

Enrico R. A. Giannetto

Eraclito, un filosofo antispecista

1. Origine del sapere filosofico e antispecismo

Tutta la filosofia è metafisica intrisa di violenza implicita, antropocentrica e specista, operando, inevitabilmente come vorrebbe Derrida¹, una fagocitazione semiotica degli altri animali oggettivati nei segni dei nostri linguaggi e delle nostre scritture? Questa tesi, che pure ci obbliga ad una profonda revisione dell'idea di una possibile "filosofia antispecista", è erronea. Bisogna comprendere, infatti, che la nascita della filosofia occidentale in Grecia, pur correlata a degli sviluppi legati alla rivoluzione neolitica² – delle civiltà della *polis* e della scrittura –, costituì una reazione radicale, parallelamente ad altre riforme in altri contesti etnici, alla forma della religione neolitica come culto sacrificale di animali e mito fondativo di forme di vita umane basate sul dominio tecnico della Natura e degli altri viventi con l'agricoltura e l'allevamento di altri animali, detenuti, schiavizzati, sfruttati e poi uccisi per essere usati come alimento.

La maggior parte dei pensatori presocratici articolò una critica radicale della religione sacrificale dominante e adottò una dieta vegetariana-vegana per restaurare un'unione perduta fra uomo e Natura che si rifletteva nel tentativo di elaborare una nuova "sapienza" che riconoscesse il senso unitario della Natura quale *physis*. Il caso di Eraclito è esemplare e fondamentale.

2. La *physis* di Eraclito

Di Eraclito "l'oscuro", esprimendosi per "oracoli" o per "enigmi", sono state date tante interpretazioni, molte delle quali fuorvianti: spesso si è rimasti prigionieri dell'antitesi naturalismo/antinaturalismo. Chiaramente, bisogna partire da una più accurata indagine filologica che ristabilisca i testi³, ma si deve soprattutto evitare l'anacronismo, errore storiografico molto comune di

1 Enrico R. A. Giannetto, «Heidegger e il carnologofalocentrismo», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la "questione animale" e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 85-104.

2 *Id.*, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, Sestante for Bergamo University Press, Bergamo 2005, pp. 37-41.

3 Per gli aspetti filologici, ma non solo, il mio riferimento principale è: Guido Calogero, *Storia della logica antica*, Laterza, Roma-Bari 1967, pp. 63-107.

interpretare gli antichi pensatori proiettando su essi le categorie dei moderni.

Nell'*Introduzione alla metafisica*, come anche in altri testi, Martin Heidegger ha spiegato come sia necessario ripensare e ritradurre i Greci restituendoli al loro "essere-nel-mondo", e in particolare come non sia possibile intendere l'originaria *physiologia* in termini della moderna filosofia o scienza della Natura, oppure della fisica moderna⁴. Nella scienza moderna la *physis* è perlopiù ridotta a una Natura materiale, inerte e passiva, concetto/oggetto di un *logos* umano, ordinario o matematico. Diversa è la percezione arcaica della *physis*, contro ogni anacronistica interpretazione materialistica: originariamente divinità e principio attivo, potenza vitale-generatrice di tutti gli enti, la *physis* abbraccia ogni cosa al di qua dei moderni dualismi uomo/Natura, spirito/Natura, al di qua della reificazione della Natura in qualcosa di morto, senza vita e senza anima. Non si tratta semplicemente e soltanto di interpretare la "fisica originaria" come un sapere in cui siano compresi gli ambiti oggi trattati dalla fisica moderna e dalla biologia, dalla psicologia e dalla sociologia, dall'antropologia e dalla storia, in quanto tale sapere è considerato comunque come un prodotto del soggetto umano, un *logos* umano. Piuttosto, l'originaria *physiologia* è un *logos* della *physis* nel senso di un genitivo soggettivo, è la manifestazione di un sapere non-soggettivistico, non-umano, considerato come la stessa rivelazione divina del *logos* della *physis* che parla nell'uomo⁵.

3. Il *logos* della *physis*

Proprio questo *logos* della *physis* annuncia Eraclito (DK B 1, 2, 41, 50, 72, 113, 124)⁶, un *logos* che è tutt'uno con la *physis*⁷. Non si tratta quindi ancora, per i pensatori antichi – cosiddetti "presocratici" invero con un anacronismo fuorviante –, di un *logos* filosofico soggettivistico umano già distinto e separato dal *logos* divino del *mythos*⁸.

Non basta però riconoscere quest'aspetto mitico-religioso del *logos*

4 Martin Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1979, p. 26; *Id.*, *Eraclito*, trad. it. di F. Camera, Mursia, Milano 1993; E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma 2010, pp. 126-129.

5 Cfr. E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., in particolare pp. 79-92.

6 G. Calogero, *Storia della logica antica*, cit., pp. 63-79; M. Heidegger e E. Fink, *Dialogo intorno a Eraclito*, trad. it. di M. Nobile, Coliseum, Milano 1992; M. Heidegger, «Aletheia (Eraclito, frammento 16)», in *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 176-192; *Id.*, «Logos (Eraclito, frammento 50)», in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 141-157. La sigla DK si riferisce a Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch, Berlin 1903, 1922 aggiornata e curata da Walther Kranz, 1954, 1966. Esiste una traduzione italiana integrale, con testo originale a fronte delle testimonianze e dei frammenti: Giovanni Reale (a cura di), *I Presocratici*, Bompiani, Milano 2006.

7 M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 135-143; Heidegger distingue correttamente fra il *Logos* annunciato nel prologo del Vangelo di Giovanni ed il *Logos* divino di Eraclito legato alla *physis*, ma una maggiore affinità si può riscontrare allorché appunto si metta in evidenza la connotazione cosmica del *Logos* cristiano, già in Paolo essendo il Cristo considerato Pleroma cosmico divino. Per questo, si veda E. R. A. Giannetto, *Il Vangelo di Giuda – traduzione dal copto e commento*, Medusa, Milano 2006, pp. 22 e 27-30.

8 E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., in particolare cap. III, pp. 53-75.

filosofico originario per rompere la chiusura disciplinare moderna della filosofia occidentale; è necessario piuttosto comprendere l'origine, la natura e le articolazioni del mito che s'innestano nella filosofia. Gli dèi che parlano nel mito sono soprattutto corpi celesti, astri, pianeti, costellazioni: il mito è soprattutto astrale; il *logos* del mito è *logos* degli astri-dèi, è proto-astronomico, astro-logia. Il *logos* è celeste, il pensiero e la parola, i segni propri di un linguaggio di luce sono originariamente celesti: le idee sono etimologicamente le stelle, pensare è con-siderare, con-templare⁹.

Ne consegue non solo la dipendenza fondamentale della filosofia dal mito, ma anche del sapere occidentale dalle civiltà mediorientali e africane originarie (babilonese e sumero-accadica prima di tutte, e poi iranica ed egizia) da cui si svilupparono non solo la cultura occidentale ma anche quella ebraico-cristiana e quella indiana, cinese e dell'estremo oriente¹⁰. Fu Robert Eisler, forse il più grande erudito di tutti i tempi, nel 1910¹¹, a sancire definitivamente questa dipendenza e a istituire una correlazione fra il pensiero "pre-socratico", il pensiero di Ferecide, quello mitico-religioso orfico e, prima, iranico zoroastriano. All'origine del tutto vi è la divinità del Tempo Infinito, che è l'Anima-del-Mondo ma che pure ha aspetti corporei e del quale sono espressione l'Acqua, l'Aria-Vento e il Fuoco: questo Tempo Infinito, da identificarsi con lo spazio illimitato del cerchio della Via Lattea, Fiume Celeste di Fuoco e di Luce, cinge come un tutto l'universo, lo tesse in un moto senza fine, lo fa ruotare eternamente nel vorticoso e continuo alternarsi e contrapporsi di Luce e tenebre, di Calore e freddo, di vita e di morte, di bene e di male.

La cosmologia di Eraclito e dei primi filosofi greci è legata a questa cosmologia mistico-religiosa orientale per cui la volta celeste è un manto stellato divino, una tenda-tempio che ricopre la cavità della terra in cui viviamo: una cosmologia che è ancora lontana dalla successiva cosmologia greca, dall'astronomia matematica delle sfere, sviluppata a partire da Eudosso a Tolomeo e che portò pure al sistema eliocentrico di Aristarco¹².

La Via Lattea, il Fiume Celeste di Fuoco e di Luce che tiene e lega insieme l'universo è anche il *Logos* nel senso originario di *leghein*: il legare insieme, il com-prendere¹³. Questo *Logos* non è dualisticamente puro spirito contrapposto alla materia, trascendente la sfera fisica, ma spirito "materiale", Grande Madre Celeste, materia sessuale, seminale, generatrice di tutte le cose. Richard

Broxton Onians ha evidenziato come l'idea originaria della rivelazione come ispirazione del *logos* divino implica che il *logos* sia concepito come spirito-soffio-respiro cosmico che ha una sua dimensione "materiale", fisica, e che penetra ogni cosa: in Eraclito (DK A 16, 20), probabilmente una sorta di fuoco-luce-calore legato a un vento infuocato, un vento di fuoco che permea l'universo, che l'uomo può accogliere in sé o rigettare chiudendosi fisicamente¹⁴.

L'aspetto religioso, zoroastriano anti-sacrificale¹⁵, e sapienziale dei frammenti di Eraclito (DK B 5, 69 dove è il riferimento a "sacrifici purificati" non materiali) non è quindi separabile dall'aspetto fisico-cosmologico, allorché si manifesti il carattere non-soggettivistico di questi differenti aspetti del suo pensiero.

Sarebbe erroneo cercare di ricostruire razionalmente la filosofia di Eraclito attraverso la ricostruzione di una presunta successione dei suoi frammenti: si tratta di una rivelazione che si esprime appunto per oracoli, per enigmi¹⁶, come in un poema, e che parte già da una pre-comprensione propria di uno specifico essere-nel-mondo. Eraclito non risale al *logos*-fuoco cosmico a partire dalle evidenze del mutamento della *physis* o da assiomi più o meno auto-evidenti: Eraclito è immerso con tutto il suo essere in questo *logos*-fuoco cosmico, che è perennemente in moto, che è mutamento perenne, cioè che identicamente permane, che tutto muove e muta e cui dà voce.

La *physis* si presenta cosmicamente come un fiume di fuoco semprevivo (DK B 30), eternamente ruotante che tutto muove, e quindi come *kinesis* o come *metabolé*, ossia come mutamento, di cui il moto, che poi Aristotele chiamò

14 Richard B. Onians, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino. Nuove interpretazioni di materiali greci e romani, di altre testimonianze e di alcune fondamentali concezioni ebraiche e cristiane*, trad. it. di P. Zaninoni, Adelphi, Milano 1998, pp. 56-57, p. 101, nota 5 e rispettivi riferimenti interni.

15 Per la prospettiva antisacrificale e vegetariana di Zarathustra, volta a ripristinare escatologicamente la perfezione dell'età dell'oro originaria e per il suo tradimento nello zoroastrismo successivo, si veda Paul Du Breuil, «La rivoluzione animale», in *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, Gian Luigi Bleggino e Laura Giusti (a cura di), ECI, Genova 1990, pp. 113-136. A partire almeno dall'VIII secolo a. C. ebbe inizio un movimento di riforma religiosa contrario alla religione neolitica, ai suoi culti sacrificali e alle sue pratiche alimentari carnivore, e trasversale a varie etnie. I nomi dei più importanti riformatori ci sono in parte noti: Zarathustra/Zoroastro dell'VIII secolo a. C., per la religione iranica; per la religione ebraica i vari autori del libro di Isaia ("Proto-Isaia", corrispondente ai capitoli 1-39, dell'VIII secolo a. C., e "Deutero-Isaia", corrispondente ai capitoli 40-55, e "Trito-Isaia", corrispondente ai capitoli 56-66, del VI secolo a. C.) e i profeti Osea dell'VIII secolo a. C., Geremia (VII-VI secolo a. C.); Siddharta Gautama Shakyamuni Buddha del VI secolo a. C. all'origine del buddhismo, e Vardhamana Mahavira Jaina del VI secolo a. C. all'origine del jainismo, per la religione indiana; Confucio (Kung-fu-tzu) del VI secolo a. C., Lao-Tzu del VI secolo a. C. all'origine del taoismo, per la religione cinese; Pitagora di Samo (580-504 a.C. circa), fondatore di una corrente filosofico-religiosa vegetariana, e altri pensatori "pre-socratici" come Empedocle e lo stesso Eraclito per la religione greca. Questa, che, secondo vari studiosi, costituì una vera "epoca assiale" nella storia dell'umanità per la sua portata etica, si sarebbe compiuta poi con la "rivoluzione messianica" di Gesù (Yeshu'a) all'origine del Cristianesimo, che avrebbe segnato l'origine del nuovo tempo. Per l'idea di epoca assiale, si veda Karl Jaspers, *Origine e senso della storia*, trad. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1965.

16 Nella comprensione di questi enigmi, potrebbero avere un ruolo le isopsefie, cioè le equivalenze numeriche delle parole che Eraclito potrebbe avere ricevuto dalla tradizione mitica precedente, non limitata alla ghematria ebraica. Al proposito, cfr. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, cit., vol. II, pp. 693-706.

9 *Id.*, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, cit., pp. 19-36; Giorgio de Santillana e Hertha von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, trad. it. di A. Passi, Adelphi, Milano 1983; Giuseppe Sermoni, *L'alfabeto scende dalle stelle. Sull'origine della scrittura*, Mimesis, Milano 2009.

10 Erronea è la supposta dipendenza di Eraclito dal pensiero indiano, come discussa in Martin L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, trad. it. di G. Giorgini, il Mulino, Bologna 1993.

11 Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, vol. II, C. H. Beck, München 1910.

12 R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, cit., vol. II, pp. 443-448, 469-478, 498-499 e 541; *Id.*, «An 'Iranian' Redemption Mystery», in «The Quest», vol. XIV (1923), January n. 2, pp. 257-266.

13 Per questo significato legato a un'etimologia non indoeuropea, ma accadica e semitica, cfr. Giovanni Semerano, «Eraclito», in *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, pp. 110-150, e in particolare pp. 116 e 147. Per l'interpretazione heideggeriana, cfr. E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit.

locale, non è che una forma particolare: come mutamento e come principio attivo generatore di mutamento, come *arché* di sé stesso. Questo è il riferimento del *panta rhei* o *panta chorei* (Simplicio, in *Phys.* 1313, 11; DK A 6) che indicano un moto comune a tutto l'universo e non solo un individuale cambiare di ogni cosa separatamente. Questo è anche il riferimento del paradossale *metaballon, anapauletai* (DK 84a), che indica la peculiarità di questa rotazione cosmica perenne e immutabile e che mantiene l'universo fisso, a riposo, nel suo luogo.

L'istante è quindi una finzione, non esiste, è un tentativo di arrestare il tempo che si rivela impossibile: ogni minima parte del tempo implica un mutamento e una contraddizione logica. Arrestare il tempo significherebbe arrestare questa rotazione cosmica perenne: il tempo è concretamente un fiume celeste di fuoco che scorre continuamente e nessuno può arrestare; non è un concetto su cui si può pensare diversamente. La quiete e l'equilibrio statico non esistono (DK A 6), in quanto tutto l'universo è in continuo movimento. Anche l'opposto del mutamento, la quiete, è una forma in cui si presenta questo mutamento cosmico, perché concretamente può darsi solo all'interno di questa rotazione cosmica perenne, relativamente a questa rotazione. Il mutamento cosmico, il mutamento della rotazione cosmica, quindi, può presentarsi anche come quiete, come il suo opposto, ma è solo il mutamento che, comportando una continua oscillazione nell'essere e nel non essere degli enti (DK B 49a), comprende il suo opposto e può darsi come mutamento di mutamento all'infinito. Pertanto, nella considerazione stessa del mutamento cosmico è compresa la sua relatività: la rotazione è una relazione fra opposti. Tutto questo, però, non è considerato e dedotto in astratto, ma è appunto legato alla rotazione cosmica perenne.

4. La relatività e la *physis*

Non essendoci una vera quiete, una quiete assoluta (DK A 6), ma essendoci solo una quiete relativa, viene così posta in tutta la sua radicalità ed ampiezza la questione della "relatività del moto": l'originaria relatività del moto non implica l'irrealtà del moto, ma, al contrario, l'irrealtà della quiete. La relatività del moto-mutamento/quiete di Eraclito non è una mera relatività prospettica soggettivistica, come quella solitamente considerata nella fisica relativistica del Novecento e legata a trasformazioni passive dei sistemi di riferimento e degli osservatori: non riguarda cioè solo il fatto che da differenti prospettive si vedano moti differenti, o addirittura quiete da una prospettiva "solidale" in cui l'osservatore si muova dello stesso moto del corpo osservato¹⁷. Piuttosto è una "relatività ontologica", "oggettiva"¹⁸: riguarda l'essere o il non essere delle cose, è intrinseca in quanto vi è già nella realtà un'opposizione, una "contraddizione

ontologica" fra l'essere in un posto (quiete) e il non esserlo (moto). Nella scienza moderna è stata sviluppata solo la visione soggettiva della relatività e si è identificata la realtà con l'invarianza matematica, intersoggettiva rispetto a tutti i sistemi di riferimento, e questo ha implicato il togliere qualsiasi realtà al moto¹⁹ che porta a un relativismo insensato, molto lontano dal pensiero dei primi assertori della relatività come Giordano Bruno e Galileo Galilei. La relatività ha senso solo se l'equivalenza fra quiete e moto è fra due "entità" distinte e opposte, altrimenti non vi è alcun contenuto informativo del "principio di relatività". La "realtà" del moto/mutamento può essere preservata considerandola da un punto di vista intrinseco dove anch'esso è e non è, in quanto la sua negazione ne implica la realtà. La "realtà" del moto può cioè essere nascosta, essere visibile solo da una certa prospettiva, a una certa scala: come dice Eraclito, la Natura ama nascondersi (DK B 123). Bisogna comprendere criticamente che gli invarianti ci restituiscono riduttivamente solo una parte della realtà fisica, quella comune a tutte le prospettive, ma invero questa realtà è data pienamente solo da ciò che comprende la totalità dell'insieme delle molteplici e relative prospettive che effettivamente si realizzano: la moderna teoria degli invarianti, acriticamente interpretata, riduce la *physis* alla sua astratta possibilità matematica (non bisogna cercare l'equivalente del "minimo comune multiplo", ma del "massimo comune denominatore" fra più numeri). Dietro un'apparenza di quiete da una certa prospettiva, ci può essere una realtà di moto anche se non assolutamente misurabile.

La quiete è solo un "taglio" indebito di un moto e la possiamo definire solo in opposizione a questo moto di cui è parte; oppure è apparente, superficiale, macroscopica, al di sotto e all'interno della quale vi è un moto microscopico continuo, come nelle acque di un fiume. La "realtà" del moto non è quella di una *res*, di una sostanza permanente e locale, ma è quella del tempo: il tempo è concretamente il fiume celeste di fuoco che ha una sua realtà spaziale che non è statica, ma temporale; vi è spazialità della temporalità e temporalità della spazialità, in quanto il tempo si dispiega nello spazio nel propagarsi del fuoco. *Chronos* è etimologicamente legato a *ouranos*, che deriva dall'accadico *charr-anu* ("via del cielo")²⁰ e indica la Via Lattea, il fiume celeste di fuoco. L'infinità del tempo si rispecchia nell'illimitatezza dello spazio del cerchio e della sfera in cui si dispiega.

La caratterizzazione del mutamento/moto non è solo nell'essere e nel non essere delle cose. L'essere del mutamento/moto non è parziale e locale ma olistico, proprio di una *res successiva* globale le cui parti sono impermanenti²¹: è questa considerazione che, in un radicalizzazione del pensiero eracliteo, in una contrapposizione di queste due visioni, deve aver condotto Parmenide alla conclusione che il tempo non sia altro che l'eternità che si proietta, si dispiega e

17 Giordano Bruno, seguace di Niccolò Cusano che riprese nella sua teologia negativa l'eraclitea *coincidentia oppositorum*, interpretò la quiete come un moto circolare a velocità infinita: G. Bruno (1584), «De l'Infinito, Universo e Mondi», in *Dialoghi Italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*, ristampati con note di Giovanni Gentile, Sansoni, Firenze 1958, 1985, Dialogo I, pp. 391-393.

18 G. Calogero, *Storia della logica antica*, cit., pp. 79-81.

19 E. R. A. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, cit., pp. 299-321.

20 G. Semerano, «Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indoeuropee. Dizionario della lingua greca», in *Le origini della cultura europea I-II*, in 4 tomi, Olschki, Firenze 1984-1994, vol. II *, p. 216.

21 Questa idea sviluppata nel Medioevo può essere stata alla base della prospettiva parmenidea. Cfr. E. R. A. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, cit., pp. 185-186.

si manifesta solo nell'interezza dello spazio come un tutto, ossia nella sfera totale, spazio-temporale, in cui si esplica la rotazione cosmica del fiume celeste di fuoco della Via Lattea. Allorché si consideri, invero, la temporalità non come esterna all'universo, ma come una sua dimensione intrinseca, ossia caratteristica delle sue parti, l'universo come un tutto spazio-temporale risulterà eterno, immoto e immutabile, cioè a riposo e immutabile nel mutare interno delle parti nella sua perenne rotazione cosmica: letteralmente il mutamento "non è", l'essere è della totalità spazio-temporale che è immutabile nella sua ciclica ripetizione²². La "Via della Verità" di Parmenide non è qualcosa di astratto, ma è la stessa Via Lattea che è la via dell'eternità, che conduce alla divina stella polare eterna²³.

La relatività del moto è, quindi, effettivamente della *physis* e ha una base in fenomeni riconosciuti anche dalla fisica attuale. Noi oggi però consideriamo la rotazione cosmica perenne come un effetto di relatività ottica, dovuta alla rotazione della Terra attorno al suo asse, quello che per gli antichi era l'asse del mondo. Già Henri Poincaré, per presentare la più complessa relatività dello spazio e del tempo dovuta alla misura comparativa del tempo a distanza tramite scambio di raggi di luce e basata sulla velocità finita della luce, parlava della più semplice relatività del tempo che noi esperiamo per la rotazione della Terra e per i differenti tempi d'arrivo sulle differenti parti della Terra dei raggi di luce del Sole²⁴. Questa relatività terrestre del tempo, che noi oggi classifichiamo attraverso l'introduzione di differenti fusi orari, comporta che un'unica situazione cosmica Terra-Sole porti ad opposte realtà su differenti parti della Terra o sui differenti emisferi della Terra: giorno e notte sono facce opposte della stessa e unica Terra, e così luce e tenebre, oppure (per l'inclinazione dell'asse terrestre e per il moto di rivoluzione annuale della Terra intorno al Sole, anch'esso proiettato dagli antichi, per un effetto di relatività ottica, sugli altri corpi celesti ad eccezione delle stelle "fisse" lontane, e compreso quindi nella totale rotazione cosmica) estate e inverno, caldo e freddo, e quindi anche vita e morte per esseri viventi che stanno su parti opposte della Terra, e perciò bene e male. Vi è quindi non solo una relatività del tempo e dello spazio, ma anche di luce e tenebre, del tempo meteorologico ossia della temperatura, della vita e della morte, del bene e del male e in generale dell'essere e del non essere di qualcosa o in qualche modo (DK B 9, 49°, 58, 59, 60, 61, 62, 67, 76, 77, 82, 83, 84a, 88, 102).

La *physis* come incessante rotazione cosmica, come conseguente mutamento di ogni cosa sfugge ai discorsi umani: un mutamento è in ogni caso un passaggio dall'essere in un luogo o in un modo al non essere più in quel luogo o in quel modo. Non c'è un essere permanente nel senso di una sostanza che non muta: non c'è possibilità di alcuna ontologia in senso moderno, soggettivistico-umano, di

alcuna (onto-)logica. Il mutamento può essere espresso solo attraverso antifasi, attraverso contraddizioni logiche: l'unità del mutamento non può essere colta da un *logos* umano coerente, ma solo attraverso *anti-logoi* umani; il *logos* della *physis* non è quindi concepibile come un *logos* umano, e solo questo *logos* divino della *physis* può coglierla unitariamente. Già Anassimandro (611-545 a. C. circa) aveva caratterizzato questo complesso, continuo, non-separabile mutamento che è la *physis* come indeterminato, illimitato o in sé infinito temporalmente, *apeiron* o *aoriston*, *apeiron aiònios*. Se il *logos* della *physis* o, come anche dice Eraclito, della *psyché* è senza limiti (DK B 45), i limiti sono propri delle parti del mutamento e ci possono essere misure relative solo fra le parti: anche in questo caso però vi è un riferimento concreto all'abissalità²⁵ del fiume celeste di fuoco e di luce che è l'Anima-del-mondo da cui hanno origine le anime individuali, al cerchio spazialmente illimitato (DK B 103) della Via Lattea (DK B 45, dove il riferimento all'*odòs* è alla Via Lattea) che corrisponde all'infinità del tempo. «Nello stesso fiume non è possibile entrare due volte» (DK B 91) non è una mera esemplificazione del mutamento, ma ha un riferimento concreto, cosmico al fiume celeste della Via Lattea: i fiumi terreni (DK B 12, 49a) sono immagini di questo fiume celeste.

Quale è il principio, l'*arché* del mutamento? Gli ionicci avevano parlato dell'acqua (Talete), dell'aria (Anassimene), dell'indeterminato (Anassimandro): tutti fluidi, non elementi ma fasi della materia, immagini del tempo e del mutamento, non sostanze. Avevano parlato di vortici ordinatori in questi mezzi fluidi, tutte immagini di questa vorticosità rotazione cosmica perenne del fiume celeste. Ma l'aria e l'acqua, che nella nostra esperienza sono principi di moto e che quindi possono essere pensati come principi attivi di moto, anime principi di vita, possono anche in certe circostanze arrestarsi o essere arrestati, imprigionati prendere la forma di un contenitore, e, nel caso dell'aria, assumere il volume di un contenitore. E l'aria e l'acqua erano fluidi che si riscontravano solo sulla Terra. L'indeterminato di Anassimandro, come l'aria senza forma e volume propri, non poteva essere arrestato: cosa poteva essere? Cosa poteva costituire quella rotazione cosmica eterna delle stelle emananti luce? Forse, Eraclito aveva riflettuto proprio così. La luce nella nostra esperienza è legata al fuoco e al suo calore: il fuoco poteva allora trovarsi non solo nella Terra ma anche nel cielo e le stelle essere costituite di fuoco (DK A 10, 11, 12); e della stessa essenza delle stelle, una loro scintilla, sono le anime (DK A 15). Il fuoco è il più fluido dei fluidi, invero un fluido inarrestabile: solo distruggendolo si può arrestare. Il fuoco non è una sostanza, è qualcosa che si propaga da una cosa a un'altra: è movimento, movimento di luce e di calore che si propaga in un continuo rinnovamento di fiamme che danno vita ad altre fiamme; così, probabilmente le anime sono immortali riunendosi al fuoco anima del mondo (DK A 17) o dando vita ad altre fiamme-anime. Non è il sole un giornaliero e continuo rinnovarsi di fiamme (DK B 6)? Anche le altre stelle devono essere un continuo rinnovarsi di fiamme, che

22 R. Eisler, «The "Parmenidean Dogma", letter to Herbert Dingle», in «Philosophy», vol. 25, n. 92 (1950), pp. 94-95.

23 E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., in particolare cap. III, pp. 53-75; *Id.*, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, cit., pp. 19-36.

24 Henri Poincaré, «La mécanique nouvelle», sixth Wolfskehl lecture tenuta a Göttingen (22-28 Aprile, 1909), pubblicata in *Sechs Vorträge über ausgewählte Gegenstände aus der reinen Mathematik und mathematischen Physik*, Teubner, Leipzig 1910. Cfr. anche E. R. A. Giannetto, *Henri Poincaré and the rise of special relativity*, in «Hadronic Journal Supplement», n. 10, 1995, pp. 365-433.

25 Cfr. anche, seppure in un contesto interpretativo molto diverso, Giuseppe Fornari, «Il fuoco segreto della *physis*: Eraclito», in *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti 1820, Genova-Milano 2006, p. 429.

eventualmente si spengono per rinnovarsi, come il mattino dopo il sole, così la notte dopo le altre stelle. Non era la Via Lattea un fiume celeste di fuoco sempre nuovo, di nuove fiamme come nuove acque, in cui navigavano le navicelle delle stelle (DK A 12), da cui partiva e a cui ritornava la navicella del Sole? Le eclissi possono accadere perché le navi possono rovesciarsi nel fiume-mare celeste (DK A 12). Possono anche perdere la loro rotta, come il Sole che, navicella alla deriva, ha deviato dalla Retta Via che era la Via Lattea all'età dell'oro. Il Sole in effetti trasgredisce le misure assegnategli, ma Eraclito sa che la *Dike*, la Giustizia/Rettitudine e le Erinni interverranno e lo riporteranno sulla Retta Via (DK B 94, 120). Egli, infatti, era consapevole di quel fenomeno che, dopo circa 26.000 anni, riporta il cosmo alla sua situazione iniziale e che noi chiamiamo "precessione degli equinozi o dei poli", anche se valuta non correttamente il "grande anno" computandolo di 10.800 anni (DK A 13).

Il fuoco è quanto di più asostanziale si conosca per pensare il cambiamento e il divenire. Non è il calore il principio delle trasformazioni di fase, come noi sappiamo dalla "Potenza motrice del fuoco" di Sadi Carnot del 1824²⁶ e come rileva Michel Serres²⁷? Vi è un ciclo termodinamico di trasformazioni di fase fra i vari tipi-elementi di materia, che costituiscono una via all'insù in cui in ascesa si produce il fuoco e una via all'ingiù in cui il fuoco discende e dà vita agli altri elementi (DK A 1, 5, 10, 14; DK B 31, 36, 76, 126): queste vie opposte e identiche costituiscono una sola via (DK B 60) che non è qualcosa di astratto, ma è la stessa Via Lattea, che è allo stesso tempo retta e curva (DK B 59) all'età dell'oro²⁸ ed è la fucina in cui si attuano tutte queste trasformazioni e non solo l'anima motrice di tutto il cosmo in rotazione perenne. Non è il calore l'anima e la fonte della conservazione della vita (DK B 67a)?

Non è la luce che permette di vedere, conoscere e pensare? Allora, questa luce/luce che anima ogni cosa è lo stesso *logos* della *physis*. Non è il lampo di luce, con il tuono, a essere la Voce/Parola di Dio, e quindi il *logos* divino²⁹? Non è il lampo di luce quel moto/mutamento più rapido, "istantaneo", che si possa pensare? Non deve essere ogni processo, l'universo, governato dalla legge divina del "lampo di luce" (DK B 64) che è la forma fondamentale di cambiamento? Non è la *physis* anche etimologicamente *phaos/phòs*?³⁰ Finiscono i cicli del cosmo in una conflagrazione, *ekpyrosis*, nel fuoco finale in cui si rinnova (DK A 5, 10; DK B 30, 65, 66), come teorizzato, nota Serres, anche molto dopo a partire dalla discussione sul secondo principio della termodinamica. Il fuoco che si disperde continuamente in mille fiamme non è quell'energia termica interna

che, in un processo infinito del fuoco-luce (che non rispetta il secondo principio della termodinamica)³¹, produce un accrescimento relativo della neghentropia del *logos* come fuoco-luce-consapevolezza (DK B 115)?

Se il fuoco è il processo fondamentale costitutivo, tutti i processi della Natura si possono "scambiare" con il fuoco secondo un'equivalenza originaria (DK B 90): non è lo stesso oro un simbolo del fuoco, del sole, e per questo motivo scelto come equivalente economico?³² Non è questo il primo principio della termodinamica, come nota ancora Serres³³, della conservazione dell'energia che assume varie forme? Il fuoco è l'energia che sottostà a tutti i diversi processi, che dà unità a tutti i diversi processi, anche a quelli opposti e che trasforma l'uno nell'altro. Il fuoco è il medio proporzionale cui rapportare tutto, per cui l'incommensurabilità degli altri elementi eterogenei è ricondotta alla commensurabilità del fuoco: l'acqua sta al fuoco come, ad esempio, il fuoco sta all'aria. Le proporzioni non sono ancora *ana-logoi*, ma *anti-logoi* ricondotti a unità, all'omogeneità dal fuoco. Questa di Eraclito, che pone alla base di tutto il fuoco/calore/luce/lampo, è allora la prima "percezione termodinamica/fotica/elettromagnetica" della Natura, che avrà vari sviluppi nella storia della fisica dell'Ottocento e del Novecento³⁴.

Le tensioni degli opposti sono pensate da Eraclito come onde su corde, come nell'arco e nella lira: l'armonia del mondo è musicale, ma si tratta di una musica non umana, di una musica celeste. La lira è quella della volta celeste, tenuta in mano insieme a una freccia nell'altra, da Castore, uno dei Gemelli. L'arco è pure quello della volta celeste, quello del Sagittario. Eraclito fa quindi riferimento (DK B 51) alle costellazioni del Sagittario e dei Gemelli che, nell'età dell'oro, erano considerate sulla Via Lattea le porte del cielo, antipodali agli equinozi, e quindi costitutive dell'armonia della musica cosmica³⁵. Per i due emisferi, gli equinozi sono opposti come gli altri eventi del Sole che compongono un'armonia "palintropa", di contrasti, di dissonanze, di inversioni e rivolgimenti continui, dinamici, armonia invisibile e più grande di quella visibile (DK B 8, 10 in cui le *synapsies* sono congiunzioni astronomiche, 51, 53, 54, 80).

Il lampo è imprevedibile come un lancio di dadi (DK B 52) e il mondo stesso è una scacchiera i cui pezzi, stelle e pianeti in relazione alla Via Lattea³⁶, sono mossi dal Nuovo Tempo, *Aiòn*, che ne è la nuova anima del mondo dopo la conclusione di un ciclo che si sperava riportasse il cosmo all'età dell'oro e che spesso si riteneva effettuato dopo un semplice *eone* di circa 2.160 anni in media

26 Sadi Carnot (1824), *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*, Blanchard, Paris 1953.

27 Michel Serres, *Lucrezio e l'origine della fisica*, trad. it. di P. Cruciani e A. Jeronimidis, Sellerio, Palermo 1980, pp. 67 e 90.

28 E. R. A. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, cit., pp. 19-36.

29 Sul simbolismo della luce, cfr. E. R. A. Giannetto, «Towards a Photical Idea of Nature: Physics as Photonics or the Light of Relativity», in Elena Agazzi, E. R. A. Giannetto e Franco Giudice (a cura di), *Representing Light across Arts and Sciences: Theories and Practices*, V&R Unipress, Goettingen 2010, pp. 233-246 e riferimenti ivi citati.

30 M. Heidegger (1935), *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 81, 110 e sgg.; E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., pp. 127-128.

31 E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., pp. 295-299; sbaglia Serres nell'appiattare Eraclito alla prospettiva della morte termica, dell'entropia e dell'informazione del secondo principio della termodinamica: M. Serres, *Lucrezio e l'origine della fisica*, cit., p. 67.

32 Erronea è l'inversione economicista di questo rapporto proposta in Luciano Parinetto (a cura di), *Eraclito. Fuoco non Fuoco. Tutti i frammenti del filosofo di Efeso con testo a fronte, tradotti e commentati*, Mimesis, Milano 1992, pp. 39-43.

33 M. Serres, *Lucrezio e l'origine della fisica*, cit., p. 67.

34 Per le differenti concezioni della Natura, cfr. E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., pp. 293-320.

35 Per le costellazioni legate alla Via Lattea all'età dell'oro, cfr. G. de Santillana e H. von Dechend, *Il mulino di Amleto*, cit., pp. 293-299 e 310.

36 Per il rapporto fra dadi e scacchiera, *ibidem*, p. 196.

(il tempo necessario perché il sole sorga all'equinozio di primavera in un'altra costellazione e in cui si manifesta una nuova stella polare). *Aiòn* è la nuova stella polare appena nata, bambino divino figlio di *Chronos*, nuovo tempo e nuovo re del cosmo che regge il nuovo cielo, di cui è il regno dei cieli (DK B 52)³⁷.

La verità è un astro che mai tramonta (DK B 16), la stella polare: nulla a lei sfugge, tutto è sotto il suo governo. Giorno e notte sono relativi: la loro è una realtà parziale e locale, mentre il sole è simbolo-immagine di questo fuoco astrale-polare che mai tramonta (DK B 99, 100). Se invero, sulla Terra, andiamo verso il Polo, in corrispondenza al Polo Celeste della Stella Polare, troviamo che il sole c'è anche a mezzanotte, un sole che mai tramonta, alla cui luce nulla sfugge (DK B 120)³⁸. Il non-nascondimento dell'*aletheia* si manifesta solo ascendendo: la *physis* ama nascondersi (DK B 123). L'irrelevanza degli opposti giorno e notte si manifesta solo a quei pochi che percorrono la Via Lattea, la Via della Verità, e che così possono comprendere la profondità abissale, l'altezza abissale del *logos* divino che è questa stessa Via.

5. La relatività e il superamento del *logos* umano

La relatività, come notato da Nietzsche che conosce le riflessioni di Karl Ernst von Baer del 1860³⁹, è estesa da Eraclito a una prospettiva del *logos* della *physis* che supera non solo il *logos* umano, ma il *logos* di tutti i viventi che hanno percezioni diverse delle cose: l'acqua del mare corrotta o malefica per gli uomini è invece purissima per i pesci (DK B 61, 62); felicità in certe cose per i buoi (DK B 4) o per i cavali, per i cani, per gli asini (DK B 9), mentre è il contrario per altri viventi come l'uomo; la bellezza dell'uomo e la bellezza delle scimmie (DK B 82, 83). Eraclito riconosce tutti i viventi come belli e uguali di fronte alla legge di Dio che li guida (DK A 9; B 11); riconosce che tutto è animato, che l'anima degli animali è come quella degli umani, e che l'uomo ha il *logos* e l'anima non in sé, ma solo in quanto parte del tutto (DK A 15, 16).

Per tutti i viventi ci sono differenti percezioni degli opposti, ma tutti sono legati a questi: bisogna risalire al *logos* divino della *physis*, del Dio che è giorno

e notte e per cui non c'è bene e male ma tutto è buono (DK B 102), e per il quale la relatività non ricade in un relativismo etico di superficie, ma, aprendo a una realtà data dalla totalità delle differenti prospettive dei molteplici viventi, indica il rispetto di tutti loro proprio per la relatività delle percezioni, delle gioie e delle sofferenze di ciascuno. Se si avesse una velocità di percezione infinita, il moto sarebbe quiete, il caldo e la luce sarebbero percepiti come i loro opposti e viceversa. La relatività di Eraclito non fonda una biologia della conoscenza a fini specisti e adattativi, ma piuttosto una visione totale della realtà che è una teo-oria, visione del Dio che è giorno e notte insieme (DK B 67). E questa consapevolezza permette ad Eraclito di abbandonare la religione violenta dei culti sacrificali di animali, di abbracciare il vegetarianesimo radicale, come rispetto di tutte le vite, cibandosi solo di erbe e di piante e procurandosi forse una malattia mortale (DK A 1), di convincere il suo popolo di Efeso a mangiare solo orzo allontanando così gli invasori persiani (DK A 3b).

Il *logos* della *physis* di Eraclito permette di superare l'antropocentrismo e lo specismo, è alla base di quella onto-logia negativa non antropocentrica e del pensiero dell'essere di Heidegger e si dà come prassi etica d'amore universale per tutti i viventi⁴⁰.

37 Vi è un parallelo evangelico, come ad esempio in *Mt.* 18.3-4. L'*Aiòn*, Nuovo Tempo Eterno, bambino divino di cui è il regno, è identificato con Giovanni il Battista o con Gesù. All'origine sia dei passi evangelici che del frammento di Eraclito è un tema mitopoietico diffuso, come discusso in Carl G. Jung e Károly Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it. di A. Brelich, Bollati Boringhieri, Torino 1964; cfr. anche E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., pp. 18-19, n. 21. Per il Cristo come *Aiòn*, cfr. C. G. Jung, «*Aiòn*», in *Opere I-XIX*, vol. IX, trad. it. di L. Baruffi, Boringhieri, Torino 1982. Cfr. inoltre, M. Heidegger, *Il principio di ragione*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, pp. 192-193.

38 Cfr. la discussione da parte di Miroslav Marcovich del frammento DK B 120, in Miroslav Marcovich, Rodolfo Mondolfo e Leonardo Tarán (a cura di), *Eraclito. Testimonianze, Imitazioni e frammenti*, Bompiani, Milano 2007, pp. 614-616. Il frammento DK B 3, che equipara la grandezza del Sole alla dimensione di un piede, può essere inteso in relazione al piede di un uomo celeste mitico legato alla Via Lattea. Per riferimenti a "piedi celesti" cfr. G. de Santillana e H. von Dechend, *Il mulino di Amleto*, cit., pp. 297-298.

39 Friedrich Nietzsche, *I filosofi preplatonici*, trad. it. di P. Di Giovanni, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 55-57.

40 E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., pp. 95-121 e 449-455.