

2009 Istituto di Filosofia Arturo Massolo
Università di Urbino
Isonomia



Tra mondo proprio e mondo comune

Pòiesis e intenzionalità nel *Discorso Sacro* di Eraclito

Luisa de Paula

Università di Urbino “Carlo Bo”

luisa.dep@tin.it

For Heraclitus there is no reality without dreaming. His over quoted saying that “only waking people share a world in common” has led to many equivocations. Since the western philosophy of dreaming and imagination begins here, it should be reconsidered after an accurate historical and philological contextualization and within Heraclitus’ general conception of the oneiric world. This article is an attempt to provide a deeper insight to the author’s thinking on imagery. It recapitulates the salient points of a more extended study on the “obscure” philosopher’s anthropological background, its poietic imagery and its oneiric practices.

The recurrent antithesis between the waking and sleeping states is analyzed at various levels of significance as a constitutive metaphor of the dialectic. After making the distinction between the philosophy of dream and the phenomenology of sleep, the intricate relationships between sleep, dream and death are taken under consideration. The dimension of intentionality and its role in Heraclitus’ perception of reality is then explored by connecting the oneiric-related passages with other key fragments. The *lógos* of the philosopher is hence viewed as a poietic act and the instrument for nourishing the policy of the imagery.

The extended study in which this article is grounded explores the connections of Heraclitus’ thought with the trend of the “physiologists” (*phisiológoi*) and the mystery cults which characterize Ephesus’ naturalistic piety. Heraclitus’ early conceptualization of the soul (*ψυχή*) is confronted with dionysism, orphism, and pythagorism; his oracular style re-assessed with respect to the ongoing passage from an oral to a written culture, and the parallel competition among different models of thinking. The study also provides arguments that Heraclitus’ *Sacred Discourse* might contain hints to the practice of oneiric incubation.

Introduzione

Eraclito è il primo filosofo a dirci che non esisterebbe realtà senza sogno¹. Il celebre frammento in cui il pensatore di Efeso contrappone l'universo comune dei desti al mondo proprio dei dormienti viene spesso citato a favore di una visione privata, individualistica, e finanche illusoria della *pòiesis* immaginale. Eppure l'analisi dei frammenti del *Discorso Sacro* in congiunzione alle testimonianze storiche sul pensatore "oscuro"² suggerisce tutt'altre direzioni di ricerca, perlopiù orientate in senso inverso rispetto a un approccio soggettivo e limitativo al vissuto onirico.

È una traccia che vale la pena di seguire. Il modo in cui oggi guardiamo e viviamo il sogno, infatti, ha le sue radici nella lunga e ramificata linea interpretativa che dalla riflessione di Eraclito giunge fino a noi: saggiare la complessità nelle fondamenta diventa allora un modo per ri-scoprire nuove forme dell'abitare. L'esplorazione di spazi dimenticati, la sedimentazione dei passaggi in ombra e l'apertura di valichi antichi sono tappe obbligate per approdare alle aree notturne e riannetterle all'edificio frammentato dell'attuale Esser-*ci* al Mondo.

1. Svegli e dormienti: una metafora fondante per la dialettica

L'antitesi svegli-dormienti è una costante nei frammenti eraclitei. Nella sua inesauribile, costitutiva polisemanticità, può essere ricondotta, ai fini delle presente indagine, lungo due direttive di senso: una letterale e una metaforica, che sono funzionalmente connesse e che tendono ciascuna a svilupparsi in una serie di ramificazioni ulteriori.

In accezione letterale, la contrapposizione tra svegli e dormienti evidenzia la necessaria complementarietà tra elementi contrari, l'essenziale duplicità del mondo, la tensione degli opposti come segreta armonia. In questo senso si presenta in un rapporto di quasi parità con le altre coppie antitetiche, come giusto-ingiusto, mortale-immortale, umido-secco.

Il 'quasi' andrà specificato più avanti. Soffermiamoci per il momento sul fatto che

l'alternanza polare tra sonno e veglia è anche una delle innumerevoli articolazioni oppositive in cui si manifesta la realtà, e svolge la stessa funzione destrutturante nei confronti della rigidità del pensiero e del linguaggio, delle astrazioni dicotomiche e dell'isolamento unilaterale dei complementari. Sugli opposti Eraclito innesta la sua sferzante partita dialettica, accostandoli e separandoli in prospettive inusuali e stridenti.

La veglia dipende dal sonno, la salute dalla malattia, la verità dall'immaginazione. Se vogliamo prendere sul serio la teoria dell'unità dei contrari già a questo livello, ci troviamo costretti ad ammettere che non c'è posto per una realtà separata dalle creature fantastiche del sonno o da quanto si produce ogni giorno nel regno dell'immaginazione. L'intreccio tra sogno e realtà è un *primum* costitutivo e costituente ogni forma dell'esperienza. La natura ama nascondersi (14 [A 92]), rifugge a ogni determinazione univoca e non si autorappresenta se non come un'immane lotta tra contrari. E qui entra in gioco il quasi, almeno in un primo senso.

La polarità sonno-veglia informa a priori quell'universo della sensibilità che per Eraclito è al contempo il campo di manifestatività del *lógos*³. Modalità polari della presenza sensibile, sonno e veglia rappresentano, in reciproca alternanza, il fondamento unico su cui l'universo percettivo inizia ad articolarsi. Prendendo mutuamente senso l'uno dall'altro, il mondo desto e il mondo dormiente c'informano del carattere costitutivamente ambiguo della realtà, sono la sola coppia che testimonia in forma diretta dell'incertezza del reale.

Il costante richiamo di Eraclito alla condizione del sonno suona allora come un avvertimento a non dogmatizzare i risultati delle percezioni sensoriali, che restano comunque il limite intrascendibile della realtà. I sensi sono un mezzo insostituibile e prezioso per l'apprensione di quanto ci circonda (14 [A 23]), ma ciò che colgono ha un carattere irrimediabilmente istantaneo, mobile, precario, tanto precario che non appena ci disponiamo al riposo le sensazioni della veglia, ostacolate dalla chiusura dei canali percettivi, scompaiono del tutto. Le verità in divenire apprese dai sensi non vanno pertanto scambiate per entità date, oggettive e permanenti, né possono essere separate dall'interazione viva con il soggetto che le produce. Occorre lucidità e presenza, per non trascurare ciò che siamo e come ci muoviamo nel mondo, per non perdere il contatto con le cose e il senso dell'unità, della co-appartenenza del tutto al tutto. La scarsa lucidità e la scarsa presenza inducono l'uomo apparentemente sveglio a dimenticare se

stesso e la sua mobile collocazione nella trama dell'universo, precipitandolo in una situazione del tutto analoga all'oblio di un sonno senza sogni (14 [A 91]).

La dialettica investe direttamente il piano della realtà, imponendo il capovolgimento di un'apparente ovvietà nei suoi riflessi immaginifici e decostruttivi. Si tratta di un gioco inarrestabile, che coinvolge su un unico piano gli oggetti percepiti e il senso attraverso cui si rendono percepibili. Allo stesso modo in cui i contenuti percettivi si articolano in un'incessante serie di rovesciamenti, i significati delle parole diventano, nel discorso del filosofo, l'elemento dialettico di un infinito processo trasformativo. Come pedine i termini vengono di volta in volta spostati e ricollocati, nell'affannosa ricerca di tutte le loro possibili combinazioni, con l'obiettivo di spiazzare ogni ipotetico avversario obbligandolo a fermarsi, a riflettere e ad osservare, per poter poi – forse – accogliere la sfida. La capacità d'immaginare le mosse future non è avversione al *lógos*, ma istinto razionale, forza inerente al processo di riflessione che ogni educazione e cura deve impegnarsi a sostenere.

La potenza antitetica dell'immaginario è il costante ritorno dell'anima a se stessa, ciò che le permette di esistere e di farsi mondo. Il lavoro del filosofo nasce dal profondo e accresce la potenza dell'anima (14 [A 95]). Il *lógos* di Eraclito non spiega, ma *comprende* – nel senso etimologico di 'prendere-con' –, e accenna; parola viva, incontra il mondo, s'immerge nel divenire cosmico e lo traduce nell'incessante dinamica dell'Esser-ci. È una parola intensa ed enigmatica, frammentaria e ambigua, costituzionalmente affine ai detti degli oracoli e al linguaggio dei sogni. Solo questa parola, mai esaustiva e sempre sfuggente, rispetta il carattere dinamico di tutto ciò che esiste. Agli antipodi si colloca lo pseudopensiero che fissa e divide (14 [A 95]), il linguaggio di chi dei termini si serve per duplicare l'istante e paralizzarlo in schemi tanto rassicuranti quanto fallaci. Chi, come Pitagora (14 [A114, B 3]), pretende di racchiudere la realtà in forme stabili, lettere o numeri che siano, asseconda una tendenza indolente e volgare a stereotipare il divenire: credendo nell'uniformità dicotomica degli opposti cede a una forzatura di comodo, maschera la perenne instabilità del conflitto in un compatto schieramento di parti. Rinunciare alla cristallizzazione degli opposti e restituire i contrasti al loro fluire naturale significa invece saper cogliere l'ordine, l'unità e l'armonia direttamente nella precarietà, nella trasformazione, nell'ardua, mobile, e incessante contesa tra elementi contrari (14 [A 127]). La splendente sintonia dei mondi,

l'aura magica che circonda la lotta, la percezione gioiosa del divenire universale sono realtà potenziata dall'immaginazione: non il risultato di un *datum* indipendente dal suo posizionamento, né di un fantasioso equilibrismo della ragione, ma prodotto sempre oscillante di una mente incarnata, accordi ben studiati, tratti dal repertorio dell'immaginario.

Si verifica qui uno slittamento dal piano letterale a quello metaforico: rispetto alle altre coppie antitetiche, l'opposizione sonno-veglia acquista la prerogativa di metafora costituente già nel contesto del suo ambito letterale. La realtà si metaforizza attraverso il discorso del filosofo, mentre l'universo ambiguo e immaginifico che irrompe nel sogno è realmente presente anche nelle percezioni di veglia sotto specie di simbolo e intenzionalità costituente.

Ciò che si è in precedenza indicato come livello metaforico può essere a questo punto ridefinito come livello di similitudine, e la svalutazione della *pòiesis* notturna ridimensionata a quest'unico livello di operatività della coppia svegli-dormienti. Con la sua apparente passività il sonno è per Eraclito una perfetta analogia della mancanza di pensiero, consapevolezza, azione. Dormienti sono, per similitudine, coloro che non guardano, che non ascoltano, che non si aprono alla ragione molteplice che governa le cose di ogni giorno (14 [A 18]). Dorme chi, in stato di sonno o di veglia, non è in grado di connettersi al *lógos* mediante la percezione. Per tale tipologia esistenziale testimonia il detto: presente, è assente (14 [A 86]). Allo stesso modo della sordità il sonno può svolgere il ruolo di "metafora" fungente e non costitutiva per afferrare intuitivamente il *come* della presenza inautentica.

Sorda e dormiente è la massa anonima e indifferenziata, dei "più" o del "volgo". Incapace di fondersi con i chiaroscuri dell'esistenza, la maggior parte delle persone vorrebbe sempre proiettata su di sé una luce divina e naturale. Teme le tenebre e le ripudia; invece di scavare dentro di sé alla ricerca del soffio vitale che gli consentirebbe di riannettersi al mondo, invoca dall'esterno una fonte d'illuminazione permanente, qualcosa che possa dispensarlo dal pensare, che gli consenta di affidarsi ciecamente all'abitudine e di dimenticare il fondo abissale da cui ogni cosa proviene (14 [A9]).

Agli antipodi si colloca l'esistenza del saggio, che con la sua lucidità riesce a farsi carico dell'aura sognante in cui è gettato. Per lui l'eterna contesa tra contrari e il magma ribollente delle sensazioni sono la vita stessa, un divenire in cui immergersi con equa

consapevolezza. Pur non priva d'ombre, l'esistenza del saggio scorre lieta e dolce come una notte calma e benigna (14 [A25]). La verità non l'ha trovata né dentro né fuori di sé, ma incarnandola nell'incontro con il mondo.

La realtà sognante del saggio vince il sonno della ragione e intenziona la natura, la vivifica e la rende vera. Questa verità incarnata e sempre rinnovatesi non può essere che lotta, percorso (14 [A55]), meta invisibile che si sposta continuamente in avanti (14 [A63]), un tendere che alimenta se stesso e da cui scaturisce, irresistibile, l'armonia (14 [A4]).

L'armonia dei contrari è dunque qualche cosa cui il saggio stesso, e l'uomo in generale, sono chiamati a collaborare. Più delle scimmie e degli asini (14 [B1]), l'Esserci è in grado di orientarsi tra opposti stimoli e dirigere le proprie sensazioni, di prestare ascolto al *lógos* ed esercitare la mente in situazione. Plasmando la materia in anima, cessa d'immedesimarsi completamente con gli istinti reattivi della materia bruta e arricchisce il proprio spettro percettivo. Amplia il proprio sguardo grazie all'immaginazione, alla critica, alla comprensione, e mentre penetra l'armonia del tutto l'amplifica, crea bellezza, e gode dell'immanenza.

La visione dell'ordine, la percezione della sintonia, l'intelligenza immaginativa all'opera nel cosmo riportano l'uomo alla condizione originaria del sogno, a una dimensione primigenia in cui l'universo proprio non è separato dalle percezioni circostanti ma in esse consapevolmente si proietta come risalendo dal suo fondo atavico. (14 [A99]). Ecco allora che coloro che dormono, quando non si lasciano obnubilare dalla chiusura percettiva del sonno, sono artefici privilegiati delle cose del mondo (14 [A98]).

La metafora costituente del sogno può dunque assumere una funzione direttamente inversa rispetto all'immagine analogica del sonno e alla similitudine dei dormienti. Mentre il sonno cala nell'oblio e induce distrazione dalle cose del mondo, il sogno apre il soggetto a un universo proprio, un universo contrapposto e complementare a quello accessibile da svegli (14 [A99]).

Come rileva Foucault: «il sogno in se stesso, e con tutti i significati d'esistenza che porta con sé, uccide il sonno e la vita che si addormenta. Non bisogna dire che il sonno rende possibile il sogno poiché il sogno che rende impossibile il sonno, destandolo alla luce della morte.»⁴

2. Dal sonno al sogno. Una chiarificazione necessaria.

A dispetto del rilievo assunto dalla contrapposizione sonno-veglia, nei frammenti di Eraclito la parola greca *óneiros* (stato onirico nel senso più generico) non compare mai. Il vocabolario che nella civiltà greca segna il dominio delle percezioni notturne non ha lasciato alcuna traccia di sé nei frammenti del *Discorso* pervenuti fino a noi. L'*órama* che s'impone al sognatore per la sua chiarezza, il *chrematismós* con il suo senso oracolare, l'*enùpnion* con il suo carico di ricordi e il *phàntasma* che può invadere lo spazio di veglia sono esclusi da un contesto che è tuttavia segnato dal continuo richiamo agli *éudontes* (dormienti).

L'associazione tra sonno e sogno che per noi è tanto scontata non sembra esserlo affatto per Eraclito, come non lo sarà per Platone e per Shakespeare, e come non lo è a tutt'oggi per i Nupe e i Pumé-Yaruro⁵. Qui il sonno addormenta la coscienza, mentre il sogno la risveglia e la sospinge a una riflessione estrema sul senso dell'esistenza. Negli scritti di Eraclito la dialettica veglia-sonno-sogno e la sua relazione con la morte risponde in parte a questa logica, ma investe anche livelli di significazione ulteriore.

La fenomenologia del sonno appare più facilmente circoscrivibile a un dato numero di frammenti e costituire un grado zero della riflessione eraclitea sul *lógos* e sulla coscienza (14 [A 9, 32, 34, 57, 96, 98, 99]). Il sonno, come assenza di sensazione, si presenta in questi frammenti nella sua funzione letterale di antitesi naturale allo stato di veglia: è ciò che la rende possibile ridimensionandola alla sua natura di condizione complementare, secondo il principio cardine dell'unità degli opposti. Questo, almeno, è il minimo comune denominatore per le provocazioni allo spaesamento e gli esercizi di decostruzione che circoscrivono la fenomenologia eraclitea del sonno. Il riposo, suggerisce Eraclito, è necessario per metabolizzare le trasformazioni e dar vigore alla veglia, per dimettersi dalle fatiche dell'interazione con gli altri e scandire il ritmo delle giornate (14 [A 34]). Il sonno però ci dà anche la coscienza dell'instabilità delle percezioni e, metaforicamente, diventa lo stato dell'oblio del mondo e di un'insensibile chiusura all'essere. Di qui la contiguità con la morte (14 [A 32]) e l'equivalenza al peggiore handicap sensoriale: la sordità che impedisce l'ascolto del *lógos* (14 [A 86]).

Il sogno e l'immaginario costituiscono invece un argomento sfuggente e verosimilmente più complesso. Andrebbe innanzitutto chiarito che nella dialettica eraclitea il sogno non è, come il sonno, un membro di un'opposizione, uno dei due poli all'interno di un'unità fondamentale, ma, piuttosto, una dimensione in ombra che fa da sfondo a ogni unità fondamentale e alla realtà presa nella sua interezza. Nei frammenti che ci sono pervenuti il termine 'sogno' non è mai esplicito e dichiarato, ma una presenza sempre costante, o meglio, il segno e la minaccia di un'assenza. L'immaginario aleggia in sordina sui contenuti del discorso: poiché è l'essenza di ogni espressione, costituisce lo sfondo unico su cui si staglia la possibilità della realtà, della ragione e del linguaggio; informa di sé ogni contenuto della percezione, dandogli corpo volubile e concreto. Ecco quindi che, lungi dall'essere circoscrivibile a un limitato numero di frammenti, la riflessione eraclitea del sogno investe tutto intero il suo discorso, che ne è, altresì, un'emanazione (14 [A 86]).

L'analisi combinata dei frammenti 14 [A 99], 14 [A 98] e 14 [A 57] può essere un buon intreccio prospettico per focalizzare l'ottica eraclitea sull'immaginario. Da qui sarà utile partire per cogliere la verità sostanziale del sogno. Iniziamo con il riportarli in sequenza:

14 [A 99] A coloro che sono svegli sembra di essere in un universo comune, mentre quello dei dormienti (sembra) rivolgersi al proprio

14 [A 98] I dormienti, coloro che stanno in ozio o che riposano sono eventi, e collaborano al divenire del cosmo

14 [A 57] L'uomo nella benefica notte, quando i suoi occhi son spenti, accende da sé una luce vitale; da vivo, con lo sguardo perso nel sonno, entra a contatto con il morente; da sveglia si tiene a contatto col dolce dormire

Alcuni aspetti comuni ai tre frammenti sono suscettibili di suscitare un certo stupore nel lettore moderno: il riferimento a un'attività specifica del sonno, il tradimento delle aspettative rispetto a ciò che dovrebbe significare dormire e la dialettica paradossale del rovesciamento. Si tratta – come è facile intuire – di aspetti complementari e indissolubilmente legati tra loro, ma che pure è opportuno distinguere per far emergere i diversi modi in cui s'intrecciano nei frammenti in esame.

Il lavoro notturno si articola variamente come un risalire al mondo proprio (14 [A 99]); un co-operare agli eventi cosmici (14 [A 98]); un accendersi una luce per sé (14 [A 57]). La provocazione all'imprevedibile che tradisce le aspettative in due casi su tre viene giocata sul significante dormire (14 [A 98, 99]). Sempre in due casi su tre, ma diversamente assortiti (14 [A 57, 99]), il tradimento delle aspettative coinvolge anche l'opposto complementare secondo una tecnica di rovesciamenti incrociati assai frequente in Eraclito; il paradosso del sonno viene in questo modo a riflettersi sulla veglia e il risultato è la moltiplicazione dell'effetto di spaesamento.

C'è comunque un'importante differenza nel modo in cui si configura il passaggio paradosso-spaesamento. In 14 [A 98] il paradosso si concentra sul fronte unico del sonno; il disorientamento deriva dalla proiezione unilaterale di attività per solito associate alla veglia sul sonno, senza alcun riferimento (almeno a noi pervenuto) all'opposto complementare. Quest'ultimo viene evocato solo silenziosamente, mediante la proiezione sul suo contrario.

In 14 [A 99] la costruzione è invece chiaramente antitetica, ma nell'antitesi il paradosso viene messo in sordina. Qui lo sforzo del dormiente per uscire dal mondo comune e dirigersi controcorrente entra in collisione con il permanere statico della condizione di veglia. Come vedremo diffusamente più avanti, l'assurdo contrasto tra sonno attivo e veglia passiva viene però sottaciuto, affidato al sapiente incastro dei significanti, a una raffinata architettura sintattica e a sottili sfumature di senso. Anche qui il tradimento delle aspettative scardina ogni proiezione automatica e riferimento usuale, ma lo stridore del paradosso si presta solo a orecchie fini. Il paradosso è invece più udibile e sonoro in 14 [A 98], dove veniamo avvertiti del lato attivo e operoso insito nell'attività del dormire, un lato che sfugge alla percezione ordinaria di veglia e che Eraclito tiene invece ad evidenziare, riprendendolo in diversi punti e con diverse sfumature (nello stesso 14 [A 98]).

Infine, in 14 [A 57] l'effetto sorpresa risulta attenuato e mitigato perché riportato alla sua dialettica fondamentale. Ma prima di affrontare questo punto sarà bene dedicare un'analisi più approfondita al frammento 14 [A 99], molto discusso e indiscusso incipit della filosofia del sogno.

3. Risalire al mondo proprio. Incipit della filosofia del sogno.

In 14 [A 99] la coppia sonno-veglia svolge il ruolo di metafora costituente la dialettica eraclitea dei mondi. L'*ídion* e il *koinón*, il “proprio” e il “comune” sono due facce di un mondo unico, ed è questa unità, più dell’opposizione, ad interessare Eraclito. Non a caso nel secondo membro il termine *kósmos* che nel primo serviva a introdurre l’elemento cosmico non ritorna secondo il consueto schema di ripetizione e opposizione che in altri luoghi ricorre per conferire rilievo, nell’unità, all’elemento di contrasto (14 [A 9, 20, 43, 46, 49, forse quello che lo esemplifica meglio, 108, 115]). L'*ékaston*, che nel secondo membro allude all’universo dei dormienti, mima il gesto ingenuo dei più, del volgo, dei dispensatori di falsa sapienza; in breve: di tutti quanti non sono in grado di riconoscere, nel passaggio della veglia al sonno e viceversa, l’unità molteplice dei mondi in cui siamo immersi. La prospettiva degli *egregorósín* ossia di coloro che stanno svegli, non appare privilegiata né più veritiera rispetto a quella dei dormienti. Il termine che definisce il loro ambito d’azione è *koinón*, un termine che nei frammenti pervenuti di Eraclito non abbiamo ritrovato altrove, e che dovrebbe essere semanticamente distinto dal termine *xunón*, presente, per esempio, nella serie di frammenti 14 [A 11-14]. Si tratta forse di un errore di trascrizione imputabile a chi ci ha tramandato il testo? La presenza di stimoli concomitanti, all’interno dello stesso frammento, per interpretare il *koinón* in un senso diverso dallo *xunón* induce a declinare l’ipotesi a favore di una scelta precisa, da parte dell’autore, legata a una motivazione altrettanto precisa. La parola greca *koinón* indica ciò che è pubblico e comune a tutti, ma anche ciò che è usuale, ordinario e abituale: tutti aspetti che non dovevano certo riscuotere una gran simpatia nell’altero e aristocratico Eraclito, dispregiatore del volgo a favore dei pochi, e sempre critico nei riguardi dei costumi acquisiti (14 [A 77, 85, 93, 105]).

Il *koinón* è lo stato, la comunità politica da cui il filosofo, secondo quanto ci riporta Diogene Laerzio, si allontanò sempre più (ma v. anche 14 [A 109]). È poi il frammento 14 [A 117] a testimoniare in maniera diretta e con impareggiabile eloquenza l’astio e il dispregio nutriti dal suo autore nei confronti della propria città e dei propri concittadini, incapaci di riconoscere il valore dei pochi e responsabili di aver cacciato l’eccellente amico Ermodoro per restar meglio ovattati nella loro ostinata mediocrità gregaria. Il *koinón* cui il filosofo allude una sola volta è allora anche il risultato di

un'omologazione, il derivato del *koinóo*, ossia dell'atto del mettere in comune, che però si è qui già sostantivato, è diventato entità. Lo *xunón*, che è anche la forma più arcaica del *koinón*, è il derivato diretto di *sùneimi* e *suníemi*. Nella sua prossimità alla matrice verbale conserva una inclinazione strutturale al dinamismo; inoltre nel discorso eracliteo tende ad abbracciare un'area semantica più vasta del *koinón*. Dinamicità ed estensione semantica suggeriscono l'associazione dello *xunón* a un movimento che comprende, che unisce, che aggrega relazionandosi. Ed è in effetti questo il senso deducibile nei frammenti 14 [A 11 e 14]

Il tema dello *xunón* sarà poi ripreso da filosofi posteriori, in particolare da Marco Aurelio. A fianco dell'*oikéiosis* lo *xunón* viene gradualmente a configurare, nell'immaginario della filosofia greca, il movimento della compartecipazione intenzionale, l'orizzonte direzionale che consente di appropriarsi in maniera sistematica e progressiva dei molteplici aspetti della realtà, ritrovando la propria immanenza in un tutto organico e organizzato dialetticamente. Se il *koinón* è ciò che si trova già insieme per associazione estrinseca, lo *xunón* è espressione di una tensione e di un'acquisizione, quelle proprie del saggio che con un impegno insieme intellettuale, percettivo ed emotivo, gradualmente si assimila al cosmo, riconoscendo e accettando la sua intima natura conflittuale. Ecco allora che nel *koinón* si può solo stare (*éinai*), mentre allo *xunón* bisogna risalire (*apostréfestai*) come al proprio *ídion*, come a una dimensione più propria, connaturale e originaria, ma per questo anche tanto più difficile da realizzare.

Il *koinón* della vita diurna porta con sé il peso dell'arbitrarietà, del convenzionale e dell'acquisito rispetto al quale l'*apostréfestai* si dirige controcorrente. Se lo *xunón* è l'ideale pratico del filosofo, il *koinón* rappresenta invece l'insieme delle abitudini sociali che agiscono come riflessi condizionati, e che saranno, anche dopo Eraclito, uno dei bersagli privilegiati dei filosofi.

Tenendo conto della personalità aristocratica dell'autore e dell'esaltazione del dinamismo che soggiace al suo pensiero, si può forse ipotizzare che il filosofo di Efeso stia qui suggerendo un confronto tra il ritrovarsi passivamente in un mondo comune, fatto da altri, e il risalire invece al mondo proprio, ascoltando una voce interna e portando all'attivo tutte le forze dell'anima. Il gusto di Eraclito per la provocazione e per il rovesciamento delle aspettative giustificerebbe il ricorso alla coppia sonno-veglia per esemplificare le due diverse modalità di esistenza. L'apparente lucidità della veglia

si riduce a un mero stare in un mondo che altri hanno già predisposto, a un essere indifferenziato che non è neppure Esser-ci, perché non ne ha la consapevolezza. Nell'ingannevole quiete del sonno, d'altra parte, può celarsi un'autentica spinta vitale, la tensione verso ciò che è all'uomo più specificamente congegnale, l'afflato a un'originarietà che si declina al futuro anteriore.

A suggerire un parallelo implicito tra veglia e automatismo è il rimando al frammento 14 [A 9], in cui si dice che la maggior parte degli uomini “ dimenticano ciò che fanno da svegli allo stesso modo si dimenticano di ciò che fanno nel sonno”. L'attribuzione al sonno di una specifica carica vitale interverrebbe poi a completamento della doppia antitesi rovesciata, che in Eraclito è metodo e stile insieme. La complessità della costruzione della doppia antitesi rappresenta poi un ulteriore elemento di riflessione. Il rapporto tra i due membri, *tóis egregorósin* e *tón de koimoménon* – coloro che sono svegli e coloro che sono addormentati –, non è perfettamente simmetrico. Gli svegli si presentano al dativo, come coloro ai quali il mondo comune si offre, si dà, in modo tale che ci si trovino direttamente dentro (*én*); coloro che dormono, invece, compaiono al genitivo, come possessori di quel mondo proprio che però non è già in se stesso, ma qualche cosa verso cui risalire (*éis*). Il contrasto tra la preposizione di stato in luogo e moto a luogo (*én-éis*) accresce la distanza dell'asimmetria ed evidenzia la discrepanza tra i due verbi di riferimento: il primo di stasi, il secondo di movimento. L'irresistibile impulso che trascina i dormienti verso un misterioso luogo d'origine ha forse a che fare con l'avvicinamento delle condizioni fisiologiche a uno stato di morte.

4. Vedere l'invisibile: la veglia, il sonno e la morte

In 14 [A 57] fenomenologia del sonno e fenomenologia del sogno s'incontrano nel segno della morte. Protagonista è l'uomo, subito nominato e subito inquadrato in una specifica ottica situazionale: quella della “benevola notte”. Accorto scrutatore di parole, Eraclito non si avvale del più comune termine *nux*, ma del desueto e tutto sommato poetico *eufróne*, che tinge il contesto notturno di sfumature placide e allettanti. In qualsiasi altro ambito ricorrono accenni alla metà buia del giorno, Eraclito predilige sempre l' *eufróne* alla *nux*. Così in 14 [A 25], 14 [A 26] e 14 [A 91]. Perché?

Ci sono almeno tre spiegazioni possibili e tra loro correlate per una scelta che certamente non è casuale. Innanzitutto l'*eufróne* è il regno di Artemide, dedicataria del *Discorso Sacro* e signora dell'astro lunare. Con il suo arco e le sue frecce, la dea procura morte per dispensare vita, e dispensa vita procurando morte (14 [A 91]). Cacciatrice vicina agli animali, uccide per amore, e tanto è più intenso è il suo amore tanto più implacabili sono le sue frecce. Per lambire le amate prede, la regina della caccia predilige le ore notturne, quando l'invadente luminosità di Apollo cede spazio ai suoi impulsi solitari. Ma l'arte di Artemide non avrebbe spazio nell'oscurità totale. Ecco allora la falce di luna che la dea porta a diadema sul capo, e le torce che le permettono d'individuare il bersaglio e centrarlo da lontano. Perché Artemide, a differenza di Afrodite, colpisce a distanza: incarna un "amore" freddo, distaccato e puro, indissolubilmente unito ad austerità crudele e morte. Per il suo istinto inflessibile somiglia alla Sibilla del gemello Apollo, che "senza riso, unguenti, né ornamenti, con voce ispirata penetra per mille anni attraverso il dio" (14 [A 2]). E infatti i templi in cui era venerata la dea della luna erano gli stessi in cui risiedeva l'oracolo di Apollo, sua metà diurna: Siracusa, Delo, e, soprattutto, Delfi (14 [A 1]).

Per Eraclito nell'alternanza tra Apollo-Helios e Artemide-Luna (14 [A 25]) si manifesta la dinamica chiaroscurale di una natura che ama nascondersi e che si concede solo in un ambiguo gioco al plurale. Così il giorno si offusca nell'ombra del suo confine, mentre la notte si rischiara nel quieto tepore di Artemide (14 [A 81], 14 [A 25]). La dea effonde potere benefico nel calore della sua luce, e trasforma le tenebre in uno scenario almeno parzialmente accogliente, che però può diventare anche più minaccioso quando la fiaccola serve a centrare il bersaglio. La forza della natura che la dea incarna è un susseguirsi di luci nell'ombra, un'esplosione del declino nella vita, un'inquietudine d'amore nel volto spietato della morte. Mentre in Apollo la purezza e il distacco nei confronti della crudeltà e della morte sono frutto di un calcolo ragionato, di un virile atto di volontà, per Artemide purezza e distacco sono esistenza fisica e istinto razionale.

Attraverso Artemide e la sua complementarietà ad Apollo arriviamo alla seconda ragione che potrebbe aver spinto Eraclito a scegliere *eufróne* anziché *nux*: l'etimologia. *Eufróne* è un composto di *eu* (bene, rettamente, giustamente) e *fronéin* più precisamente, *frón*, che è il participio dello stesso verbo, il cui significato è

letteralmente “intendere”, “pensare” o, più liberamente ma forse anche più fedelmente al senso originario: “Esser-*ci* con i sensi e con la mente”. L’*eu-fronéein* di Artemide potrebbe essere dunque la metà complementare del *fronéein* apollineo. Fedele al dinamismo plastico del *lógos*, il pensatore di Efeso potrebbe aver cercato e impiegato la familiarità fonetica tra *eufrónē* e *fronéein* per alludere alla continuità semantica ed essenziale tra il pensare da svegli e il pensare nel sonno, tra mente desta e mente sognante. In 14 [A 57] potrebbe essere all’opera un gioco plastico tra singoli termini – *eu* da una parte, *fronéein* dall’altra – e il composto da essi derivato – *eu-frónē*, *eu-fronéein* – simile a quello che viene esibito in 14 [A 14], dove lo *xunón*, altro *logos* fondamentale nel discorso Eracliteo, svela la sua origine dinamica nell’interazione *xunvous*. Del resto la centralità topica del *fronéein* è rimarchevole nel contesto specifico dei frammenti (v. soprattutto 14 [A 14] e 14 [A 15]), mentre l’ipotesi che la notte sia un luogo del ben-Esser-*ci* potrebbe essere la variante eraclitea dell’idea comune secondo cui nel sonno si esprime un *allofronéein*, un “pensare diversamente” determinato da un diverso equilibrio psicocorporeo⁶. Omero e Teocrito, Erodoto e Teofrasto documentano la variegata diffusione di questa credenza lungo un ampio tratto di storia della civiltà greca, e, soprattutto, il suo legame con l’idea della morte. L’*allofronéein* si manifesta infatti in situazioni che spingono l’uomo fuori e oltre l’equilibrio ordinario della vita, in prossimità dell’ignoto e della morte: oltre che nel sonno, nello svenimento, nell’ebbrezza, nella follia. Anche per Eraclito la presenza di una specifica forma di *fronéein* nel sonno emerge in parallelismo all’immanenza della vita alla morte.

E tuttavia la sua notte non assomiglia al tempo del riposo e allo spazio dell’oscurità, ma si configura piuttosto come luogo del “ben pensare”, del “pensare rettamente” illuminato dalla natura di Artemide.

La reciproca immanenza tra opposti complementari emerge allora come motivo fondamentale per la preminenza dell’*eufrónē* sulla *nux* e insieme motore della dialettica eraclitea in seno alla metafora costitutiva sonno-veglia. Il pensiero diurno si appoggia al pensiero notturno, la luce al buio, *emére* a *eufrónē*, Apollo ad Artemide, la vita alla morte. Qui la figura della dea può ancora insegnarci qualcosa. Abbiamo visto che ama le prede che uccide, che predilige l’oscurità ma poi la rischiarava con fiaccole e falci di luna; aggiungiamo che rifugge i raggi del sole ma non può fare a meno del suo calore e della sua luce, tanto che nei mesi invernali emigra negli Iperborei per far ritorno l’estate

successiva. Artemide è insomma una divinità essenzialmente chiaroscurale, latrice insieme di *lógos* e di ombra, e forse anche per questo particolarmente cara al padre della dialettica. In Artemide, più che in qualsiasi altra figura del mito, si esprime la stretta complementarietà tra giorno e notte, luce e oscurità, vita e morte. Ed è sull'immanenza complementare che si sposta l'accento dialettico in 14 [A 57]. Qui, a differenza che in altri frammenti, a balzare in primo piano non è tanto il contrasto tra gli opposti presentati nell'ottica del rovesciamento, quanto piuttosto la contiguità e l'unità fondamentale.

È opportuno sottolineare che la vicinanza e la complementarietà emergono nel confronto tra sonno e veglia, non tra sogno e veglia. Mentre in 14 [A 98] e in 14 [A 99] l'enigmatico ammiccamento al sogno entra in conflitto più o meno esplicito con le prerogative negate all'universo sveglio, in 14 [A 57] il termine di paragone dell'uomo sveglio diventa colui che dorme, che ha gli occhi spenti. L'individuo addormentato è il ponte di collegamento tra mondo sveglio e universo onirico, un collegamento che per i greci contemporanei di Eraclito doveva essere assai meno scontato di quanto non ci appaia oggi.

Come più tardi teorizzerà Aristotele⁷, sonno e veglia rappresentano i poli opposti della sensazione. Nell'universo vivente la chiusura ciclica dei canali percettivi e la correlata assenza periodica di sensazioni è il presupposto fisiologico delle esperienze di veglia, esattamente come le fatiche del giorno sono il fondamento del riposo notturno. Analogamente, la morte rende possibile la vita e la vita la morte (14 [A 115]). Di fatto il sonno in sé stesso rappresenta, per un essere senziente, una sorta di piccola morte, una morte ciclica che rende possibile la vita ciclica diurna. Quanto più sono chiusi i canali della percezione, infatti, tanto più l'uomo diventa refrattario alla vita, che, come il fuoco, ha bisogno di essere alimentata costantemente. Principio materiale e spirituale in perenne mutazione, il vivere ha un carattere intrinsecamente dinamico e relazionale, non è mai appannaggio del singolo. Anche la parte di vita che risiede nell'individuo può rimanere tale solo a patto di trasformarsi continuamente, proprio perché è, essa stessa, trasmutazione della fiamma in un unico fuoco.

La condizione di sonno coincide con un ridotto ricambio di sostanze tra l'individuo e il suo ecosistema, ed è quindi una condizione intermedia tra veglia e morte. In 14 [A 57] l'estinzione dello sguardo, preso a cardine di tutti i sensi, è il segno

distintivo di una temporanea assenza dal mondo delle percezioni, di una morte temporanea. In questa situazione di morte nella vita interviene però il sogno, che è la vita nel sonno, la luce che l'uomo accende a se stesso. Il sogno equivale a una sorta di risveglio nel sonno, di ritorno al calore vivo delle percezioni e di ricovero dalla semi-morte del torpore notturno. Quello al sogno è un accenno breve, poco più di un ammiccamento su cui prevale la sferzata dialettica delle antitesi tra veglia, sonno e morte: 3 termini estranei al sogno e che il sogno sembrano escludere.

Il prevalere del gioco di contrapposizioni e contiguità tra veglia sonno e morte sull'elemento comune della luce riflette la sopraffazione dell'evidenza sull'intimità segreta del sogno, dell'immaginario, di quella trama nascosta di cui s'intesse la realtà (14 [A 20, 92]). Ed è questo il punto su cui focalizzare l'ottica eraclitea dell'immaginario. Il rapporto tra sonno e veglia, tra vita e morte, e insieme tutta l'immane lotta tra contrari che emerge alla superficie del cosmo reca con sé la sua ombra nascosta, un'ombra che è, specularmene e paradossalmente, anche la luce, il *pháos* di 14 [A 57].

Un paradosso simile e parallelo nel frammento 14 [A 32], in cui Eraclito ci dice che “morte è quanto vediamo da svegli; sonno, quanto vediamo dormienti”. La struttura è asimmetricamente chiasmatica e mima una dinamica a spirale. La morte e il sonno, due stati che evocano l'assenza di percezione, incorniciano una spinta dialettica il cui perno è *oréomen*, da *oráo*, che è per eccellenza il verbo della percezione. La morte è associata all'esser svegli, il sonno al dormire, ed entrambi vengono simmetricamente richiamati dal pronome *okósa* che è quasi un gesto, un'allusione, l'indicazione silenziosa che accompagna l'azione del vedere. Il verbo principale è declinato alla prima persona plurale, segno che l'autore s'immedesima con quanto dice, che partecipa allo sguardo di cui si fa portavoce.

Lo sguardo dell'*oréomen* sembrerebbe d'altronde implicare il complesso dell'umanità, l'intera comunità degli animali mortali destinati a vedere la propria mortalità. Da svegli, sembra dirci Eraclito, non possiamo sottrarci alla vista della morte, che è in qualche modo la vista del non vedere, del perdere le capacità sensoriali; il dormire, d'altra parte, fa slittare il nostro sguardo verso un diverso tipo d'invisibilità, su una privazione sensoriale soltanto provvisoria, e che può, peraltro, essere accompagnata da sogni. Dietro a questo enigmatico frammento il lettore moderno non può non vedere

il tentativo di razionalizzare la morte, di riportarla alla sua radice minima di deprivazione sensoriale. Si tratta solo di uno dei possibili sensi, che, come gli altri, emergono e si organizzano attorno alla centralità del verbo *oráo*.

L'*oráo* è il fondamento di ogni visione, ma anche di ogni orientamento, apprendimento, interazione con il mondo; rinvia alla dimensione dell'esplorazione, della contemplazione in senso attivo, della scoperta. Attorno a questo predicato della vita e della conoscenza il filosofo di Efeso condensa la propria meditazione sulla morte. Il contrasto con il pensiero successivo non potrebbe essere più stridente. Aristotele, per esempio, nel suo trattato sui sogni afferma esplicitamente che "è impossibile che chi chiude gli occhi e dorme veda"⁸. È vero che tale affermazione compare all'interno di un ragionamento dialettico, e che il trattato dei sogni è una trascrizione delle lezioni di scuola dello Stagirita, ma per quanto si possano e debbano ridimensionare le pretese di teorizzazione dello scritto, l'intera argomentazione ruota di fatto attorno alla diversa attivazione sensoriale che caratterizza il sonno, attivazione endogena e indipendente dal senso esterno. Eraclito, invece, impernia provocatoriamente la propria riflessione sulla visione, s'immedesima egli stesso nell'atto di vedere, e attraverso il suo occhio ci mostra che lo sguardo e la vita sono presenti anche nel sonno e nella morte. Facciamo i conti con l'invisibile e con l'ignoto sia da svegli sia dormendo. Ciò che non siamo e che, secondo la dialettica degli opposti, ci permette di essere, lo portiamo nello sguardo, anche se il più delle volte non siamo in grado di vederlo. E di fatto l'invisibile non si manifesta mai in piena luce, perché è l'ombra del visibile, la sua metà nascosta. Non esiste un mondo doppio: della vita e della morte, del sonno e della veglia, del giorno e della notte. Esiste, semmai, un mondo duplice, infinitamente duplice, in ogni sua possibile articolazione. Il sonno è il lato invisibile della veglia come la veglia lo è del sonno; la morte il lato invisibile della vita come la vita della morte. Non appena arriviamo a sentire l'intima reciprocità dei contrari l'invisibile diventa profondità accessibile di ciò che ricade direttamente sotto i nostri occhi, l'ombra pronta a soggiogare ciò che nell'immediato è luce.

Il termine luce (*pháos*) non è qui da intendersi come verità interiore contrapposta a un'apparenza esteriore, e neppure è un'unità fondamentale e immobile che permane al fondo di ciò che scorre in superficie. La luce, è ciò che è, l'elemento fisico che anima e libera dalla quiete della morte, lo spettro che conferisce visibilità agli oggetti del sonno

come agli oggetti della veglia. L'apparenza e la sostanza, la superficie e la profondità non si distinguono se non come ciò che è in luce rispetto a ciò che è in ombra: è il fondamento stesso della distinzione a impedirgli ogni fissità, a imporgli scambi di posto rapidi e incessanti nell'ordine della realtà. Ciò che illumina il mondo del sonno e il mondo della veglia è vita, luce, sogno di una realtà che non cessa mai di rinnovarsi. Ecco allora che il sogno si annida al fondo stesso della dialettica eraclitea come il fuoco della partecipazione, l'elemento più intimo della percezione, il punto di contatto tra uomo e mondo che continuamente slitta in avanti.

La *pòiesis* immaginale che si accende nel sonno è il tessuto connettivo che compone l'ordito legando la notte con il giorno e il giorno con la notte, ma anche la notte con la notte e il giorno con il giorno: è ciò che rende possibile al sole di risorgere ogni mattina, eternamente giovane (14 [A 89]). La luce che notte dopo notte si accende nell'uomo è la stessa che torna a splendere all'alba di un nuovo giorno.

La cosmogonia della luce mostra la verità nella sua originaria manifestatività intenzionale. La verità luminosa non si produce in un campo estraneo all'uomo o rispetto a lui neutrale, ma nel corpo stesso dell'uomo. La verità si configura quale dinamico investimento di senso, sete mai appagata dell'immaginario. In questa direzione, e non in quella scettico-nichilistica che sarà invece di Cratilo, va letta anche la lapidaria sentenza con cui il maestro assimila la dimensione del sole alla grandezza del piede di un uomo (14 [A 54]). Ciò che vediamo direttamente è la verità che più ci appartiene, e la nostra verità è sempre impastata di sensazioni, emozioni, punti di vista. Il *lógos* eracliteo è quindi un *lógos* immaginale, espressione che emerge dal contatto più profondo con la natura per risalire alla propria stessa natura, nella dinamica incessante della ricerca, nell'apertura proiettiva e progettante agli eventi del mondo (14 [A 63]). La realtà spogliata dal sogno non è solo povera ma anche falsa. Per il pensiero greco, e per Eraclito in particolare, il mondo non può che manifestarsi se non all'interno del suo involucro sensoriale, nel chiasma unificante della sensazione. Gli oggetti sono forme percettive, fenomeni, articolazioni del tutto ravvivate dal fuoco vivente, seppur fuggevole, dell'apprensione sensoriale.

Il cosmo di Eraclito coniuga così profondità e leggerezza, dispiegandosi in un intreccio istantaneo ma sempre carico d'insondabili vibrazioni. Il carattere proprio della realtà è il sogno, l'immaginario, l'intenzionalità come coniugazione di empirico e

archetipale. Si tratta quindi di rileggere l'intero corpus eracliteo alla luce di ciò che nello scritto viene volutamente lasciato in ombra: la forza immaginale, lo slancio intenzionale, l'emozione magica che accende il mondo, che lo fa esistere e lo rende possibile come reale.

5. Il reale intenzionale e l'empirismo sognante

«Chi non spera l'inseparabile non lo otterrà, perché è senza strada e senza mezzi» (14 [A 63]). Con questo frammento il tema dell'intenzionalità fa il suo ingresso nella storia del pensiero occidentale. E lo fa all'indicativo, su un piano di realtà. Il carattere originariamente intenzionale del reale si snoda nell'intreccio costitutivo tra livello epistemico e oggettuale: «chi non pensa l'impensabile non lo scoprirà, perché è imperscrutabile e inaccessibile» è un'altra traduzione possibile del frammento, e del pari "tradente" prima ancora che riduttiva e ridondante.

Aldilà delle figure enigmatiche che servono il gioco oracolare dell'autore, c'è una difficoltà nel passaggio dall'antico greco all'italiano moderno che ha a che fare con un profondo divario di approccio alla realtà, e che emerge sia in relazione ai singoli termini così come ai loro intrecci semantici.

I verbi greci *elpízo* ed *eurísco* messi in campo da Eraclito eludono la distinzione tra l'aspettativa soggettiva che qualche cosa accada e la realtà oggettiva che tale aspettativa potrebbe smentire o verificare. La condizione soggettiva di paura indipendentemente dalla realtà percepita in tale condizione, né l'oggetto temuto dal suo esser temuto.

Per noi la paura e la speranza sono stati emotivi, semi-realtà tendenzialmente soggettive, ambigue e sfuggenti. Tutt'al più si lasciano cogliere come dati psicologici o trasformazioni chimiche e fisiologiche indotte; a un certo livello di intensità si lasciano persino misurare secondo certi parametri, producendo certi effetti reali e interagendo con la realtà vera, la realtà di primo grado: una grande paura o una grande speranza *deformano* la realtà, nel senso di attribuirgli una forma diversa da quella *vera*, di alterarla o falsificarla rispetto a ciò che la realtà è in se stessa.

Per Eraclito il *primum* è invece la paura, o la speranza, o qualsiasi altra proiezione

intenzionale che stabilisce i contorni di una situazione. La paura *forma* la realtà – o, quantomeno, contribuisce a formarla. Di certo non la deforma: tra la paura e l'Esser-ci qui non c'è alcuna distanza.

Chi è compenetrato nel proprio timore edifica un mondo di timore, vi si insedia e lo abita, immedesimandosi in quella verità; chi spera in qualche cosa e vive nell'aspirazione si troverà sempre davanti l'esito della sua speranza, mentre chi è incapace di proiettarsi in avanti rimane senza un percorso, una traiettoria, un orizzonte. Crearsi un'aspettativa è vivere *nell'*aspettativa, ridefinendo i contorni delle cose in base all'aspettativa stessa, e conglobando ogni incontro nel suo quadro. Gli stessi termini designano insieme e contestualmente sia chi pone la speranza sia ciò in cui la speranza è riposta; sia il portatore della paura sia l'oggetto della paura che si concretizza nel suo orizzonte vissuto. Così, ci insegna il vocabolario di Eraclito, basta una e un'unica parola per indicare sia chi è privo di speranze, sia l'oggetto in cui non più si spera (*anélpiston*).

Ciò che per noi è doppio (anziché duplice) è allora ciò che ha smarrito la sua matrice unitaria, il suo essere originariamente “speranza”, “paura”, “aspettazione” in un senso pienamente concreto e reale. Il sentire fiducia, timore o disperazione non è deformare la realtà ma dargli una forma, non è produrre uno slittamento verso il falso o l'illusorio ma, al contrario, inverarla.

Una considerazione a parte merita il riferimento alla dimensione della ricerca (i termini *eurísko* e *anexeréunetos* rispettivamente “ricercare” e “chiuso alla ricerca”), che apre la strada a una possibile interpretazione in senso teoretico del frammento, come alla necessità di credere per sapere. Qui la priorità della dimensione intenzionale rispetto a qualsiasi entità data emerge con maggior nettezza. Il verbo *exeurísko*, derivato di *eurísko* e *oráo*, copre semanticamente l'intero processo della ricerca, racchiudendo in sé sia il significato di “cercare”, sia quello di “trovare”, sia quello, che potremmo considerare intermedio, di “ideare, immaginare, inventare”. La verità non è diversa da quella che abbiamo la capacità e il desiderio di costruire, sognare, trovare in ciò che ci circonda attraverso i poteri dell'immaginazione. Il suo carattere aleatorio, perennemente sfuggente, obbliga a uno sforzo, a un impegno protentivo di tutte le facoltà noetiche, dalla percezione al linguaggio.

Il lavoro teorico non è disgiunto né disgiungibile dalla tensione carnale, psichica ed emotiva che presiede al processo di ricerca, e il processo di ricerca è il vero

“soggetto”, il *primum* esperenziale in cui si articola la relazione chiasmatica tra chi ricerca e ciò che viene ricercato.

La centralità del vissuto intenzionale è richiamata dal termine che suggella il frammento (*áporos*, ossia “senza strada, privo di mezzi, bisognoso”), e che non si riferisce al soggetto o all’oggetto, e neppure alla loro somma, ma al contesto relazionale che entrambi sostiene. Il “poro” è il canale fisiologico che veicola l’universo della percezione e il confine relazionale da cui ha origine la sedimentazione di un’interiorità psichica. Termine parallelamente in uso nella medicina ippocratica e nelle cosmogonie dei presocratici, il “poro” è destinato ad acquistare notorietà con gli atomisti e gli epicurei, da Leucippo ed Epicuro. In assenza di pori nulla è perché nulla passa. Oltre a canali sensoriali e vie di percezione, i “pori” sono anche le strade, i mezzi, le risorse, le entrate e i guadagni: tutto ciò attraverso cui il mondo assume una forma.

E per i greci il mondo vissuto non è né fruibile né tanto meno pensabile in assenza di forma, aldilà dei concreti orizzonti in cui si viene configurando. Ecco perché il sole non supera la grandezza del piede umano (14 [A 54]), ed ecco perché non c’è nulla che possa eguagliare il potere racchiuso in uno sguardo (14 [A 23]).

La lingua greca appare già di per sé la lingua dell’intenzionalità; con Eraclito l’espressione linguistica diventa essa stessa intenzionalità, imbarcandosi nel reale e rifiutando ogni mediazione.

Le “intenzioni”, i caratteri strutturali dell’esperienza sono il dato immediato che non è opportuno trascendere nell’espressione linguistica, pena il divorzio della parola dalla realtà, la caduta nell’alienazione, nell’estraneità (14 [A 95]). Modulando la parola nell’ordine del cosmo l’individuo diventa propriamente uomo, domina il suo demone interiore e acquista, senza uscire dalla natura, i caratteri specifici dell’umanità. Il discorso intenzionale è parte del cammino che la natura ha affidato al genere umano, imponendogli uno sforzo di costante evoluzione. Ma anche in questo orizzonte di perpetuo autotrascendimento ciò che all’animale uomo veramente resta è l’immanenza, l’esaltante lotta tra contrari, l’irriducibile pluralità del dio-natura, tanto che, come si è già evidenziato, di un soggetto propriamente umano non sarebbe neppure lecito parlare.

Bibliografia

- Aristotele, 2007⁸ (1983), *Del sonno e della veglia*, in *Opere*, trad. it. di L. Laurenti, Bari, Laterza, vol. IV, pp. 255-297.
- Augè, M., 1997, *La Guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, Paris, Edition du Seuil (*La guerra dei sogni*, trad. it. di A. Soldati, Milano, Elèuthera, 1998).
- Binswanger, L., 1930, *Sogno ed esistenza*, trad. it. di C. Giussani, Milano, SE, 1993.
- Binswanger, L., 1935, «Heraklitis Auffassung des Menschen» in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke, Bern (tr. it. «La concezione eraclitea dell'uomo» in *Per un'antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano 1970).
- Brillante, C., 1991, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo, Sellerio.
- Descartes, R., 2006³, *Discorso sul metodo*, trad. it. di L. Urbani Ulivi, Milano, Bompiani.
- Colli, G., 1988³, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano, vol. III.
- Foucault, M., 1994, *Introduction in L. Binswanger «Le rêve et l'existence»*, Paris, Gallimard (*Il sogno*, trad. it. di M. Colò, Milano, Raffaello Cortina, 2003).
- Franz, M-L. von, 1984, *Traum und Tod*, München, Kösel-Verlag (*La morte e i sogni*, trad. it. di F. Cuniberto, Bollati Boringhieri, Torino, 1986).
- Freud, S., 1915, «Zeitgemässes über Krieg und Tod», in *Imago*, Vol 4 (1) pp. 1-21 («Considerazioni attuali sulla guerra e la morte», in Id., *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, vol. 8).
- Hillman, J., 1979, *The Dream and the Underworld*, Nebliografichew York, Harper & Row, (*Il sogno e il mondo infero*, trad. it. di A. Bottini, Adelphi, Milano 2006²).
- Ippocrate, 2007⁸, *Testi di medicina greca*, Rizzoli, Milano.
- Nietzsche, F. 1871, *Die Geburt der Tragödie*, Lipsia, Fritsch (*La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Newton, Roma).
- Platone, 2005², «Repubblica» e «Timeo», in *Opere*, trad. it. di U. Bultrighini, G. Caccia e E. Pegone, Roma, Newton, pp. 445-451 e 577-79.
- Spork P., 2007 *Das Schlafbuch*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt (*Il libro del sonno. Viaggio nella metà buia della nostra vita*, trad. it. di S. Vicini, Longanesi, Milano, 2008).

Note

¹ Per indicare i passi di Eraclito faccio riferimento all'edizione di Colli (1988, vol. III), che a propria volta fa riferimento all'edizione Diels-Kranz.

² Fu Aristotele ad attribuire a Eraclito l'appellativo di *skoteinòs*, "oscuro".

³ Utilizzo la traslitterazione corsiva "*lógos*" per i riferimenti più strettamente contestualizzati al *Discorso* e all'epoca di Eraclito, lo stampato "*lógos*" per evidenziare possibili declinazioni del termine eracliteo in orizzonti attuali.

⁴ Foucault (2003, 49).

⁵ Augè (1998).

⁶ L'idea di un "pensare diverso" nelle condizioni di sonno doveva essere diffusa a livello popolare già ai tempi di Omero e fu probabilmente teorizzata anche da altri autori. La testimonianza su Democrito viene da Teofrasto. Brillante (1991, 73).

⁷ *Del sonno e della veglia*, I 454 a.

⁸ *Id.*, I 458 b 9.