente, a tale scopo e quindi, in ultima analisi, essenzialmente accessoria e concomitante. In altre parole, si pone la questione di capire se si debba attribuire a Eraclito un'etica fondamentalmente intellettualistica, in base alla quale la conoscenza del modello normativo appare di per sé cogente per adeguarvisi e praticarne i dettami, sicché chiunque se ne discosti non ne è responsabile se non per ignoranza, così di fatto delineando una prospettiva che riduce drasticamente o perfino giunge a negare qualunque spazio e qualunque ruolo all'elemento passionale nella sfera della condotta morale.

## 2. ΘΥΜΩ ΜΑΧΕΣΘΑΙ

Passiamo ora al fr. 85 DK (70 MARCOVICH), riportato, nella versione da me riprodotta di seguito, da PLUTARCO, *Coriolano* 22.3, ma caratterizzato da una tradizione alquanto controversa e non ininfluente per la sua comprensione, nell'ambito della quale le parole di Eraclito sono evocate generalmente per testimoniare la difficoltà di opporsi ai moti passionali dell'animo, talora associati a una volontà cieca e irrazionale, e, a un tempo, l'esigenza di resistervi per raggiungere traguardi più elevati.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Per quanto riguarda il fr. 45 DK (67 MARCOVICH), e la concezione eraclitea dell'anima, si veda ancora FRONTEROTTA, pp. LXXXVII-XCIV e 235-242.

<sup>2</sup> La citazione plutarca si colloca nel corso del racconto della fuga di Coriolano, sotto mentite spoglie, ad Anzio, presso l'acerrimo nemico Tullo Aufidio, già sconfitto nella battaglia di Corioli, che aveva opposto i Romani ai Volsci, e ora potenziale alleato per consentire a Coriolano di prendere la sua vendetta nei confronti dei Romani, che lo avevano espulso come traditore: «Marzio (Coriolano) sapeva di essere odiato da questi (*scil.* Tullo Aufidio) come nessun altro dei Romani, perché spesso si erano minacciati e sfidati in battaglia [...]. Ma conoscendo Marzio la grandezza d'animo di Tullo e il suo desiderio di vendicarsi dei Romani, più di tutti gli altri fra i Volsci, per le sofferenze subite, rese testimonianza a quel detto: θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν. ὃ γὰρ ἂν θέλη, ψυχῆς ὀνεῖται. Presi dunque abito ed equipaggiamento, con cui credeva di non essere riconosciuto, come Ulisse, "penetrò nella città dei nemici" (cfr. *Odissea* IV 246)». Lo stesso Plutarco evoca queste parole, con lievi variazioni



θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν. δ <τι> γὰρ ἂν θείλη, ψυχῆς ὠνεῖται.<sup>1</sup>

[È arduo combattere contro la passione che ribolle nel cuore, perché ciò che pretende lo compra a prezzo della vita].

Il problema principale che si pone, preliminarmente, per la comprensione di questo frammento riguarda l'esatto significato dei termini θυμός e ψυχή, posti fra loro in relazione, che coprono, nella lingua greca arcaica, un'area semantica piuttosto vasta. Il termine θυμός può indicare infatti l' 'anima' come sede dell'intelletto e del raziocinio oppure delle passioni (il cuore), ma anche, e direttamente, una delle specifiche passioni che in essa sorgono, dall'ira<sup>2</sup> e fino al coraggio; mentre il termine ψυχή può alludere tanto all'anima, in senso tecnico o filosofico, quanto, più genericamente, alla vita o alla forza vitale, di cui l'anima è il principio. La resa di quest'ultimo termine risulta perciò meno complessa, perché 'comprare a prezzo della vita', se l'anima è appunto *principio vitale*, equivale a 'comprare a prezzo dell'anima' (o viceversa). Non giungerei però a dedurre dall'impiego del termine ψυχή un'interpretazione eminentemente psicologica delle parole di Eraclito, cioè tale da presupporre un riferimento ai meccanismi di alterazione fisiologica che caratterizzano la natura e la condizione dell'anima, altrove evocati nei

o in forma contratta, in *De cohibenda ira* 457d e in *Amatorius* 755d; pure GIAMBlico, *Protrepticus* 21.8, le cita, a sua volta modificandole leggermente. Una diversa e più sintetica versione del presente frammento si deve invece a due citazioni aristoteliche, la prima in *Etica Eudemia* II 7, 1223b23, nell'ambito di un'analisi dei modi in cui si possono controllare e moderare i desideri: «Lo stesso discorso vale anche per l'ira, giacché sembra che vi siano intemperanza e moderazione anche dell'ira, come del desiderio, ed è penoso opporsi all'ira e la si può trattenerne solo con la forza, sicché, se ciò che si compie con la forza è contro voglia, allora ciò che asseconda l'ira sarà del tutto volontario. Anche Eraclito sembra intendere, prestando attenzione alla violenza dell'ira, che ostacolarla è penoso. Dice infatti: χαλεπόν θυμῷ μάχεσθαι. ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται»; la seconda citazione si trova in *Politica* V 11, 1315a30, in seguito a una rassegna dei rischi che corre il tiranno di subire attentati alla propria vita: «Perciò deve guardarsi (*scil.*, il tiranno) in particolare da chi giudica di aver subito un torto, personalmente o in qualcuno che gli sia caro, perché in tal caso non si tira indietro chi aggredisce in preda all'ira, come anche Eraclito ha detto, affermando che χαλεπόν ... θυμῷ μάχεσθαι. ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται». Per un esame più approfondito dei diversi contesti delle citazioni del frammento, si veda FRONTEROTTA, pp. 309-310.

<sup>1</sup> Il pronome indefinito <τι> è assente da PLUTARCO, *Coriolano* 22.3 (e non è dunque accolto, per esempio, da DK, KAHN, p. 76, DIANO, SERRA, p. 42, e ROBINSON, p. 52), ma è stato congetturato qui, sulla base delle altre citazioni plutarchee e giamblichee in cui è presente, da MARCOVICH, p. 267, n. 2, seguito da MOURAVIEV I, p. 219; al di là del fatto che si trova in tre citazioni su quattro, il τι non apporta sensibili modifiche al significato della proposizione relativa. La lezione θείλη (o θελήσῃ) si trova nelle tre citazioni plutarchee, mentre Giamblico ha l'equivalente (per significato) χρῆζῃ; l'intera relativa δ <τι> γὰρ ἂν θείλη è omessa da Aristotele. Cfr. ancora, per maggiori dettagli, FRONTEROTTA, pp. 309-311.

<sup>2</sup> Ciò è quanto certamente s'intende soprattutto nelle citazioni aristoteliche citate *supra*, nota 2, pp. 412-413.

materiali superstiti, quando essa sia posseduta e resa cieca dalle passioni.<sup>1</sup> Beninteso, imporsi o cedere allo θυμός chiama in causa certamente l'intervento di una sfera intellettuale e razionale che lo domini o ne sia dominata ed è altrettanto evidente, quasi un luogo comune e proverbiale,<sup>2</sup> che un simile conflitto è tanto difficile quanto pericoloso (χαλεπόν) per la sua asprezza, perché produce uno sconvolgimento nell'anima e suscita di conseguenza un rischio per la vita di cui l'anima è il principio, il che spiega, simmetricamente, in che senso lo θυμός «ciò che pretende lo compra a prezzo della vita», se il suo impulso smodato di dominio mira a sottomettere le funzioni psichiche superiori e di controllo, sovvertendo così l'equilibrio dell'anima; e non è improbabile, nell'economia della psicologia eraclitea, che ciò supponga un'alterazione dello stato fisiologico dell'anima tale da produrre un declino della sua efficienza e pienezza intellettuale con il corrispondente incremento di grado del suo disordine emotivo e della sua inefficacia, ma non credo che questa tesi sia immediatamente in gioco nel presente frammento né che ne costituisca il tema.<sup>3</sup> Per quanto riguarda invece il termine θυμός, nonostante l'inequivoca testimonianza dei citatori, mi pare più plausibile intenderlo in riferimento all'insieme delle passioni che sorgono violente nell'anima e, contemporaneamente, alla sede in cui sorgono (il cuore), piuttosto che alla più ristretta indicazione di una soltanto di esse, l'ira, perché, fra l'altro, allo θυμός è attribuita una pretesa che scaturisce da un atto di volontà (θέλησι) *tout court*, cioè da un insieme di volizioni e desideri plurali e complessi che appaiono più consoni a un ambito passionale altrettanto plurale e complesso.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Secondo questa interpretazione, l'anima in preda allo θυμός vedrebbe affievolite le sue funzioni superiori e di controllo e transiterebbe così da uno stato 'secco' e 'asciutto', quello della piena efficienza intellettuale e operativa dell'anima migliore, descritta nel fr. 118 DK (68 MARCOVICH), a uno stato 'umido' e 'acquoso', quello dell'indebolimento, più o meno reversibile, delle funzioni razionali e coscienti, delineato nel fr. 117 DK (69 MARCOVICH), che costituisce un'anticipazione o un avvicinamento alla condizione della morte (che, per l'anima, consiste nel 'divenire acqua', come spiegato nel fr. 36 DK [66 MARCOVICH]), sicché sarebbe in tal senso, ossia in quanto implica un'umidificazione dell'anima, che il sopravvento dello θυμός comporta il rischio di perdere la vita: così intendono, benché con accenti diversi, MARCOVICH, p. 270, KAHN, p. 243, e CONCHE, pp. 352-353.

<sup>2</sup> Cfr. MARCOVICH, p. 269.

<sup>3</sup> Così pure DIANO, SERRA, p. 180.

<sup>4</sup> Su questa stessa linea interpretativa si collocano BOLLACK, WISMANN, pp. 253-254, MARCOVICH, pp. 269-271, ROBINSON, pp. 134-135, PRADEAU, pp. 171 e 292-293, e MOURAVIEV I, p. 219, e III, p. 104, n. 2 e 4, che fa notare inoltre che il termine θυμός nel senso di 'ira' non pare attestato prima di Sofocle (ma si vedano, *contra*, KAHN, pp. 77 e 241-242, che tuttavia, pur argomentando in favore della resa di θυμός come 'anger', fornisce curiosamente, come sua traduzione, 'passion', e CONCHE, p. 351). A questo proposito, KAHN, p. 242, ha proposto un'osservazione interessante, ma a mio avviso non convincente: θυμός deve indicare necessariamente l'ira, e non genericamente la 'passione', perché, mentre l'ira conduce sempre agli esiti fatali e perciò riprovevoli (come per esempio l'ira di Achille, che determina di fatto la morte di Patroclo) che Eraclito denuncerebbe qui, la passione può anche indurre ad azioni nobili e am-

Un'ulteriore difficoltà da esaminare, anch'essa cruciale per la traduzione come per l'interpretazione di questo frammento, riguarda la sua sintassi. È stato evidenziato infatti che vi sono tre distinte opzioni sintattiche e di comprensione delle parole di Eraclito, a seconda del soggetto, che rimane ambiguo, cui si attribuiscono rispettivamente lo  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  e la  $\psi\upsilon\chi\eta$  e del valore del dativo  $\theta\upsilon\mu\tilde{\omega}$ :<sup>1</sup>

(1) «è arduo combattere *contro la passione* <altrui>, perché ciò che pretende lo compra a prezzo della <propria> vita», vale a dire che è pericoloso battersi contro chi è in preda alla passione, perché costui è pronto a sacrificare la propria vita;

(2) «è arduo combattere *in preda alla* <propria> *passione*, perché ciò che pretende lo compra a prezzo della <propria> vita», vale a dire che chi è in preda alla passione si trova più esposto, in battaglia come in qualunque altra impresa, al rischio della vita, perché evidentemente meno lucido e più temerario;

(3) «è arduo combattere *contro la* <propria> *passione*, perché ciò che pretende lo compra a prezzo della <propria> vita», vale a dire che è difficile battersi contro la propria passione, perché questa suscita turbamenti e sconvolgimenti potenzialmente mortali nell'anima.

Ora, al di là dell'effettiva legittimità da un punto di vista grammaticale e sintattico, l'opzione (2) mi pare attribuire alle parole di Eraclito un significato francamente innaturale; l'opzione (1), teoricamente possibile,<sup>2</sup> fa emergere un significato descrittivo a mio avviso plausibile, ma non del tutto soddisfacente: se «è arduo combattere *contro la passione* <altrui>, perché ciò che pretende lo compra a prezzo della <propria> vita», se ne dovrebbe forse ricavare, prescrittivamente, che è meglio non ingaggiare battaglia con avversari in preda alla passione, a meno che non si voglia attribuire semplicemente a Eraclito una sorta di fenomenologia della massa, che si limita a censurare il carattere smodato e incontrollabile dei molti, che sono guidati soltanto dalle passioni irrazionali e ai quali risulta difficile opporsi; mentre l'opzione (3) è quella, descrittiva e insieme prescrittiva, più ovvia e sensata,

mirevoli (come per esempio la passione che spinge Achille a vendicare la morte di Patroclo) che certo Eraclito non condannerebbe. Si può tuttavia rilevare che Eraclito sembra giudicare nel presente frammento la violenza e la pericolosità dello  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ , e la difficoltà di dominarlo o gestirlo, indipendentemente dalla valutazione delle azioni e dei comportamenti che esso suscita, e ciò non impedisce pertanto che vi siano 'passioni' che, se ispirate e orientate da ideali e principi (per esempio quelli di Achille che, nel vendicare Patroclo, aderisce pienamente a un paradigma etico diffuso e condiviso dagli eroi omerici) e così sottoposte al controllo di una sfera etica e psichica superiore, possono sostenere le imprese più alte e degne.

<sup>1</sup> Cfr. J. MANSFELD, *Heraclitus fr. B 85 DK*, «Mnemosyne», XLV, 1992, pp. 9-18.

<sup>2</sup> Questa è infatti la lettura senza dubbio presupposta dalla citazione aristotelica di *Politica* v 11, 1315a30, cfr. *supra*, nota 2, pp. 412-413.

che appare infatti recepita nella gran parte delle citazioni del frammento.<sup>1</sup> In tal caso, bisogna intendere il frammento come una lucida e netta denuncia della difficoltà di *combattere* le passioni perché, per un verso, esse esprimono un'inclinazione immediata e inestinguibile, e dunque in qualche misura volontaria e naturale dell'individuo<sup>2</sup> e, per altro verso, si rivelano tanto potenti da metterne a rischio la vita stessa, sconvolgendone gli equilibri psichici e fisiologici; ma, allo stesso tempo ed esattamente per le stesse ragioni, Eraclito sottolinea contestualmente l'assoluta necessità di *resistere* alle passioni, appunto in quanto, tanto immediate, inestinguibili e potenti da mettere a rischio la vita dell'individuo, solo opponendovisi e contrastandole diviene possibile porre la propria vita al riparo dai loro effetti, per giungere presumibilmente, se l'esortazione eraclitea fissa qui come modello normativo quello di un contenimento delle passioni (θυμῶν μάχεσθαι), e non di una loro, probabilmente impossibile, estinzione, a una condizione di moderazione che, attraverso l'esercizio di un calcolo delle passioni stesse che ne depotenzi l'effetto distruttivo, permette di convogliarle verso obiettivi più degni ed elevati.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> MOURAVIEV III, pp. 104-105, complica ulteriormente il quadro moltiplicando le opzioni di lettura: «è arduo combattere (1a) *contro* / (1b) *in favore di* o *in difesa di* / (1c) *in una condizione di* passione, (2a) *propria* / (2b) *altrui*, perché ciò che pretende – ma (3) cosa pretende? – lo compra a prezzo (4a) della *vita* / (4b) dell'*anima*, (5a) *propria* / (5b) *altrui*». Le complicazioni così sollevate sono eccessive: per quanto riguarda la (1), la (1a) è evidentemente la più plausibile, perché il dativo d'interesse (1b) introdurrebbe una valorizzazione della passione che è sicuramente fuori luogo e il dativo locativo (1c) condurrebbe a un'interpretazione, come già detto, innaturale; per quanto riguarda la (2), se il presente frammento contiene una *prescrizione* relativa agli stati passionali, questa deve essere rivolta a chi, recependola, può modificare tali stati passionali, il che è possibile solo se si tratta degli stati passionali *suoi* (2a) e non *di altri* (2b); per quanto riguarda la (3), non credo sussistano dubbi sul fatto che «ciò che la passione pretende» consiste evidentemente nel suo soddisfacimento, cioè nella sua realizzazione, cui è difficile opporsi se questo conflitto può costare (4a-b) la vita o l'anima, nel senso del principio vitale, appunto perché la passione, con la sua violenza pervasiva, sconvolge l'individuo a partire (5a) dal suo principio vitale. Che lo stile eracliteo sia volutamente ellittico, e susciti perciò una serie di ambiguità, è fuori discussione; ma lo è altrettanto, credo, il fatto che la lettura proposta sopra sia la più plausibile e naturale né, del resto, alcun editore, traduttore o commentatore contemporaneo ne difende, almeno a mia conoscenza, una diversa.

<sup>2</sup> Come si evince dalla citazione aristotelica di *Etica Eudemia* II 7, 1223b23, ricordata *supra*, nota 2, pp. 412-413, nella quale il detto di Eraclito si trova evocato a testimoniare il fatto che, se è difficile resistere alle passioni (nella resa di Aristotele, all'ira), e se quindi ciò implica che lo si possa fare solo con la forza e contro voglia, ne segue necessariamente che cedervi o assecondarle deve risultare 'piacevole' e 'volontario'.

<sup>3</sup> In questa direzione va senza dubbio la citazione plutarca di *Coriolano* 22.3, riportata *supra*, nota 2, pp. 412-413, che richiama il comportamento di Tullo Aufidio, che, pur posseduto da violenta animosità verso l'acerrimo nemico Marzio Coriolano, mette da parte il proprio desiderio di vendetta personale, così trattenendo gli impulsi emotivi più immediati, per raggiungere l'obiettivo, che considera di maggiore importanza, della vendetta nei confronti dei Romani. È inoltre notevole che Plutarco narri tale vicenda nella forma di una 'previsione' – di

Se questa interpretazione è plausibile, mi sembra del tutto verosimile supporre inoltre qui l'implicito corollario di una netta e veemente disapprovazione, da parte di Eraclito, delle inclinazioni naturali più immediate e basiche da attribuire allora alla massa dei più che, trascinati alla deriva dalle passioni violente e privi della guida della deliberazione che ispira invece le scelte razionali, finiscono per alimentare la sfera irrazionale delle tendenze animali, che, senza freno né regola, giungono a impadronirsi dell'intera esistenza mettendo a repentaglio la stessa vita di chi vi si abbandona; e ciò in opposizione al precetto etico contrario, a più riprese stabilito da Eraclito, ispirato alla scelta degli ἄριστοι, dei 'migliori', che può anch'esso condurre al sacrificio della vita, ma non in nome delle passioni, bensì della «gloria eterna», delle «sorti più illustri» o dell'onore tributato da «dei e uomini»,<sup>1</sup> che, anzi, agli impulsi e alle voglie più immediate e basilari inferiori della massa si contrappongono decisamente: donde, di nuovo e circolarmente, la prescrizione di estensione universale che impone di dedicare la vita, ed eventualmente di rischiare di perderla, non per assecondare le passioni, ma per difendere la 'legge', che coincide con il paradigma normativo e valoriale degli ἄριστοι.<sup>2</sup>

In una prospettiva analoga si inserisce del resto, a mio avviso, anche il fr. 110 DK (71 MARCOVICH), che fornisce ulteriori elementi convergenti verso lo stesso esito: «non è l'ideale, per gli uomini, che vada tutto come vogliono» (ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον). Si tratta ancora una volta di un frammento piuttosto controverso, sul quale è indispensabile formulare alcune osservazioni. L'uso del comparativo di maggioranza ἄμεινον (da ἀγαθός), senza che sia espresso il secondo termine di paragone, suggerisce ovviamente come sottintesa l'idea seguente: «per gli uomini *non è meglio* che vada tutto come vogliono (*scil.*, è *meglio* che *non* vada tutto come vogliono)» o, più chiaramente ancora, «per gli uomini è *meglio* che *non* vada tutto come vogliono *piuttosto che* tutto vada come vogliono». Poiché il termine ἄνθρωποι equivale, qui come in altri casi nei materiali eraclitei superstiti, a πολλοί, credo che queste parole si collochino nuovamente nel contesto di quella riflessione sull'etica della massa che introduce una serie

cui le parole di Eraclito forniscono una spiegazione e una giustificazione – da parte di Coriolano che, conoscendo a un tempo l'odio personale del suo nemico, ma anche la sua grandezza d'animo, *fa appunto affidamento* sulla sua capacità di contenere le passioni, moderandone la spinta più spontanea in nome di uno scopo superiore.

<sup>1</sup> Si vedano, rispettivamente, i fr. 29, 25, 24 DK (95, 97, 96 MARCOVICH); cfr. inoltre S. M. DARCUS, *What Death Brings in Heraclitus*, «Gymnasium», LXXXV, 1978, pp. 501-510, e H. GRANGER, *Death's Other Kingdom: Heraclitus on the Life of the Foolish and the Wise*, «Classical Philology», xcv, 2000, pp. 260-281.

<sup>2</sup> Cfr. particolarmente i fr. 44 e 33 DK (103 e 104 MARCOVICH); e FRONTEROTTA, pp. xcv-c e 277-282.

di valutazioni e prescrizioni relative alle inclinazioni e ai comportamenti dei più, in opposizione ai pochi, agli ἄριστοι. Eraclito mostra inequivocabilmente di conoscere voglie e desideri della massa, e di disprezzarli come bestiali o semplicemente animali, perché dettati, per così dire, dalla biologia e non dagli ideali e dai principi normativi che ispirano invece i 'migliori';<sup>1</sup> ne discende adesso, e di conseguenza, un giudizio quasi tautologico nella sua lapidaria evidenza: se tali sono le cose che «gli uomini [...] vogliono», non è certo auspicabile che essi raggiungano lo scopo, giacché è anzi preferibile che i loro bassi istinti e le loro confuse e disparate tendenze rimangano insoddisfatti.<sup>2</sup>

Ma quanto è soprattutto opportuno sottolineare è l'acquisizione di un duplice livello sul quale si esercita l'atto volontario, così dando luogo, per così dire, a due distinte nozioni di 'volontà' che si differenziano in primo luogo per i loro obiettivi: da una parte, per la gran parte degli uomini, il semplice perseguimento degli istinti biologici e delle pulsioni naturali immediate, che coincidono con le passioni più primitive e smodate; dall'altra, per gli ἄριστοι, l'aspirazione ai traguardi più nobili e più consoni alla condizione umana rettammente intesa.<sup>3</sup> Si prefigura in tal modo un conflitto, a un tempo psichico ed etico, che Eraclito raffigura plasticamente con il profilo propriamente antropologico del contrasto fra due gruppi sociali o, piuttosto, fra due agenti morali collettivi, la massa dei πολλοί e i pochi ἄριστοι, ma che si radica evidentemente nell'ambito individuale della ψυχή e comporta il ricorso a modalità operative diverse, ponendosi fra una forma di volontà che si limita a realizzare la diretta esecuzione dei desideri e delle inclinazioni immediate e irriflesse e opera perciò semplicemente assecondando l'inevitabile (in quanto strutturale e costitutiva) disposizione naturale di base dell'individuo – che, come già sappiamo, va combattuta e contenuta (θυμῶ μάχεσθαι), perché non è 'ideale' (ἄμεινον) che prevalga – e una forma di volontà che è invece mossa e attratta verso fini più degni ed elevati e non può dunque operare se non convogliando i propri impulsi appunto verso quei fini che, in virtù della conoscenza di sé e della propria collocazione nel

<sup>1</sup> Cfr. ancora il fr. 29 DK (95 MARCOVICH).

<sup>2</sup> Si veda, in questa direzione, CONCHE, p. 185; *contra* BOLLACK, WISMANN, p. 308, secondo i quali si dovrebbe sottintendere una premessa del genere: 'non è bene che, per gli uomini, le cose non vadano come vogliono', donde la precisazione di Eraclito: 'ma che le cose vadano come essi vogliono, non è meglio', giungendo così all'effetto paradossale di una neutralizzazione delle morali comuni. DIANO, SERRA, p. 179 (che rinviano in proposito a un'iscrizione fatta incidere nel tempio di Apollo a Delio e ricordata da ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I 8, 1099a25; *Etica Eudemia* I 1, 1214a5-6: «la cosa più piacevole di tutte consiste nell'ottenere ciò che si desidera»), rilevano come non sia da escludere l'intenzione, da parte di Eraclito, di capovolgere con tono paradossale una qualche forma proverbiale che esprima invece l'auspicio più usuale che i propri desideri siano realizzati.

<sup>3</sup> Cfr. anche PRADEAU, pp. 294-295.

tutto che schiude la consapevolezza dei destini che spettano a ciascuno in ragione della sua autentica natura, sono giudicati tali da meritare che al loro raggiungimento si commisuri ogni sforzo e tensione emotiva. Ed è precisamente in questo laborioso esercizio, contemporaneamente psicologico ed etico, di valutazione e di calcolo, rispettivamente dei fini adeguati per l'individuo, in relazione alla sua natura e alla sua posizione nel tutto, e dei fattori passionali e motivazionali degli atti volontari che il loro perseguimento richiede, che Eraclito prescrive di impegnarsi costantemente sul piano epistemico (della conoscenza di sé e del tutto) e sul piano pratico (del 'calcolo' delle passioni e della volontà).

#### CONCLUSIONE

Si è rivelata a questo punto piuttosto chiaramente fondata e giustificata la prossimità contestuale e concettuale fra i fr. 43 e 85 DK (102 e 70 MARCOVICH), suggerita all'inizio di questo contributo, con le nozioni e le espressioni che vi compaiono. L'*eccesso* o la *dismisura* cui rinvia il termine ὕβρις si lascia infatti facilmente accostare allo θυμός, la passione tanto smodata da costare la vita a chi ne sia preda, come pure, simmetricamente, la necessità di 'estinguere la dismisura' (ὕβριν σβεννύναι) appare strettamente connessa con l'esigenza di 'combattere contro la passione che ribolle nel cuore' (θυμῷ μάχεσθαι), se non effettivamente coincidente con essa; infine, estinguere la dismisura significa, come abbiamo visto, sostituirla una condizione di *assennatezza* che consiste nella consapevolezza dei propri limiti ed è pertanto suscettibile di moderare, o appunto 'misurare', la dismisura, allo stesso modo in cui 'combattere contro la passione che ribolle nel cuore' vuol dire opporle una resistenza che ne implica il contenimento e ne opera un 'calcolo', per produrre quell'equilibrio emotivo 'misurato' che sollecita la volontà alle imprese più nobili e degne dell'indole umana. Si transita così, con linearità e coerenza, dall'opposizione di *dismisura* e *assennatezza*, che, nel fr. 43 DK (102 MARCOVICH), definisce il quadro etico della condotta umana, stabilendo un criterio di valutazione che risulta però di per sé insufficiente a determinarlo concretamente, all'opposizione di 'passione' e 'resistenza alla passione', che, nel fr. 85 DK (70 MARCOVICH), suppone l'intervento di una forma di volontà che, attraverso l'opportuna conversione delle passioni inferiori in impulsi motivazionali diretti a scopi più alti, fornisce invece un criterio di azione concretamente ed efficacemente applicabile nella condotta umana.

Siamo ricondotti allora alla questione, sollevata alla conclusione del § 1, dei tratti della prospettiva etica che si può attribuire a Eraclito. Per 'estinguere la dismisura' o per 'combattere contro la passione che ribolle nel cuore', misurando la prima, e trasformandola allora in una condizione di *assennatezza*, o calcolando la seconda, e facendola dunque confluire in uno stato

emotivo equilibrato, si rivela requisito indispensabile la conoscenza di sé, che permette di acquisire le esatte coordinate della propria posizione e del proprio orizzonte nel tutto; ma tale requisito non è da sé solo sufficiente, né consente di conseguenza di risolvere la prospettiva eraclitea in un'etica sostanzialmente intellettualistica, perché bisogna disporre aggiuntivamente dell'attitudine pratica a effettuare tale 'misura' e tale 'calcolo', che chiama in causa l'esercizio della volontà, non certo come argine alla sfera emotiva in nome di un esito eventualmente ascetico, quanto come una 'intelligenza' pratica capace di fare uso delle passioni, veicolandone l'impulso potente, convenientemente mitigato e appropriatamente orientato, verso gli obiettivi più consoni alla natura umana.