

L'eterno movimento della physis

Alcune riflessioni su Empedocle di Agrigento

Federica Monteverchi

... da tutte parti l'alta valle feda
tremò sì, ch'i' pensai che l'universo
sentisse amor, per lo qual è chi creda
più volte il mondo in caòs converso.
Dante, *Inferno*, XII, vv. 41-44

Un uomo di confine

«Si dice che le piante si accorgano di lui, al suo passaggio, e che le acque sotterranee sgorghino là, dove il suo bastone tocca il terreno, tutto ciò probabilmente è vero! e che le nuvole si aprano e torni a splendere il sereno, quando guarda il cielo durante i temporali»¹.

Fra i molti, lontani dalla filosofia e dalla filologia professionali, che nel corso dei secoli sono stati affascinati da Empedocle, Friedrich Hölderlin è colui che più ne ha compreso la complessità², rivelando al tempo stesso un tratto fondamentale del pensiero greco, ossia quel ciclo inesorabile dell'accadere naturale di cui l'uomo è parte.

Mago e scienziato, filosofo e poeta, Empedocle di Agrigento fu, già per gli antichi, difficilmente risolvibile in un'unica forma di presenza, tanto che si riusciva a dar conto di lui solo chiamando in causa la forza dell'immaginazione, dell'invenzione favolosa. Se nel tentativo di ricostruire o di ricreare la vita senza volto di individui lontani nel tempo, già di per sé sconfinanti nel fantastico e nella leggenda, l'integrazione fra analisi storico-scientifica e fantasia, fra legame al dato 'oggettivo' e libertà, ad un tempo, dal medesimo risulta quasi inevitabile, ciò è ancor più inevitabile per

¹ F. Hölderlin, *La morte di Empedocle*, trad. it. a cura di C. Lievi e I. Perini Bianchi, Einaudi, Torino 1990, p. 5.

² Tra le varie opere poetiche su Empedocle vale la pena di ricordare M. Rapisardi, *Empedocle*, N. Giannotta, Catania 1892; M. Arnold, *Empedocles on Etna, a dramatic poem*, The Ballantyne Press, London 1896; A. S. Ward, *Empedocles, carmen*, B. H. Blackwell, Oxford 1897; R. Rolland, *Empédocle d'Agrigente et l'âge de la haine*, La maison française, Paris 1918; nonché il film *Der Tod des Empedokles* (1987) di Jean-Marie Straub e Danièle Huillet, tratto dal dramma di Hölderlin.

Empedocle: l'intreccio di *mythos* e *logos* che caratterizza la sua figura, improntata sulle coordinate del suo pensiero, lo rende oggetto di un interesse che va al di là della filosofia in senso post-aristotelico: un intreccio – quello di *mythos* e *logos* nella figura di Empedocle e anche più in generale – nel quale coesistono la più stretta familiarità con il mito e la distanza critica da esso.

La relazione fra *mythos* e *logos* come quadro teorico di riferimento per la comprensione di Empedocle trova giustificazione anzitutto nel fatto che la riflessione sui pensatori greci più antichi è tutt'uno con quella sugli inizi della vita spirituale occidentale-europea (naturalmente si pensa agli inizi non in senso assoluto – con il rischio connesso di recuperare e rimettere in moto categorie dell'autentico e dell'originario – ma semplicemente inizi relativamente a ciò che a noi rimane). Caratteristica delle prime fasi del pensiero è proprio la posizione nettamente distinta fra la concezione mitica e la concezione propriamente filosofica dell'origine del cosmo; ed è appunto il concetto di *arche* – il principio e fondamento di ogni cosa – che segna il confine tra mito e filosofia, «un confine che come tale partecipa di entrambi i territori da esso separati»³, rappresentando «il punto di transizione e di indifferenza fra il concetto mitico di cominciamento e il concetto di “principio”»⁴. La stessa opera di Parmenide, il primo pensatore 'italico' di cui ci restano frammenti di scritture, si avvia in una dimensione assolutamente mitica, e così sarà con Empedocle; lo stesso Platone – si sa – esprime i fondamenti della propria filosofia facendo ricorso a racconti mitici.

In una compresenza di *mythos* e *logos*, di struttura mitico-narrativa e pensiero logico-concettuale c'è – lo insegna Cassirer – contaminazione fra luoghi diversi, ci sono confini rimovibili, dunque l'impossibilità di condividere tanto il riduzionismo di stampo illuministico, che ha visto nel mito non più che il residuo di una *Weltanschauung* prescientifica e prerazionale, o irrazionale, quanto il riduzionismo messo in atto dalle religioni rivelate rispetto al mito dei tanti dèi. L'intreccio di relazioni fra territori intellettuali diversi (dalla filosofia all'arte, dalla religione all'antropologia) che risulta da questa prospettiva, non permette di affidare la questione del passaggio dal *mythos* al *logos* esclusivamente all'ambito filosofico-specialistico e ha come esito non soltanto una visione complessa e priva di cesure settoriali della cultura, ma anche, come sottolinea Gadamer, «il riconoscimento della verità di quelle modalità conoscitive che si collocano di là dal-

³ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, trad. it. di E. Arnaud, vol. II: *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964, p. 4.

⁴ *Ibidem.*

la scienza e che non si possono confinare nell'arbitrarietà di pure formazioni fantastiche»⁵.

Rimarcare la non antitetività di *mythos* e *logos* permette di guardare allo svolgersi della filosofia come a un articolato processo di relazioni e di trasformazioni, senza la necessità di ricercarvi posizioni di assoluta originalità o di tracciarvi cesure nette. Ragione mitica e ragione logica designano l'essere dell'uomo, oltreché della sua storia, testimoniando che la 'verità' non si esaurisce nella certezza della parola scientifica e che vi è, non meno reale, un mondo misterioso dell'ineffabile e dell'immaginazione.

Alla luce delle implicazioni che scaturiscono dalla compresenza di *mythos* e *logos* – caratteristica di un universo complesso che ignora sia la loro separazione sia la loro reciproca esclusione, quindi anche quelle scissioni e quei dualismi fra mondo vero e mondo apparente o fra razionalità e irrazionalità, proprie di gran parte della storia della filosofia – è possibile guardare a Empedocle senza più quel bisogno, proprio di gran parte della storiografia che lo riguarda, di risolvere in maniera univoca la ricchezza della sua figura e del suo pensiero: una storiografia in gran parte viziata dal principio logico della contraddittorietà, determinata da Aristotele e divenuta, a partire da lui, una griglia ermeneutica imprescindibile: anche i due poemi empedoclei, *Physika* e *Katharmoi* – il primo risultato di un'analisi filosofico-scientifica della natura, il secondo espressione di una concezione etico-religiosa in sintonia con la tradizione orfico-pitagorica e con i suoi rituali⁶ – sarebbero, secondo Aristotele, un esempio di contraddittorietà.

Che per Aristotele Empedocle rappresentasse un problema di definizione e collocazione relativamente a una storia del pensiero da intendersi come progressiva, è spiegabile non soltanto attraverso la presunta contraddittorietà di Empedocle rispetto al dipanarsi iniziale del pensiero, anzi si può ipotizzare che tale contraddittorietà rappresenti la difficoltà aristotelica di comprendere un mondo ormai lontano: in Empedocle, uomo di confine, s'incontrano senza fondersi e senza prevaricarsi l'un l'altro due universi – quello del *mythos* e quello del *logos* con tutte le rispettive e complesse implicazioni – destinati a essere invece opposti e separati. Empedocle è 'simbolo': rispetto a due termini contrari, il simbolo costituisce un'unità comprensiva degli opposti polari⁷; la fecondità teorica di questo

⁵ H.-G. Gadamer, *Scritti di estetica*, trad. it. di G. Bonanni, Aesthetica Edizioni, Palermo 2002, p. 84.

⁶ L'influsso della tradizione orfica e del pitagorismo sul pensiero di Empedocle non è un dato assolutamente certo, come mostra G. Casertano, *Orfismo e pitagorismo in Empedocle?*, in AA. VV., *Tra Orfeo e Pitagora*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 195-236.

⁷ Questo significato del termine 'simbolo' e della logica che lo governa è spiegato con molta chiarezza da P. Philippon, *Origini e forme del mito greco*, trad. it. di A. Brelich a cura di F. Montevocchi, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

significato del termine sta nel fatto che il *symbolon* (da *symballesthai*, unire per mezzo dell'incontro) realizza un'unità che non soltanto rispetta ma pretende la differenza, facendo propri i caratteri della relazione, della complementarità e rifiutando di conseguenza l'assimilazione delle antitesi o la separatezza antinomica tipica del dualismo: un'unità differenziata di opposizioni (o meglio, di quelle che dalla prospettiva del *logos* sono definite opposizioni), non astratta né allusiva a realtà 'più profonde', essendo piuttosto la cifra di un'esperienza dal carattere enigmatico e paradossale.

La distanza nella compresenza rende il simbolo il luogo dell'enigma, dunque dell'infinita interpretazione, e chi si pone sul confine istituito dal simbolo è a sua volta vicino a – e distante da – due differenti territori spirituali senza appartenere a nessuno dei due.

Sono probabilmente caratteristiche di tal genere che rendono Empedocle difficilmente condivisibile da Aristotele: la singolarità di Empedocle nasceva, da un lato, dalla presenza in lui di tratti che lo accomunavano a figure lontane come Ferecide di Siro o Epimenide cretese, e, d'altro lato, dal suo essere comunque inserito a pieno titolo nello sviluppo del pensiero così come si era configurato nell'ambiente 'italico', soprattutto a partire da Parmenide, che di Empedocle fu probabilmente maestro.

Essere sapiente, vivere da sapiente

La cultura greca, almeno fino all'ellenismo, non conosce la figura del filosofo *tecnico* o di mestiere perché (come ricorda Giorgio Colli) l'essere sapiente si misura in una vita da sapiente ed Empedocle è un sapiente, è cioè specchio della sua dottrina e questa, viceversa, esprime la vita di lui. Ciò non significa che Empedocle rappresenti il *bios* lineare, pacificato secondo lo stereotipo della classicità: egli è piuttosto un uomo complesso – nel quale coesistono armonicamente lo scienziato, il filosofo, lo sciamano, il poeta, il politico – che sviluppa un pensiero originale, innovativo, sul fondamento di un sapere remoto che sconfinava nel mito. Tutti questi aspetti danno conto di una esperienza, in cui la conoscenza si declina in *azione* e diventa norma di condotta: il *poiein*, il fare, e il *leghein*, il parlare significativo, risultano fortemente connessi.

I *Physika* e i *Katharmoi* non sono conseguentemente in contraddizione fra loro, ma sono specchio uno dell'altro: il primo è discorso conoscitivo, destinato a pochi e teso a decifrare la *physis*, il secondo contiene indicazioni, che scaturiscono dalla conoscenza acquisita, per vivere e per lenire la sofferenza del vivere che riguarda tutti gli uomini. Empedocle, infatti,

non mostra mai mostra disprezzo per i più, creature di un giorno (*ephemeroi*) esposte a molte sofferenze: le risorse umane sono anguste e

molti sono i mali funesti che indeboliscono le nostre capacità. Destinati a rapido passaggio gli uomini durante le loro vite vedono una piccola parte di esistenza e alzandosi come fumo si dissolvono, credendo soltanto in ciò in cui ciascuno si imbatte; e vagando ovunque ognuno si vanta di aver conosciuto la totalità⁸.

In questo modo gli uomini trascorrono l'esistenza, senza, inevitabilmente, la consapevolezza della parzialità del loro punto di vista sul mondo, e la naturale esiguità delle energie umane è spesa, più per necessità che per scelta, nella quotidianità e nei suoi problemi: «Ahimé, o stirpe infelice dei mortali, o sventuratissima, da quali contese, da quali sospiri nascesti?»⁹. Empedocle non si limita però alla constatazione e alla comprensione delle molteplici difficoltà della vita, ma interviene per alleviarle anche a costo di essere non compreso; non a caso dai più è ritenuto una divinità:

Io per voi dio immortale, non più mortale mi aggiro fra tutti onorato, come conviene, cinto di bende e di corone fiorite. Da tutti quando giungo nelle città fiorenti, da uomini e donne, sono onorato; ed essi insieme mi seguono innumerevoli domandando dove è la strada per il guadagno, gli uni bisognosi di vaticini, gli altri desiderosi di ascoltare un responso guaritore per malattie di ogni genere, per lungo tempo trafitti da tremendi dolori¹⁰.

La capacità di affrontare i problemi più disparati non giunge a Empedocle da poteri misteriosi o paranormali, ma dallo studio approfondito dei fenomeni naturali e fisici: a dargli la possibilità di leggere, di comprendere in profondità e di agire sono il sapere e la conoscenza.

Al procedere intrecciato di teoria e prassi sono riconducibili non soltanto gli aneddoti più noti relativi a Empedocle, come quello del blocco dei venti etesii che penetravano rovinosamente nella piana di Agrigento, ma anche le diverse affermazioni naturalistico-scientifiche o i precetti religiosi espressi nei suoi versi¹¹ e alcuni dei temi di fondo contenuti nei frammenti

⁸ Empedocle, Fr. 2 DK. La traduzione dal greco è mia, come quella di tutti i frammenti empedoclei che verranno in seguito citati.

⁹ Empedocle, Fr. 124 DK.

¹⁰ Empedocle, Fr. 112 DK.

¹¹ Per esempio l'interdizione, di ascendenza pitagorica, al consumo delle fave, legata, oggi sappiamo, a una forma di anemia, il favismo. Nota Mirko D. Grmek (*Le malattie all'alba della civiltà occidentale*, Il Mulino, Bologna 1985) che pur non essendoci materiale sufficiente per sostenere un nesso tra il divieto pitagorico e la diffusione del favismo nella Magna Grecia, è tuttavia possibile che Pitago-

conosciuti. Certamente è riconducibile alla pratica medica di Empedocle la comprensione, magari avvenuta sperimentalmente attraverso il sezionamento di cadaveri, dell'utilità della morte per la vita e cioè l'importanza di capire alcuni fenomeni vitali attraverso lo studio di diversi casi mortali. Così non è difficile leggere nella zoogonia la forza dell'ambiente nel selezionare gli esseri più adatti alla vita oppure vedere nell'esperimento della 'clessidra' la dimostrazione della materialità dell'aria e l'articolazione di una personale teoria della respirazione.

La coerenza fra la vita e la dottrina di Empedocle, ricostruibile dalle notizie che si possiedono, ha un carattere essenzialmente 'pubblico', perché nell'universo più antico non si parla in generale della propria interiorità: la biografia con tutti i suoi dissidi non costituisce un ambito di riflessione e, probabilmente, non può costituirlo. L'uomo di questo universo, infatti, non sembra avvertire alcuno scarto fra se stesso e il mondo, fra se stesso e la natura, integrato com'è, e come si sente, nella pienezza del ciclo vitale che cerca di penetrare in tutti i suoi aspetti: anche da ciò scaturisce, probabilmente, la vocazione, propria di Empedocle, a ricoprire molti ruoli, a non fissarsi in una determinazione particolare. E nell'insieme di questi ruoli si riflette l'eterna tensione che caratterizza il mondo costituendone, almeno nell'ottica empedoclea, il 'senso', che è poi lo stesso dell'uomo. Il 'senso' è anzitutto un ordine cosmico (che oltrepassa l'intendimento semplicemente umano) al quale l'uomo sapiente si abbandona sentendosene parte.

Comprendere la physis e sentirsene parte

Il termine *physis* in Empedocle, o meglio in ciò che dei suoi scritti ci rimane, compare quattro sole volte: due nel frammento 8 DK, le altre rispettivamente nei frammenti 63DK e 110 DK al verso 5. Il frammento 8 è eloquente sul significato della *physis* empedoclea: «Altro ti dirò: non c'è nascita (*physis*) di nessuna di tutte le cose mortali, né alcuna fine di morte funesta, ma esiste soltanto mescolanza e separazione di materie mischiate. Nascita (*physis*) si chiama per gli uomini».

Nell'accingersi a spiegare l'esistente uno e molteplice, eterno e cronico ad un tempo, Empedocle affronta subito il problema essenziale, ossia la presenza e la scomparsa della vita, dichiarando che non esistono nascita e morte come indica il linguaggio comune, ma che si tratta di mescolanza e separazione di radici sempre esistenti attraverso le quali uomini, animali,

ra ed Empedocle si fossero convinti che l'ingestione di fave provocasse quel quadro patologico che nel secolo XX sarà chiamato favismo e che questo convincimento fosse stato successivamente rifiutato dalla mentalità ippocratica e aristotelica.

piante appaiono e scompaiono. La *physis* pare dunque essere un processo, come indica il frammento 8 e come sostiene anche Plutarco¹² commentando il frammento e parlando di *ghenesis*. Il medesimo significato è ribadito poi nel frammento 63 a proposito della generazione delle membra, mentre il frammento 110 dà un'indicazione diversa, o ulteriore, perché *physis* in questo caso è la natura che ciascuno possiede, ossia il suo modo di essere. Il termine non ha dunque un significato univoco, ma ciò è in sintonia con l'uso empedocleo della parola, vale a dire con il fatto che Empedocle si propone di dar voce a ciò che voce propria ancora non ha, a una 'teoria', a una visione del mondo e della vita in cerca della parola capace di offrirle ospitalità: e se da un lato egli si spinge fino alla creazione di nuovi termini¹³, dall'altro indaga la potenzialità semantica della parola (almeno della parola che esprime realtà meno ovvie) mettendone inevitabilmente in luce la congenita ambiguità, cioè il fatto che ogni parola corrisponde non a un significato ma a uno spazio di significati, risultando naturalmente plurima e talvolta contraddittoria in quanto radicata nella complessità del tutto, uno e molteplice. Questo spazio contiene in sé la memoria della radice della parola, dalla quale si diramano i diversi significati che ad essa, e fra loro, restano vincolati: una tale pluralità sottintende una potenza creativa della parola, nella tensione fra significati acquisiti e significati possibili. Anche la parola *physis* è naturalmente ambigua, e probabilmente la sua ambiguità ha finito per dar vita a due interpretazioni apparentemente antitetiche del problema della *physis* nel pensiero empedocleo: quella di Plutarco e quella di Aristotele. La prima, che si è già ricordata, ha un carattere soprattutto cosmologico e presuppone quasi l'identità di *physis* e *ghenesis*, mentre quella di Aristotele tende a legare l'uso legittimo del termine *physis* in Empedocle alle quattro radici e a identificarlo con il concetto aristotelico di *ousia*¹⁴ e dunque con la 'natura' permanente, la 'sostanza semplice', la 'realtà ultima' di qualcosa o di qualcuno. Senza entrare nei dettagli delle due diverse interpretazioni, ma tenendo in conto lo specifico statuto linguistico dell'opera empedoclea, si può ritenere che tale ambiguità del termine non vada letta né come una contraddizione, né come un problema da sciogliere in favore di un significato o dell'altro: la *physis* empedoclea sembra comprendere entrambi i significati, perché essa è sicuramente il processo costituito dalle quattro radici che, a loro volta, sono la 'realtà ultima' e pure le matrici degli specifici modi di essere di precise

¹² Plutarco, *Adversus Colotem*, 1112 ss.

¹³ Per un elenco dettagliato dei termini d'invenzione empedoclea si veda A. Traglia, *Studi sulla lingua di Empedocle*, Adriatica Editrice, Bari 1952, pp. 116-139.

¹⁴ Aristotele, *Metafisica*, Δ 4, 1014 b ss.

individualità che da tali radici sono realizzate. Il fatto che nei frammenti empedoclei il termine *physis* sia presente solo quattro volte e invece compaia spesso il verbo *phyo* – chiaramente rappresentativo del movimento che rende visibili ('mette fuori') le cose (*tauta*) – pone in primo piano il processo eterno e continuo della *physis*: acqua, aria, terra e fuoco sono chiamate da Empedocle radici forse proprio per rendere subito evidente la loro capacità vitale, la loro attitudine a contenere la complessità dell'essere così come era emersa soprattutto dalle riflessioni di Parmenide e di Eraclito.

Tenendo assieme l'unità-totalità dell'essere di matrice parmenidea e l'essere-divenire di Eraclito, ovvero la veduta tragica del mondo come conflitto, Empedocle traccia un unico scenario dell'essere nelle sue gradazioni e lo pone alla base della sua spiegazione del mondo. Se Parmenide evidenzia l'essere e le sue caratteristiche (immobilità, eternità ecc.) negando l'esistenza del non-essere come realtà 'che è', vale a dire come realtà oppositiva ed equivalente all'essere (tutto è essere, anche quella che viene chiamata morte perché gli *onta* sono manifestazioni, *dokounta*, dell'unico *einai*), Eraclito dà conto dell'essere visibile come divenire attraverso il fuoco, *arche* dalla duplice e contrastante natura distruttivo-costruttiva: incenerisce con la fiamma, vivifica con il calore, si accende nel bruciare, si spegne dopo aver bruciato.

Che Empedocle condivida idee-base del pensiero parmenideo risulta evidente, ad esempio, proprio quando afferma che nel mondo non c'è nascita né morte ma solo mescolanza e separazione di realtà già esistenti, in sintonia così con il divieto parmenideo¹⁵ di far nascere ciò che è da ciò che non è: per conservare l'identità dell'essere nella varietà del visibile Empedocle affida l'unità dell'essere alle quattro radici (*rizomata*), le quali, pur avendo i caratteri dell'essere, sono soggette al mutamento e producono le cose. («Sono questi [gli elementi, le radici] dunque le cose, e correndo gli uni attraverso gli altri diventano cose di vario aspetto: tanto nel mescolarsi mutano»¹⁶). L'essere così permane pur divenendo: l'aggregarsi e il disgregarsi delle quattro radici spiega il mutamento del mondo.

Al tempo stesso però Empedocle tiene conto del fatto che anche il divenire è essere e così, nel suo pensiero, esiste un divenire dall'uno, lo Sfero, ai molti, le cose (e viceversa), pur non essendo ammessa la trasformazione di un elemento in un altro. Ancora il riferimento a Eraclito s'impone nel pensiero di Empedocle in relazione alla dialettica che sostiene le cose e il tutto: Amicizia (*Philia*) e Contesa (*Neikos*), le due forze contrarie che

¹⁵ Parmenide, Fr. 8 DK.

¹⁶ Empedocle, Fr. 21 DK, vv. 13-14.

tengono insieme l'essere uno e molteplice, richiamano le forze eraclitee della divergenza e della convergenza che accendono e spengono le cose.

Il motivo della scelta empedoclea di un'*arche* plurima si può ricondurre alla finalità di riuscire a dar conto del divenire come parte dell'essere, cosa impossibile sostenendo un 'principio' unico che, se resta se stesso, non può trasformarsi in altro da sé e che, se si trasforma, non può più dirsi 'principio' unico. Le radici empedoclee, rimanendo qualitativamente se stesse e mescolandosi in proporzioni diverse, offrono la possibilità di costituzioni materiali varie e plurime. Proprio la qualità delle radici ha un preciso significato: Empedocle mostra infatti un forte interesse naturalistico in sintonia tanto con il carattere pratico del suo sapere, con l'attenzione che egli riserva all'osservazione empirica, quanto con il sentimento di unione, con l'empatia che egli prova verso l'eterna e ciclica vicenda del mondo che è poi la medesima dell'uomo. È proprio la condizione empatica che permette il raccordo fra l'indagine empirica dei singoli fenomeni, la conoscenza sensoriale nella sua parzialità, ossia il particolare, e la capacità di una visione d'insieme che permette di cogliere, nel caleidoscopio delle plurime costituzioni mondane, la stabilità e l'armonia del cosmo, ossia l'universale. Acqua, aria, terra e fuoco – le quattro radici – sono forme prime della sostanza che, ora mischiate ora separate, sono presenti in tutti i fenomeni fisici e capaci di dar vita a infinite combinazioni come se fossero, dice Empedocle, elementi cromatici adoperati da pittori i quali, quando

hanno afferrato con le mani le tinte multicolori mescolandole in armonia le une di più, le altre di meno, da esse preparano forme simili a ogni cosa modellando alberi e uomini e donne e animali selvaggi e uccelli e pesci che vivono nell'acqua e gli dèi dalla lunga vita di rango eccelso¹⁷.

Tutte queste forme sono frammenti di essere, separati da *Neikos*, immediatamente presenti nelle loro parti ai singoli sensi ma che è necessario considerare nella loro singolare unità proprio come insegna Empedocle a Pausania, il suo interlocutore-discepolo:

Osserva con ogni mezzo come ciascuna cosa si fa vedere: né avendo in fiducia qualche visione più che stando all'udito o l'orecchio risonante al di sopra delle dichiarazioni della lingua, né riguardo ad alcuna delle altre membra, per quanto passaggio c'è alla conoscenza trattieni la fiducia, e comprendi in che modo ciascuna cosa si fa vedere¹⁸.

¹⁷ Empedocle, Fr. 23 DK, vv. 3-8.

¹⁸ Empedocle, Fr. 4 DK.

Se i sensi nel loro insieme offrono la possibilità di cogliere ciascun fenomeno nella sua singolarità, l'intelligenza – grazie al sangue che fluisce intorno al cuore, luogo primario della conoscenza e dell'unione con il tutto, perché uomo e universo sono forme della stessa 'realtà' – permette di considerare l'insieme dei fenomeni in ciò che hanno in comune, nel loro esistere quali medesime espressioni dell'essere che Empedocle, pur preservandone l'unità e la perfezione, riesce a calare nella meraviglia della vita, delle molteplici forme viventi. In altri termini, il pensiero empedocleo mai è astratto gioco dialettico, ma sempre visione che scaturisce dalla capacità di porsi dentro e fuori dal mondo al tempo stesso: Empedocle è dentro il mondo perché ne sa indagare dettagliatamente i fenomeni nelle loro varie composizioni riconducendoli a un'unica 'legge', è fuori dal mondo perché lo sa osservare come un tutto vivente, come il dispiegamento, immanente e trascendente ad un tempo, dell'essere, della divinità, «mente (*phren*) sacra e indicibile» che «percorre con pensieri veloci tutto quanto il cosmo»¹⁹. Il divino è slancio (*horme*), impulso che pervade tutte le forme vitali per mezzo delle quattro radici, che sono appunto specificazioni, in quanto dèi e forze naturali, dell'*horme* divina tesa a superare ogni limite di estraneità fino al momentaneo appagamento nello Sfero, cioè nell'istante dell'assoluta identità originaria delle quattro radici realizzato da *Philia*.

Philia e Neikos: l'eterno movimento della physis e dei sentimenti

L'atto tragico da cui scaturisce la vita del mondo e degli uomini trova, nel pensiero empedocleo, una giustificazione, un senso. Empedocle riconosce che il mondo, e l'uomo stesso che della vicenda cosmica è una sorta di specchio, sono caratterizzati dal conflitto, dalla compresenza degli opposti che si declina in serie molteplici – a partire dall'opposizione di vita e morte, e poi di gioia e dolore, bene e male – ma al tempo stesso mostra che i vari termini di queste opposizioni intanto non possono esistere né essere pensabili separatamente, e soprattutto che essi sono le gradazioni estreme dell'essere e della sua armonia: un'armonia che però non è mai conquista definitiva, pur costituendo l'aspirazione del mondo e dell'uomo, ma sempre un momento dell'eterno ciclo cosmico che l'uomo sapiente, dotato di lungimiranza e capace di penetrare e unificare l'esperienza attestata dai sensi, sa abbracciare con un solo sguardo. La conflittuale vicenda cosmica è letta da Empedocle come il tradursi continuo della molteplicità nell'Uno e del successivo dissolversi dell'Uno nella molteplicità:

¹⁹ Empedocle, Fr. 134 DK.

Uno e molteplicità sono anch'essi una coppia di opposti che si condizionano reciprocamente relazionandosi, perché l'Uno è di fatto processo di unificazione, quindi tale solo se esiste una molteplicità da unificare. Tutto ciò è coerente con l'idea empedoclea di essere: essere vitale, e – proprio perché la vita non può mostrarsi che come processo – comprendente inevitabilmente la capacità di divenire, quindi la disomogeneità. Le complesse e diverse fasi di questo processo sono l'esito delle duplici e opposte forze delle radici: *Philia*, Amicizia, e *Neikos*, Contesa.

Philia e *Neikos*, per cammini diversi ma complementari, danno conto della relazione fra uno e molti, fra elementi e cose: nella tensione continua e contraria, nel conflitto irrisolvibile (e in quanto tale – secondo la definizione goethiana – tragico) tra *Philia* e *Neikos*, sta l'eternità della vita. Il raggiungimento di una eventuale stasi comporterebbe la mancanza di vita. Se a livello umano *Philia* e *Neikos* rappresentano i due sentimenti più comuni e complessi dell'uomo, ad altro livello essi mostrano l'unità polare, originaria, la stessa che attraversa la storia del pensiero fino, ad esempio, alla dialettica fra apollineo e dionisiaco proposta da Nietzsche per spiegare il fenomeno tragico e alla *coincidentia oppositorum* colliana di gioco e violenza che sottostà al *mondo dell'espressione*. Empedocle, in ciò seguendo Eraclito e Parmenide, non connota valutativamente né *Philia* né *Neikos*, escludendo che la direzione decostruttiva abbia valore negativo: entrambi

sono uguali e coevi per nascita, ma ognuno possiede prerogativa diversa, secondo l'indole di ciascuno, a turno dominano nel volgere del tempo. Né oltre ad essi alcuna cosa si genera, né viene meno: perché se si distruggessero definitivamente neppure sarebbero; e che cosa accrescerebbe questo tutto e da dove venendo? e in che modo perirebbero dal momento che nulla è privo di essi?²⁰

Le due forze sono dunque opposti polari, che si implicano a vicenda avendo l'una la sua ragion d'essere nell'altra: *Philia* e *Neikos* sono entrambe espressioni dell'essere, entrambe espressioni divine – il divino nell'universo greco non coincide con il bene – e artefici della relazione fra le radici, relazione che è il punto nodale della risposta di Empedocle al problema dell'*arche*, ovvero dell'uno-molti. *Philia* e *Neikos*, per vie diverse, conducono entrambi all'uno e agiscono in compresenza, perché la spinta a correlarsi è insita già negli elementi stessi, dal momento che il simile cerca il simile a causa di *Philia*, mentre a causa di *Neikos* il dissimile respinge il dissimile, che d'altronde è simile ad altro. La spinta naturale di *Philia*, che

²⁰ Empedocle, Fr. 17 DK.

istituisce il legame fra simile e simile, procede fino alla realizzazione dell'unità del tutto rendendo simili anche le sostanze dissimili, in modo che abbiano tra loro quella relazione che per natura non possiedono: «Come quando il caglio coagula e lega il bianco latte»²¹. Precisamente *Philia* realizza il momento di assoluta omogeneità di tutte le parti delle quattro radici, senza vuoti e squilibri, e che si distribuiscono nella forma dello Sfero il quale, come sottolinea Platone nel *Timeo*, è figura geometrica perfetta e quindi, da un punto di vista teologico, una, divina e – secondo il dettato di Senofane – al pari di Dio abbracciante il tutto: lo Sfero è, nell'eterno ciclo cosmico, momento di assoluta perfezione in cui anche *Philia* e *Neikos* vengono a coincidere. Questo momento però è destinato a frantumarsi proprio sotto l'azione di *Neikos* e poi a ricostituirsi grazie all'intervento di *Philia*: tanto l'azione di *Neikos* quanto quella di *Philia* hanno in comune la progressività, nel senso che entrambe le forze, in quanto protagoniste di un processo, agiscono gradualmente e costituiscono i poli dell'oscillazione tra il divenire, prodotto da *Neikos*, e la pace statica ma densa di tutte le potenzialità individuali creata da *Philia*. Tralasciando i dettagli delle varie e discusse fasi di tale processo, vale la pena sottolineare che l'azione di *Philia* appare comunque, da parte di Empedocle, privilegiata: se infatti lo Sfero è subito aggredito da *Neikos* che distrugge celermente l'uniformità, altrettanto rapidamente reagisce *Philia* dando inizio ai vari momenti di ricostituzione dell'Uno, a partire dalle quattro radici per arrivare al composito mondo degli uomini e delle cose. Proprio in questo confronto continuo tra *Philia* e *Neikos* si può notare come la prerogativa della costruttività sia propria di *Philia* che agisce sempre, pure nella disgregazione attuata da *Neikos*: anche nella separazione, infatti, c'è sempre unificazione, tanto di elementi simili quanto di elementi dissimili e quindi inadatti alla vita, quasi che Empedocle volesse mostrare la necessità vitale dell'unione. E se questi gradi di unificazione sono comunque realizzati sotto il dominio di *Neikos*, essi risultano ugualmente espressioni di Afrodite, di Armonia, anche se di un'armonia minore rispetto a quella presente nello Sfero. La presenza di *Philia* è dunque sempre attiva, in ogni momento del ciclo cosmico, mentre *Neikos*, quando lo Sfero è formato ad esempio, si trova ai margini, quasi impotente. Tutto ciò mostra che le due forze non danno vita a due differenti ordini di realtà, ma che la vicenda del tutto è sì retta polarmente da un principio conflittuale e un principio pacificatore ma quest'ultimo, a differenza dell'altro, è sempre presente anche quando a dominare è *Neikos* perché l'aspirazione del tutto è verso la divinità dello Sfero, verso la pace. Questo quadro della *physis* tracciato da Empedocle ri-

²¹ Empedocle, Fr. 33 DK.

guarda anche il comportamento dell'uomo, come mostrano del resto i *Katharmoi* che della teoria empedoclea sulla *physis* possono essere considerati una declinazione: se la teoria fisica è tesa a decifrare il mondo, i *Katharmoi* presentano indicazioni per vivere in questo mondo decifrato. Nessuna contraddittorietà fra i due poemi dunque.

Nei *Katharmoi* Empedocle ricostruisce la storia dell'anima-demone dalla sua caduta dall'alto, alle peregrinazioni sulla terra e alle purificazioni, fino al ricongiungimento con Dio. L'esortazione rivolta agli uomini è di mantenersi immuni dall'odio verso i propri simili e verso gli animali, di «essere digiuni di cattiveria»²²: ogni essere mondano è, infatti, costituito da quelle quattro radici che formano e tornano ciclicamente a formare ogni corpo, umano e animale. La purificazione dalle colpe commesse è affidata alla metempsychosi, e non metempsicosi, dal momento che non è lo stesso uomo che rinasce individualmente un'altra volta; si tratta invece della successiva rigenerazione degli elementi, sempre gli stessi, in corpi via via diversi, del ricomporsi via via delle radici. E proprio attraverso la rigenerazione delle medesime radici in altri corpi («perché già una volta io sono stato fanciullo e fanciulla e arbusto e uccello e muto pesce che salta fuori dal mare»²³), è fornita all'uomo la possibilità di realizzare la perfezione dell'essere, in uno stato in cui *Philia* e *Neikos* vengono a coincidere nell'unità dello Sfero. La colpa pare legata al prevalere inevitabile, nella dimensione frammentata individuale e umana, di *Neikos*, come però è inevitabile il riaffermarsi di *Philia* e quindi il ricongiungimento di tutte le parti e di tutti gli individui nella beatitudine dello Sfero. Fra queste due condizioni estreme e inevitabili di lontananza dalla divinità e di vicinanza alla medesima è situato il percorso dell'uomo e del suo agire, con la consolazione comunque che la via di salvezza dalla paura della morte non viene delegata alla speranza in un possibile aldilà ma posta su quella stessa «terra che cinge l'uomo»²⁴.

²² Empedocle, Fr. 144 DK.

²³ Empedocle, Fr. 117 DK.

²⁴ Empedocle, Fr. 148 DK.