

ALDO MASULLO

## Eraclito e il nichilismo eroico

La ragione mediterranea inizia con la scandalosa radicalità del nichilismo eracliteo. Nei frammenti del sentenziare attribuito a Eraclito si trova l'armamentario del pensiero greco in via di uscita dalle forme arcaiche: la natura e il sovramondo, l'anima insondabile e il conflitto padre di tutte le cose, il dio unico e il *lógos*, il sonno e la veglia, il dialettismo, l'appello alla responsabilità nell'agire. Ma, a parte la suggestiva forza dello stile enigmatico, non programmaticamente aforistico, l'insegnamento di Eraclito sembra concentrato tutto intorno ad un pensiero nero, che forse è il maggior titolo per cui egli meritò di esser detto «l'Oscuro». Per la mia incompetenza filologica e il mio esclusivo interesse teorico prescindo dalle discussioni sull'autenticità soprattutto del passo più inquietante. Dal pensiero nero, nerissimo, comunque affiorante nei detti di Eraclito, sono spinto ad una forse temeraria ipotesi ermeneutica.

Allo sviluppo del mio breve discorso sono preliminarmente necessarie due precisazioni semantiche: la prima sull'ambigua nozione di "affetto/affettività", la seconda sull'equivoca nozione di "tempo".

In uno dei più complessi frammenti di Eraclito si trovano collocate l'una dopo l'altra due diverse formulazioni<sup>1</sup>. La prima, riportata da Platone e da Aristotele è una celebre metafora: «Non è possibile bagnarsi due volte nel medesimo fiume», o meglio nella medesima acqua di un fiume, come è precisato in un altro frammento: «Per coloro che scendono nei medesimi fiumi scorrono acque sempre diverse»<sup>2</sup>. La seconda invece, riportata da Plutarco, afferma la stessa tesi, ma in termini di astratti concetti: «Non si può cogliere due volte una sostanza

---

<sup>1</sup> Diels, Kranz (2006), fr. 91.

<sup>2</sup> Ivi, fr. 12.

mortale in ciò che le è proprio; [essa], a causa della repentinità e rapidità del mutamento, si disperde e si riforma (anzi, non di nuovo né dopo, ma *simultaneamente* [hama] si aggrega e si disgrega), appare e sparisce». Qui non interessa perdersi nella *vexata quaestio*, se questa seconda formulazione sia dello stesso Eraclito oppure di seguaci ed epigoni, anche molto più tardi, comunque fedeli alla tesi di fondo, radicalizzata da Cratilo secondo l'attestazione di Aristotele<sup>3</sup>. Piuttosto ci tocca affrontare la sconcertante affermazione letterale che di ogni cosa naturale, in ogni suo momento, l'inizio e la fine coincidono: insomma il momento della nascita è anche il momento della morte.

Il primo preliminare chiarimento riguarda la nozione "Affetto/affettività". Il participio perfetto passivo *affectus* e il sostantivo *affectio*, nonché i loro calchi italiani ("affetto da", influenzato, modificato, e "affezione", influenza, modificazione), derivano dal latino *afficere*, che vuol dire "influire" sullo stato di una cosa, "modificarla" senza alterarne la sostanza. Nel linguaggio filosofico antico e medievale l'"affetto" è la modificazione che un ente subisce, senza cessare di essere quel che era nella sua identità essenziale, venendo l'ente intaccato non nella sua sostanza ma in un sua qualità non necessaria, accidentale appunto. Il latino *affectio* a sua volta traduce il greco *pathos*, usato a designare la modificazione non sostanziale ma accidentale. Insomma, l'*affectio* tocca l'essere di una cosa, lasciandolo modificato e tuttavia riconoscibile. Si tratta di una modifica non ontologica, perché non attiene all'essenza, ma certamente ontica, relativa cioè al modo in cui una cosa "appare", si presenta nella comune esperienza, è oggetto di rappresentazione. Infine va ricordato che *affectus* dall'originaria funzione di participio perfetto passivo ("l'essere stato modificato") passa al ruolo di sostantivo (il "nesso tra il modificato e il modificante"). Un tal plesso lessicale ha la chiave del suo spostamento concettuale nel termine greco *pathos*, "affezione", "modificazione", che poi nelle lingue

---

<sup>3</sup> Aristotele (2010), III, 5, 1010 a, 13-14.

europee moderne finirà per designare nella letteratura romantica l'empito emotivo e nel quadro delle scienze positive la particolare materia di cui si occupa la "pato-logia" medica.

Questo grappolo lessicale risulta nel corso della sua storia esposto ad una vertiginosa torsione semantica. Il suo campo significativo si divarica in due diverse direzioni. L'"affezione" conserva il significato di "malattia" del corpo o dell'anima. Con "affetto" invece si nomina il "sentimento vincolante", come l'"emozione d'amore": qui finalmente si è nell'ambito dell'"affettività".

Come la filosofia abbia giocato abusivamente su questi due termini è in ultimo evidente in una pagina di Heidegger. Questi, in un fondamentale saggio del 1943, usa il termine *stimmen*, cioè intonare, a cui corrisponde l'astratto «intonatezza [*Gestimmtheit*]», «l'essere accordati con qualcosa», il che per lo più reso è in italiano con «affettività»<sup>4</sup>. Heidegger in effetti allude al comportamento [*Verhalten*] dell'esistere che, al di qua di qualsiasi logica calcolante e tecnica, e secondo il modo non dell'astratta razionalità ma del pensare ermeneutico, si dispone all'accordo con l'essenziale unità dell'Essere. Il "tono" qui non è un'emozione o una sfumatura emozionale, ma il modo d'essere dell'esistere nella sua rivelativa aderenza alla totalità dell'ente. Nelle versioni italiane di Heidegger, per significare l'"essere affetti" nella primitiva accezione dell'esser determinati dal tutto di cui si è parte e, come tali, "intonati" ad esso, si usa il termine "affettività".

Così si lascia intendere come modalità emozionale, crisi dell'esistere, quella che invece è una struttura ontologica, il necessario coinvolgimento nel tutto. Eppure sul punto Heidegger già nel 1927 è ben esplicito: «L'intonatezza [*Gestimmtheit*] costituisce esistenzialmente l'apertura dell'esserci al mondo»<sup>5</sup>.

Parlare di "affettività" nel tradurre *Gestimmtheit* è fuorviante: la heideggeriana intonazione non ha nulla a che vedere con la

---

<sup>4</sup> Heidegger (1987a), p. 147.

<sup>5</sup> Heidegger (1976), p. 183.

sfera delle emozioni, con i “turbamenti dell’anima”. “Affettività”, usato per tradurre *Gestimmtheit*, viene forzata a significare il semplice *sich finden* (“in quanto parte, adattarsi al tutto”) ontologico e cognitivo, non certo il *sich befinden* (il “sentirsi [bene o male] nel rapporto con gli altri enti”), insomma l’emozionalità elementare.

Tra parentesi, non si può negare che forse in *Befindlichkeit* qualcosa di ciò, che in italiano s’intende con “affettività”, pur ci sia. Nell’assimilare “affezione”, “essere affetti”, “affettività”, propri della sfera emozionale, alla sfera ontologica e cognitiva, il traduttore forse intuisce la segreta inclinazione del suo autore. Nella conferenza marburghese sul tempo del 1924 viene infatti riportato un celebre passo di Sant’Agostino, dove il significato dell’ *affectio* come “modificazione” oggettiva appare sovradeterminato dal mescolato significato di soggettivo “vissuto”, quali le *turbae affectionum*. Qui dell’“affezione” si parla non come dell’accordo con l’Essere o del “venir modificati” nella propria accidentale oggettività, ma come di “turbamento” emotivo, re-azione soggettiva ad un urto, uno «squietarsi [soggettivo] dinanzi alle modificazioni [oggettive]». Nella stessa “parafrasi”, che accompagna la citazione, Heidegger forza visibilmente il nesso tra *turbae* e *affectio*, elevando con disinvoltura l’*affectio* a *Befindlichkeit*, l’«affezione» (il “venir modificati”) ad “affettività” (il “sentirsi”). Tuttavia non si va molto oltre: i “sentir-si” stessi non sono altro che le “accordate” risonanze, cioè di volta in volta gli oggettivi “adattarsi” (i *sich finden*) degli “esser-ci” all’“essere”<sup>6</sup>.

Il secondo chiarimento preliminare tocca la nozione “Tempo”. Aristotele per il primo colpì con rigore la versione mitica del tempo. Decisivo è un troppo trascurato rilievo di Aristotele.

Noi abbiamo l’abitudine [*eióthamen*] di dire che il tempo [*khronos*] consuma e che tutto invecchia sotto l’azione del tempo e ad opera

---

<sup>6</sup> Heidegger (1990), pp. 20-21.

sua viene cancellato; però non diciamo che per causa sua ci s'istruisce o si diventa giovani e belli: insomma il tempo appare causa di distruzione piuttosto che di generazione, poiché esso è il numero del movimento, e il movimento disfà l'esistente<sup>7</sup>.

In effetti, non solo il «movimento [*kínēsis*]» ma in generale il «cambiamento [*metabolé*] è per natura il destabilizzante [*ekstatikón*]». Magari, «sembra che il tempo sia sostanzialmente causa piuttosto di distruzione che di generazione, e, se è causa di generazione, lo sia solo per accidente»: «mentre nulla si sviluppa, senza in qualche modo esser mosso e senza un'azione, al contrario una cosa può perire anche senza essere mossa», dunque senza alcuna azione. Ora, appunto perché un movimento, cui attribuire la causa di una distruzione, può anche mancare, o meglio non essere visibile, «noi abbiamo l'abitudine di attribuirlo al tempo». Ma in verità, «non il tempo la produce ma semplicemente succede che questo cambiamento avvenga»<sup>8</sup>.

Anche dove non c'è percepibile movimento, può esserci distruzione. Il cambiamento in ogni caso è all'opera, anche se non sempre è percepibile come causa e si finisce perciò per attribuire l'azione distruttiva al tempo, distrattamente assumendo ad oggettiva causa del fatto il puro avvertimento soggettivo di esso. Così, ci «siamo abituati a dire che il tempo consuma».

Si comprende facilmente come la fantasia, pervasa di tensione emotiva, sotto l'impulso dell' "animo perturbato e commosso", mitizzi le sue metafore, e finisca per immaginare nel nome del tempo la potenza di tutti i cambiamenti, alla fine non solo i distruttivi ma anche i produttivi.

Per l'"abitudine" di designare il cambiamento sotto il nome di "tempo" si son prodotti, tra l'altro, "antropomorfismo" e "animismo". Vi accenna francamente la psicanalista Marie Bonaparte.

---

<sup>7</sup> Aristotele (1952), IV, 12, 221 a 30 - b (ma anche 13, 222 b, 24-25).

<sup>8</sup> Ivi, IV, 12, 222 b, 16-26.

Con le mie affermazioni, sia pur condivise da molti filosofi, che il tempo conserva, crea, distrugge, non sono forse caduta, senza accorgermene, nell'animismo [...]? Senza dubbio non è legittimo parlare di tempo che crea o distrugge, più di quanto non lo sia parlare di tempo che conserva<sup>9</sup>.

Aristotele avverte chiaramente che il tempo non è l'oggettività del cambiamento, anche se esso «non è senza il cambiamento»<sup>10</sup>. Il tempo è piuttosto una funzione dell'«anima», ogni volta un atto della soggettività. Formulando la definizione del tempo come «numero [*arithmós*] del movimento secondo il prima e il poi», Aristotele tiene a precisare che il tempo è «numero» nell'accezione non del «ciò con cui si numera» ma di ciò che viene «numerato»<sup>11</sup>. Certo, se non vi fosse qualcuno che «numera», non vi sarebbe il «numerato». Poiché «niente per sua natura può numerare se non l'anima e, nell'anima, la mente, sarebbe impossibile che vi fosse tempo, se non vi fosse anima». Ma «senza l'anima ben potrebbe esservi ciò a cui il tempo si riferisce, il movimento». Da questo punto di vista, «il prima e poi è nel movimento, ed è tempo in quanto ne è la numerabilità»<sup>12</sup>. È del tutto evidente che la numerabilità del movimento si estende al cambiamento in generale, poiché «il movimento sferico, che misura gli altri movimenti e il tempo stesso», «si applica anche alle altre cose che hanno il movimento naturale, e alla stessa generazione e corruzione»<sup>13</sup>.

A questo punto occorre chiedersi con quale significato possa parlarsi della soggettività del tempo in Aristotele. Si tratta forse della semplice operazione intellettuale del numerare una cosa numerabile, come è il movimento, e del misurarla raffrontandola con altre cose numerabili, pervenendo così ad una "esperienza"?

---

<sup>9</sup> Bonaparte (1973), p. 148.

<sup>10</sup> Aristotele (1952), IV, 11, 218 b, 21.

<sup>11</sup> Ivi, IV, 11, 219 b, 7-9.

<sup>12</sup> Ivi, IV, 14, 223 a, 28-29.

<sup>13</sup> Ivi, IV, 14, 223 b, 21-26.

Il discorso di Aristotele sul tempo è tanto inquietante, da spingerci irresistibilmente ben oltre il filologico limite della sua portata intenzionale.

Come potremmo percepire il «prima e poi», che rende il cambiamento numerabile se, quando percepiamo il «prima», non ancor percepissimo il «poi» e, quando percepiamo il «poi», non più percepissimo il «prima», sicché né il «prima» potesse apparirci mai come un «prima», né il «poi» potesse apparirci mai come un «poi»? Come potremmo mai essere percettivamente “affetti” dal «prima e poi»? Come dunque potremmo averne “esperienza”? (A questa domanda, agl’inizi del XX secolo, proporrà una risposta fenomenologico-trascendentale Edmund Husserl: «proprio dell’essenza dell’intuizione di tempo è di essere in ogni punto della sua durata [...] coscienza dell’or-ora-passato, e non soltanto mera coscienza dell’istante presente»<sup>14</sup>).

Il fatto certo è che il cambiamento è “destabilizzante”. Non solamente “destabilizza” le cose, fino a distruggerle, ma “destabilizza” l’anima, colpendola nella stabilità del suo rapporto con il proprio corpo e con le cose, sicché essa non solo ne viene “affetta” nei sensi o nella mente, ma ne viene turbata nel suo sostanziale equilibrio, nella stabilità del suo essere. Si tratta di un’“affezione” totale, che viene profondamente patita. A questo *páthos*, come al vissuto di un’affezione, che è modificazione di modificazione, affezione di affezione, originarietà del puro affettivo, nel linguaggio della poesia e dell’intimità esistenziale si allude, quando si dice “tempo”. Riscattato dalla sua “abituale” confusione con il cambiamento, e inteso finalmente nel suo senso profondo, il tempo può essere *arithmós* solo perché è innanzitutto *rithmós*, «ritmo», cadenza dell’uno-due come nella base di ogni musica.

Solo così la tesi aristotelica che il tempo è “numero” del cambiamento, nell’accezione non del «ciò con cui si numera» ma del «numerato», esplica tutta la sua potenzialità. Il cambiamento che l’anima numera è il cambiamento dell’anima

---

<sup>14</sup> Husserl (1981), pp. 74-76.

stessa, che pur cambiando torna sempre a sé, il ritmo appunto. Il tempo comincia così ad apparire come auto-affezione.

Cooriginario con l'esplosione fantastica dell'affettività, il tempo è prima di ogni giudizio, e quindi di ogni "esperienza". Esso è l'avvertimento emozionale della destabilizzazione, la destabilizzazione sentita, il senso della destabilizzazione, il suo "vissuto" (il *páthos* del divenire), la paticità pura.

Si tratta – va ribadito – non del senso della destabilizzazione, quasi che questa fosse l'oggetto del senso. Il "vissuto", il senso appunto, a differenza della "esperienza", non ha oggetto, come del resto non hanno oggetto il piacere o il dolore.

La destabilizzazione è il fenomeno affettivo, cui noi in fondo sempre alludiamo quando sia pure in modo oscuro ed equivoco nominiamo il "tempo".

Il cosiddetto tempo, in quanto fenomeno affettivo, senso vissuto, appartiene all'originario, al non originato da altro, nulla essendovi di vissuto "prima" del vissuto.

Ora, poiché l'intera affettività non è se non l'ampia gamma dei vari modi della destabilizzazione, il senso-tempo è, per così dire, la radice di ogni altro senso vissuto. Da questo punto di vista, il tempo non è solo un fenomeno originario, come tutti i fenomeni affettivi, ma è il fenomeno originario primario, quello che in sé contiene la possibilità di tutti gli altri. Tristezza e noia, per esempio, sono proprietà fenomenali di altrettante sue modulazioni secondarie.

Come si rapporta a tutto ciò la scandalosa tesi, che a me piace ritenere autentica di Eraclito, e che comunque esprime perfettamente, in modo paradossale, il radicale nichilismo dell'eraclitismo?

In fondo la tesi eraclitea che tutto cambia (*pánta rei*) significa che l'essere proprio di qualsiasi cosa è il cambiamento, i cui termini estremi sono il nascere (*ghénesis*) e il morire (*phthorá*). Questi sono «repentini»: i passaggi dal non-essere all'essere e dall'essere al non-essere sono infinitamente rapidi, senza passi intermedi. O si è nati o si è morti, insomma non si danno

approssimazioni. Allora essi in effetti non sono cambiamenti, coincidono l'uno con l'altro nel non essere altro che nulla.

La scandalosità del nichilismo eracliteo ha espressione formale nella sua asimmetria logica: l'essere delle cose naturali è cambiamento; ma il loro cambiamento non è essere, è nulla. Come si mostra negli eventi estremi della nascita e della morte, la vita – noi stessi – siamo cambiamento, ma questo nostro cambiare è totale, senza alcun residuo di permanenza. Esso non è riducibile ad alcuna stabile identità, è affatto inconsistente, è labile gioco d'immagini, ombre di nulla. «Noi siamo e non siamo»<sup>15</sup>: siamo quel che immaginiamo di essere ma, oltre di ciò, non siamo.

Che una cosa sia, non implica necessariamente l'illusorietà del cambiamento e l'assolutezza dell'"essere", per magia mentale trasformato da verbo ("essere" nel senso di vivere, o addirittura semplice copula), in sostantivo ("l'Essere", identità autopredicativa formulabile come "l'Essere è"). Che una cosa sia, può anche, come avverrà dopo Parmenide, significare soltanto che, nonostante il cambiamento inarrestabile, un proprio elemento resista ad esso, tanto da restare sempre identificabile, insomma un elemento della cosa nonostante tutto permanga. Contro la minaccia del nichilismo verrà da Platone immaginato un sovramondo di enti non naturali, eterni, e da Aristotele più realisticamente definita la distinzione della «sostanza» dagli «accidenti» anche negli enti naturali, non eterni questi, ma relativamente durevoli.

Nel frammento 91 Eraclito sembra voler anticipatamente stroncare le varie attenuazioni possibili del nichilismo, effettivamente poi operate dalla speculazione metafisica, e intese a sottrarre al rasoio del ragionare critico, alla lama della logica astratta, il mondo di tutto ciò che è naturale e concreto in quanto esperibile e come tale razionalmente analizzabile. Per l'Oscuro il mondo della ragione, o più in generale del pensare («a tutti gli uomini è comune il *phronéein*»<sup>16</sup>), non è il mondo

---

<sup>15</sup> Diels, Kranz (2006), fr. 49a.

<sup>16</sup> Ivi, fr. 113.

dell'immutabile. Oggettivamente, esso è il mondo del cambiamento, la vita. Soggettivamente, è il mondo del vissuto, il tempo.

Ciò è comprensibile perché la ragione stessa, il *lógos*, è natura, vita. Certo Eraclito dice che il *lógos* «è sempre [aei]»<sup>17</sup>, «è uguale per tutti»<sup>18</sup>. Ma esso per lui non è tanto il ragionamento in senso stretto, quanto la capacità (empirica, non trascendentale, spesso infatti inattuata) di raccontare distintamente la propria esperienza “autentica”, cioè svoltasi con un corretto uso dei sensi<sup>19</sup>. Il *lógos* in effetti non è che uno dei modi di ciò, il pensare (*phronéin*), che è «comune a tutti»<sup>20</sup>. Tutti pensano, ma di fatto ben pochi pensano correttamente, in modo cioè conforme alle regole della ragione, le quali in ultima analisi sono le regole stesse, relative, della natura.

Nella lettura della seconda parte del frammento 91 la cosa più sbrigativa sarebbe ascriverne il senso alla generale tesi eraclitea della concordanza dei discordi, ovvero di un'appena intravista dialetticità del reale. Infatti la stessa formulazione del simultaneo farsi e disfarsi di ogni cosa sembrerebbe la versione dinamica dell'asserzione, altrove formulata, della *concordia discors* (o *discordia concors*): «[ciò che esiste] discordando con se stesso concorda»<sup>21</sup>.

A ben considerare, i due pensieri sono profondamente diversi. Nella tesi della *concordia discors* si abbozza, senza dimostrarlo, un principio speculativo di portata ontologica, la

---

<sup>17</sup> Ivi, fr. 1.

<sup>18</sup> Ivi, fr. 2.

<sup>19</sup> Francesco Fronterotta, avverte che, nel rendere il termine *lógos*, occorre «conservare l'idea di un'esposizione capace di cogliere la reale natura delle cose, contrapponendosi ai molteplici discorsi di quanti, affidandosi a impressioni superficiali e fallaci veicolate da un cattivo uso dei sensi, non producono che spiegazioni confuse e fallaci». Eraclito (2013), p. 15.

<sup>20</sup> Diels, Kranz (2006), fr. 113.

<sup>21</sup> Ivi, fr. 51.

struttura dialettica del mondo<sup>22</sup>. Nel frammento 91 è all'opera invece l'analisi fenomenologica: si cerca d'intendere il puro "apparire", il manifestarsi (*phainesthai*) che noi stessi siamo.

Nella tesi della *concordia discors* sono implicite la molteplicità dell'uno e l'unità del molteplice. Si tratta di una tesi non argomentata razionalmente, perché non vi si concepisce il "medio", l'elemento che dia conto del nesso degli opposti, insomma renda intelligibile in quale modo l'uno si articoli nel molteplice e il molteplice si risolva nell'uno. Senza il medio l'unità dialettica non è certo più vera di quanto lo siano, per Christian Wolff, il «sogno» e la «favola», «in cui la proprietà di una cosa muta istantaneamente e senza ragione [*in instanti mutatur, quod rei convenit, absque ulla ratione*]». Qui «anche una proposizione individuale non è vera, se non nell'istante, cosicché, mentre tu la pronunci, già smette di essere vera»<sup>23</sup>.

Ben diversamente, nel frammento 91 non si espone una tesi, bisognosa di dimostrazione, ma si ripercorre il nostro vissuto a partire dal suo originario affiorare. Si getta luce sul manifestarsi, sul "fenomeno", non un qualsiasi fenomeno, ma quello senza di cui nessun altro potrebbe darsi: la scossa con cui la coscienza ogni volta s'accende, quella a cui non siamo mai preparati, l'emozione del cambiamento repentino. Nella prima metà del secolo XX ne fornirà uno splendido esempio Ludwig Binswanger: «Se nel bel mezzo di un appassionato stato d'animo di abbandono o di attesa, repentinamente [*urplötzlich*] ciò che ci attendevamo ci tradisce, d'un colpo il mondo "cambia" tanto che noi, come sradicati, perdiamo qualsiasi sostegno in esso»<sup>24</sup>.

Il cambiamento, che abitualmente si avverte, è una "emozione" ordinaria e perciò a fior di pelle. Ma il cambiamento

---

<sup>22</sup> Ivi, frammenti 50 e 10. A questo proposito, Fronterotta [in Eraclito (2013), p. LXI] ricorda come qualche studioso, per es. M. Marcovic, sostenga che nel pensiero di Eraclito «in alcuni casi si possono articolare gradi distinti di unità degli opposti, giungendo fino a una vera e propria *coincidentia oppositorum* che suppone a certe condizioni la loro identità».

<sup>23</sup> Wolff (1962a), § 499.

<sup>24</sup> Binswanger (1989a), p. 67.

forte o inatteso, perciò straordinario, viene avvertito con acuta tensione emozionale, è vissuto in modo traumatico. Qui il fenomeno “tempo” irrompe violentemente.

A questo punto, va notato che il continuo cambiamento in cui consiste la realtà non può non avere certi rallentamenti, che appaiono così lenti, da essere presi per immobilità. Altrimenti non potrebbe esservi mondo. Si tratta di elementi che nella nostra illusione percettiva appaiono permanenze. Il loro contrassegno temporale è la “durata”. Io stesso non sono che cambiamenti: ero giovane e ora sono vecchio, avevo folti capelli rossi ed ora sono quasi calvo, correvo ed ora cammino lento, avevo fiducia nella vittoria finale del bene e ora ne ho molto meno. Tuttavia mi riconosco ancora nei ricordi che io vivo, e così posso tutt’oggi gestire relazioni d’amicizia con persone incontrate in altri momenti della mia vita. Il tessuto del mondo umano non potrebbe svilupparsi, se non vi fosse “durata”.

Il fenomeno della “durata” io lo vivo, è la mia stessa vita che nella relazione sociale si riferisce a sé col deittico “io”. È il fenomeno che rende possibile la nostra vita quotidiana, collocando il singolo nel mondo, insomma personalizzandolo. Ne coglierà il senso profondo la sensibilità poetica di Peter Handke. «La durata è la sensazione di vivere», «l’avventura della quotidianità»: «durata non c’è nella pietra immortale, preistorica, ma nel temporaneo [*im Zeitlichen*]»<sup>25</sup>.

Il poeta riesce a pensare perfettamente la durata non come una sospensione del cambiamento reale, bensì come lo sforzo umano di mantenere connesse, per quanto è possibile, le cose che cambiano.

Eppure nel pensiero moderno non è mancato il tentativo di fare della permanenza il surrogato dell’Essere, di cui si è rimasti orfani. Esempio nel XX secolo è la filosofia di Henri Bergson. Qui l’esistenza vissuta è «cambiamento senza cose che cambiano, senza supporto»; ma «non cessa di essere presente a se stessa, perché la durata reale implica la persistenza del passato nel presente e la continuità indivisibile di uno

---

<sup>25</sup> Handke (1995), *passim*.

svolgimento». Questa «sostanzialità del cambiamento in nessun luogo è così visibile, anzi palpabile, come nel dominio della vita interiore»<sup>26</sup>.

Se la durata assume “sostanzialità” – un continuo guadagnare senza mai perdere, un sempre nascere senza mai morire –, l’esistenza vissuta perde la sua “fenomenalità”, la sua qualità di puro apparire, e non fa che prendere il posto prima occupato dal detronizzato Essere. Così la critica fenomenologica trapassa in una metafisica spiritualistica.

Certamente l’abuso metafisico della nozione di durata è una tentazione molto forte, sempre presente nella mente umana, angustiata dall’incombere della destabilizzazione.

Contro questo abuso sembra mettere in guardia la riflessione di Eraclito, così come risulta formulata nel frammento 91. Il mondo è ininterrotto cambiare. Certo qui o lì possono esservi accelerazioni o rallentamenti, che ci danno l’illusione della sia pure relativa durata. Ma in realtà il cambiamento è incessante. Anzi, mentre la durata è relativa, il cambiamento è assoluto.

Comunemente il cambiamento viene pensato come relativo, in quanto relazione tra un prima e un poi, secondo la struttura elementare del tempo, aristotelicamente concepita come soggettiva misura del cambiamento. Ma, se relativo è il cambiamento, assunto come tempo dall’anima che lo misura, preso invece in se stesso, nella sua naturalità, il cambiamento è assoluto. Aristotele, parlando del movimento, ne argomenta l’assolutezza. Il suo ragionamento, utilizzando la logica del continuo di Zenone di Elea, ne assume l’astratto rigore.

Poiché il movimento è continuo – si sostiene –, non può parlarsi né di un suo momento iniziale né di un suo momento terminale. Infatti ogni parte del movimento, dovunque presa, dunque anche all’inizio, può essere infinitamente divisa in parti minori di movimento, ognuna delle quali risulta sempre preceduta da un’altra parte: quindi non v’è un momento iniziale del movimento<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Bergson (1963), pp. 1381-1385.

<sup>27</sup> Aristotele (1952), VI, 5, 236 a, 11-26.

A sua volta, ciò che s'arresta non può non essere il movimento, altrimenti diventerebbe ferma una cosa che già lo è: il momento iniziale del fermarsi dovrebbe quindi trovarsi in seno al movimento; ma, come già s'è detto, risulta impossibile, nell'infinita divisione del movimento stesso, trovare una parte che non sia anch'essa un movimento<sup>28</sup>. Tutto ciò vale non solo per il movimento, ma in generale per il cambiamento.

Alla luce della logica del continuo, il cambiamento è assoluto, il suo ininterrotto passare non passa mai, e nessun tempo gli è riferibile<sup>29</sup>. L'unica volta che nei frammenti eraclitei si nomina qualcosa che ha a che fare con il tempo è per significarne la negazione: *aiòn*, «il non passante», il passare che non passa, il durare infinito, o in breve il non-tempo<sup>30</sup>. Il tempo negato assurge a principio cosmico anche in un altro fulminante frammento: «Cambiando, si riposa»<sup>31</sup>, cioè il mondo cambiando sta fermo. Ciò vuol dire che il cambiamento è siffatto, che immaginare un tempo a cui rapportandolo relativizzarlo, scandirlo in cominciamenti e cessazioni, misurarlo, non è possibile.

Ancora più a fondo di tutto ciò implacabilmente penetra la seconda parte del frammento 91. Cosa comporta la dura asserzione che «non si può cogliere due volte una sostanza mortale nel suo proprio, perché essa [essa], a causa della repentinità e rapidità del cambiamento, si disperde e si riforma (anzi, non di nuovo né dopo, ma simultaneamente [*hama*] si aggrega e si disgrega), appare e sparisce»?

Cerchiamo di afferrare e non lasciarci sfuggire il filo della paradossale argomentazione eraclitea. Se il cambiamento non ha né principio né fine, niente comincia mai a cambiare e niente comincia mai a finire, perché infiniti cominciamenti precederebbero il primo, e non entrando questo mai in gioco, il

---

<sup>28</sup> Ivi, VI, 8, 238 b, 31; 239 a, 9.

<sup>29</sup> Ivi, fr. 52.

<sup>30</sup> Ivi, fr. 52.

<sup>31</sup> Ivi, fr. 84a.

cambiamento sarebbe impossibile. La logica del continuo, che l'eleatico Zenone solo qualche anno dopo renderà sistematica per negare il cambiamento e affermare l'assoluta stabilità, a Eraclito serve al contrario per affermare il cambiamento e negare ogni sia pure relativa stabilità.

Per Eraclito assoluto è il cambiamento, perciò impossibili sono gl'intervalli, ossia i termini iniziali e finali di ogni durata, da cui esso altrimenti, se fosse relativo, risulterebbe interrotto.

Se il movimento non fosse continuo e assoluto, se ne darebbero pezzi limitati, "momenti", per la cui delimitazione s'implicherebbe l'esistenza di pause, di lunghi o brevi intervalli di non cambiamento, riempiti dalle "durate" di cose che sia pur per poco non cambiano.

È evidente che, se il cambiamento è continuo e assoluto, allora la sua velocità non ha misura, non è riducibile sotto l'umana soggettività del tempo. Perciò non tollera intervalli di relative "durate".

Il cambiamento insomma è istantaneo. Di ogni cosa inizio e fine coincidono. Anzi, visto che «ogni sostanza, nel momento stesso in cui si forma, si dissolve», non vi sono cose che cambiano. Nessuna cosa dispone di una pausa del cambiamento, di una durata, e conseguentemente con nessun tempo se ne può misurare, insieme con il circostante cambiamento, il proprio relativo durare. Non c'è altro che il cambiamento continuo, l'insensato fluire: *pánta rei*.

Ora, tra le "durate" impossibili, la prima e più importante per noi è la vita, la vita umana! Non ha Eraclito stesso osservato che, «dopo che [gli uomini] sono nati, vogliono vivere e avere un destino di morte – o piuttosto riposare – e lasciare dei figli, in modo che ci siano altri destini di morte»<sup>32</sup>?

Com'è possibile questa straordinaria durata, una vita d'uomo, carica delle durate della discendenza e della cultura, se il nascere e il morire coincidono e dunque non v'è spazio di tempo per vivere?

---

<sup>32</sup> Ivi, fr. 20.

Da capo, occorre interrogare quel fenomeno originario, quel primario vissuto, a cui all'inizio ho dedicato il primo chiarimento preliminare.

Noi, noi che parliamo, noi *lógos*, cerchiamo di conoscere le cose di cui abbiamo esperienza. Di esse il *lógos* è la narrazione, libera da sviste e illusori travisamenti, criticamente fedele all'autenticità di ciò che è stato esperito. Perciò di tutto possiamo ragionare per conoscerne la verità e, per esempio, concludere che tutto è nient'altro che cambiamento, che di ogni cosa l'inizio e la fine coincidono.

Ma noi non siamo ciò di cui occorre parlare, ciò di cui ci conviene parlare. Noi siamo il parlare, il *lógos* stesso, e la parola d'ognuno è veramente parola, narrazione, e non semplice suono, *flatus vocis*, purché si usi il cervello, si eserciti «il pensare [*phronéein*] comune a tutti»<sup>33</sup>, e così, essendo «svegli», si viva in «un mondo unico e comune»<sup>34</sup>.

Noi, i parlanti, siamo qui, nati e non ancora morti (almeno ci sembra, ma in questo caso il sembrare è tutto). In che modo il nostro presente parlare, questo fatto che noi stessi parlando siamo, e che non possiamo negare perché negandolo lo affermeremmo ancora, può affiancarsi senza contraddizione, senza precipitare nell'afasia radicale dell'assurdo, con la tesi generale che tutto si dissolve nel momento stesso in cui si forma, e dunque non v'è tempo per vivere ?

Io credo che per Eraclito il parlare/pensare non sia un dato di natura, ma al contrario l'infrazione della natura ad opera della cultura, e della storia che è la sua vita: un'altra vita dentro la natura ma non identificabile con essa! Quell'infrazione la compie il desiderio, che instancabilmente si sforza di schiudere le serrate labbra del taglio che ogni istante del cambiamento è, nascere e morire.

Del tempo ci si accorge nel momento in cui d'un tratto, senza saper come, non si sta più come prima, ci si accorge di una modificazione subita, e il mutar di scena della vita ci strappa

---

<sup>33</sup> Ivi, fr. 113.

<sup>34</sup> Ivi, fr. 89.

all'intimità dell'abituale, ci getta nell'estraneità dell'inaudito. La sgradevole coscienza della propria passività è, nel caso estremo, vissuta come stupore, pensiero pietrificato.

Al contrario, quando si è immersi nell'attività, e s'impegna l'energia della mente per esempio in trattative d'affari o in competizioni o, molto meglio, negli studi, non ci si accorge del fuggire del tempo, non si resta inchiodati allo stupore dell'imprevisto mutamento. Anzi in situazioni del genere ci si sente pieni di sé e leggeri, non si percepisce né il peso del corpo né il consumarsi delle forze, il cambiamento non si avverte e il "tempo non esiste".

Sono questi i momenti di grazia, in cui ci si rivela che la natura «cambiando riposa», cambiando si tiene in sé ferma. È evidente che la «natura», di cui in questo contesto si parla, non è quella di ogni vivente, ma è la vita vissuta dall'uomo, tesa al suo comprendersi, al pieno possesso di sé. La potenza della vita si celebra quando è vissuta (nella bella lingua attica si dice: patita) senza intoppi nel suo viverci. Il vivere è patire, cioè sentire, provare. La vita è paticità. Anche l'agire è patire. Non c'è agire senza patire.

L'inverso invece, il patire senza agire, almeno in senso assoluto non si può dire. Certo è vero che anche il più flebile sentire è azione in quanto re-azione a un urto. Perfino il dolore, che annienta ogni possibilità di decidere, è pur sempre una risposta, rivolta aggressivamente verso l'interno anziché contro l'esterno. Però non si può negare che questa risposta non è azione nel significato proprio della parola: è un arrendersi, un abbandonarsi alle forze estranee, un venir meno alla lotta per rintuzzarne l'attacco o sottometterle al proprio progetto di vita. Per questo caso, con l'agire ridotto al minimo come mera re-azione passiva, quasi-inerzia, non è eccessivo parlare di un patire senza agire. La vita qui è ridotta all'ombra di sé: v'imperversano le furiose irruzioni delle differenze, i colpi violenti delle forze cieche, l'emozione di tempo vi dilaga come cieco furore che travolge ogni ordine. Questa è la malattia, la patologia della paticità.

In conclusione, il tempo è il privilegio dell'uomo. Questi, immerso com'è nel cambiamento, trova nella parola il gancio, sospeso al quale riesce per un poco a tenersi fermo, a durare. In ultima analisi, lo trattiene l'agire, in cui il desiderio potenziato dalla parola s'incarna.

Per il resto non v'è che il naturale cambiamento, insensato. In questa luce va letta la scandalosa tesi di Eraclito, fatale pietra d'inciampo della comune ragione: l'idea che nelle cose naturali la morte avvenga nel momento stesso del nascere.

Certamente tra il nascere e il perire di una pianta, o tra il nascere e il perire di una pecora, è proprio così: c'è solo il cambiamento, immisurabile perché infinito, dunque non c'è il tempo. Tra l'uno e l'altro termine non accadono né avvertite differenze né ragionati rapporti, di cui si facciano cronaca e storia. Semplicemente, «gli animali sia selvatici sia domestici, che vivono in aria, in terra e in acqua raggiungono la pienezza di vita e poi muoiono...»<sup>35</sup>. Del resto perfino gli uomini comuni, «i più, la cui mente non si è coltivata», soltanto «amano saziarsi come le bestie». Soltanto i pochi, «i migliori preferiscono la gloria senza tempo»<sup>36</sup>.

L'umano non è questione di specie zoologica, ma di cultura.

La vita dei «migliori», la vita pienamente umana, la nostra vita vissuta, che è l'unica di cui noi possiamo parlare autenticamente, dall'interno del suo essere vissuta, è irruente affollarsi di possibili ma non sempre attese differenze, perdite subite e ancor non incassati guadagni, rimpianti, speranze, rimorsi, propositi, in breve racconto e sfida, pianto e inno.

Alla fine ciò, il cui senso la ragione non pigra disperatamente cerca di chiarire, non è il puro essere o l'astratto pensiero, ma il nostro innegabile esistere. Noi siamo di fatto in una situazione, in cui non da noi ci siamo posti ma, non si sa come, ci siamo d'un tratto trovati. Sogno o son desto? Ma ciò non tacita il nostro parlare, non seda quietisticamente la nostra umanità. A

---

<sup>35</sup> Ivi, fr. 11.

<sup>36</sup> Ivi, fr. 29.

una domanda soprattutto noi non possiamo sfuggire: come atteggiarci in questa situazione?

Due sono le alternative.

L'una è lasciare che ininterrottamente le differenze ci percuotano, se penose, o più raramente, se gradevoli, ci accarezzino, quasi fossimo bambini in cerca di accattivarci gli adulti per esser protetti dalle prime ed essere gratificati con le seconde. Il patire qui dilaga e occupa quasi tutto lo spazio vitale: arresi alla traumaticità del vivere, alla cieca rapina del cambiamento, nulla facciamo per divaricare le due labbra serrate della vita, la nascita e la morte, e aprire tra l'una e l'altra spazi di durata, bensì inerti subiamo che, rimaste esse ben strette, il cambiamento senza tempo c'inghiotta.

L'alternativa opposta è darci da fare per conferire alla vita, fuori e dentro di noi, forme diverse oltre la sua naturale, inconsistente. Con ciò, senza piangere sulle perdite né consumarci nelle illusioni, vogliamo scoprire possibilità nascoste, allestire scene nuove di mondo, delineare orizzonti di non confliggenti ma solidali libertà. L'agire qui è protagonista. L'agire, si badi, non è tanto l'operare, il produrre opere, materiali o immateriali, comunque pubblicamente disponibili: non è tanto prassi o poiesi in quanto tali. L'agire è piuttosto, in qualsiasi modo, il suscitare senso, innanzitutto il tempo, di cui nutrirsi e riempirne la vita. Insomma agendo si ordina il mutamento, se ne raffrena il prepotere, si attenua lo stridere della differenza. S'istituisce così la durata.

Non il tempo rende possibile la vita propriamente umana. È la vita agita, l'attivamente vissuta, che "dentro il cambiamento" apre al tempo la durata.

Nella natura, negli animali e perfino negli uomini di pancia il cambiamento è assoluto, ogni volta coincidenza del farsi e del disfarsi, del nascere e del perire. Ma la potenza dell'umano sta nel fatto che agl'infiniti dubbi dell'anima mai si arrende la forza del desiderio. Infatti «il desiderio [*thymós*] tutto ciò che vuole,

lo compra sia pure a prezzo dell'anima»<sup>37</sup> e di conseguenze infelici<sup>38</sup>.

Si delinea così per la prima volta nella lezione di Eraclito una visione del mondo che non esiterei a chiamare “pessimismo eroico” (“eroico” in senso vichiano<sup>39</sup>).

Sintomatico è un suo giudizio da rottamatore: «Sarebbe meglio che gli Efesini adulti morissero tutti quanti, e lasciassero la città solo ai più giovani, poiché essi esiliarono Ermodoro, il più valente di tutti loro, affermando: “Non ci sia neppure uno che sia il più valente tra di noi...”»<sup>40</sup>.

È nel carattere dell'insolente nobiltà dell'Oscuro prendere atto della normale nullità delle cose. Ma egli sa anche che ad essa, pur senza uscirne, si oppone l'azione dei pochi “migliori”, vichianamente appunto gli “eroi”. Si tratta di un'ideale bolla, dentro il cambiamento ma non dissoltavi. L'azione del sapiente in essa, dando forma alla smisurata energia del desiderio, disserra le labbra (nascita e morte) del cambiamento, e lascia che finalmente una sia pur breve durata renda possibile, ospitandolo, lo spiegarsi dell'umana «gloria senza tempo».

Con Eraclito si concepisce per la prima volta un'antropologia problematica, espressa nella forma umoralmente antidemocratica del nichilismo eroico.

### *Bibliografia*

Aristotele (2010), *Métaphysique*, éd. par A. de Muralt, Les Belles Lettres, Paris.

Aristotele (1952), *Physique*, éd. par H. Carteron, Les Belles Lettres, Paris.

Bergson, H. (1963), *Oeuvres*, éd. par A. Robinet, PUF, Paris.

---

<sup>37</sup> Ivi, fr. 85.

<sup>38</sup> Ivi, fr. 110.

<sup>39</sup> «Gli uomini di fresco passati da una sfrenata libertà ad una libertà regolata non da altri che dalla divinità e, 'n conseguenza, infinita riguardo di altri uomini [...] devono a lungo ritenere il feroce costume di vivere o morir liberi [...] Che è la natura degli antichi eroi, dalla quale uscirono i primi regni eroici» [Vico (2005a), p. 1049].

<sup>40</sup> Diels, Kranz (2006), fr. 121.

- Binswanger, L. (1989a), *Sogno ed esistenza*, in Binswanger (1989b).
- Binswanger, L. (1989b), *Per un'antropologia filosofica*, trad. it. a cura di E. Filippini, Feltrinelli, Milano.
- Bonaparte, M. (1973), *Eros Thanatos Chronos. Ricerche psicoanalitiche sull'amore, la morte, il tempo*, trad. it. a cura di M. S. Mazzi, Guaraldi, Rimini.
- Diels, H., Kranz, W. (2006), *I Presocratici*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006.
- Eraclito (2013), *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano.
- Handke, P. (1995), *Canto alla durata*, trad. it a cura di H. Kitzmüller, Einaudi, Torino.
- Heidegger, M. (1976), *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (1987a), *Dell'essenza della verità*, in Heidegger (1987b), pp. 133-157.
- Heidegger, M. (1987b), *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1990), *Il concetto del tempo*, trad. it a cura di F. Volpi, Gallio, Ferrara.
- Husserl, E. (1981), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano.
- Vico, G.B. (2005a), *Scienza nuova*, in Vico (2005b).
- Vico, G. B. (2005b), *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano.
- Wolff, C. (1962a), *Philosophia prima sive Ontologia*, in Wolff (1962b).
- Wolff, C. (1962b), *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École, Olms, Hildesheim.

### *Abstract*

According to Heraclitus (fragment 91 DK): «It is not possible to step twice into the same river, nor is it possible to touch a mortal substance twice in so far as its state is concerned». If the change

has neither beginning nor end, nothing ever starts to change and nothing ever starts to end, because endless beginnings would precede the first one, and since this one never entering game, the change would be impossible. According to Heraclitus, only the change is absolute, and therefore every interval is impossible. The wise man, giving form to the immense energy of desire, opens himself to change, and in this way he makes sense of human “glory without time”. This is the first heroic nihilism.

*Keywords:* Heraclitus, Nihilism, Time, Glory, Heroic Nihilism.