

2008 Istituto di Filosofia Arturo Massolo  
Università di Urbino  
Isonomia



## **Il sogno tra radicalismo scettico e realismo onirico**

Luisa De Paula  
Università di Urbino “Carlo Bo”  
[luisa.dep@tin.it](mailto:luisa.dep@tin.it)

### **Abstract**

Dreaming seems to involve a radical revision of every familiar category of thought: sweeping away the belief in a subject-independent world, it wipes out the position of ingenuous realists and incline rationalists to radical scepticism. From Descartes to Freud, the oneiric phenomena have been banished to the non-place of conscience, outside the boundaries of reality. More in line with modern neuroscience, Aristotle highlighted the phenomenological role of sleep in awakening sleeping perceptions and reaffirming the original symbiosis between the soul and the world. For the ancient philosopher and doctor, dreams posse specific privileges of revelation, for it unfold the “demoniac” side of nature beyond the categories of intellect. His multilevel perspective is today more topical and inspiring than ever, suggesting the direction of an integrated approach to the oneiric life.

## 1. Introduzione

Da sempre il sogno è per i filosofi motivo di grave imbarazzo: l'evidenza onirica scavalca il pensiero puro e chiama in causa la realtà; inchioda alla φύσις e disarmata la *Raison*. Se ne rendeva ben conto Aristotele quando, in *La divinazione durante il sonno*, sosteneva che i sogni non sono opera divina bensì demoniaca poiché «la natura stessa è demoniaca, non divina»<sup>1</sup>. Con ciò il filosofo vuol dire che la natura, contrariamente a quanto lascia intendere una falsa sapienza, non è oggetto di univoca razionalità ma campo di forze diverse e contrastanti, spesso sfuggenti, in ogni caso mai completamente addomesticabili dalla ragione. L'esperienza del sogno riflette la trascendenza della natura rispetto alle semplici leggi dell'intelletto.

Impegnandosi a smascherare i falsi misteri della notte con le sole armi della ragione, Aristotele respinge l'ipotesi di un intervento divino per la generazione dei sogni, e insieme nega ogni seria compartecipazione dell'anima razionale agli eventi che si producono durante il sonno. L'emarginazione dei fenomeni dal più stretto dominio della razionalità è allora l'altra faccia di un allargamento a tutto campo dell'ambito di comprensione naturalistica cui si vogliono ora ricondurre le avventure del sonno.

Secondo Aristotele le immagini di Morfeo vagano negli *intermundia* dell'esperienza desta, germinano nella vibrante sensibilità notturna e raggiungono l'uomo addormentato senza passare per il filtro dell'intelletto. Che può comprenderne l'origine ma non arriva mai a esaurirne il senso: la natura fisica e sensibile da cui provengono la sopravanza esulandone gli schemi categoriali. In sogno l'uomo entra in comunione con il "demoniaco" della natura: con un mondo insieme intimo e lontano, con i profondi abissi dell'universo cosmico e di un'interiorità nascosta. Oggi, in un'epoca di annacquato post-freudismo, i saggi di Aristotele *Del sonno e della veglia, dei sogni e della divinazione durante il sonno* offrono un'immagine quanto mai attuale della vita onirica, insieme a una serie di stimoli tempestivi per un diverso approccio ai fenomeni del sonno.

Nel presente articolo affronto il tema del rapporto tra sogno e realtà sviluppando l'ipotesi di una doppia linea di continuità: tra la filosofia moderna e la psicologia freudiana; tra Aristotele e una visione integrata tra le prospettive più aggiornate in materia di sonno e sogni. Una radicale diffidenza nei confronti dei vissuti onirici

accompagna il percorso da Cartesio a Freud, isolandolo sia dalla via del realismo empirico di Aristotele che dalle strade aperte della ricerca contemporanea<sup>2</sup>. Prescindendo da ogni astratta logica settoriale, l'oniologia aristotelica inquadra invece i fenomeni onirici in un più vasto orizzonte di comprensione. A cavallo tra medicina e filosofia, può oggi offrirci un paradigma epistemologico d'integrazione tra neuroscienze, esistenzialismo e fenomenologia.

## 2. Il sogno insonne della Ragione. Cartesio e Freud

L'io insonne cartesiano estromette il sogno dai confini del vero e lo relega ai margini del possibile. A mano a mano che il moderno avanza, i figli di Morfeo perdono ogni realtà positiva e divengono prototipo d'illusione. Con la diffusione dell'antropologia freudiana si riducono a semplici maschere, ingannevole aggiramento dell'io a opera delle forze lipidiche e arcaiche dell'inconscio. Nell'età del disincanto, l'archetipo dell'immaginazione si è oramai trasformato nel segno meno della coscienza.

La logica freudiana dello smascheramento che ridefinisce la relazione sonno-veglia agli inizi del Novecento non è però che l'ultima tappa di un percorso intrapreso molti secoli prima, inaugurato da Cartesio e avanzato al passo del suo *cogito* ipervigilante. Nel periodo che va alle *Meditationes de prima philosophia* alla *Traumdeutung* l'uomo sveglia prende le distanze dal proprio sé notturno confinandolo nel non-luogo dell'irrealtà. La scissione dualistica tra mente desta e intelligenza onirica è anche e immediatamente monopolio della prima nella sfera del reale. Il divorzio della coscienza di veglia dal *cogito* notturno e la supremazia della prima sul secondo non possono quindi essere compresi né come un dato biologico e costitutivo dell'essere uomo, né come una variabile indipendente del processo storico, ma andrebbero piuttosto inquadrati in quel più ampio cammino della civiltà occidentale che ha portato al divorzio tra io e mondo, corpo e anima, sensi e ragione, insieme alla progressiva emarginazione di uno dei due termini dall'orizzonte della realtà.

Esaminando ciò che ero, e vedendo che potevo fingere di non avere nessun corpo, e che non ci fosse nessun mondo [...] conobbi che ero una sostanza della quale tutta l'essenza o

natura non è che di pensare, e che, per essere, non ha bisogno di luogo alcuno, né dipende da alcuna cosa materiale.<sup>3</sup>

Corpo, mondo e spazio sono risucchiati nell'unica verità del *cogito*, che in un'imperterrita vigilanza nega ogni apertura alle dimensioni *altre* dell'esistenza. Nella realtà pura del pensiero non c'è posto per la natura demoniaca, per il cosmo abitato dall'oscura presenza dei sogni e dell'immaginazione. La pullulante vita della notte si ritira sullo sfondo della coscienza insieme a tutte le sfumature fantastiche dell'esperienza di veglia: la ricchezza proteiforme dei sensi, l'universo magmatico e sfuggente delle percezioni e tutta la vivida concretezza della *Lebenswelt* vengono sacrificati sull'altare di una *Raison* che vuol ergersi soltanto su se stessa, al di là di ogni dubbio o incertezza.

L'ibridazione tra ragione e realtà toglie al sogno il suo terreno ontologico e inaugura un processo di de-realizzazione dell'immaginario che strappa ai fenomeni onirici ogni concretezza d'esistenza. L'esistente si trasforma in dato offuscando ogni margine di libertà, irrigidendolo nei contorni del noto o di ciò che è già possibile: di un sistema precostituito di alternative disponibili. L'immaginario onirico della veglia si rifugia lì, negli interstizi di una libertà compromessa, esiguo margine di un mondo in esilio, mentre lo spazio assume la gelida fisionomia delle architetture vuote, geometria solidificata e privata di ogni umana attribuzione di senso (*Sinngebung*).

I sogni e le proiezioni fantastiche dell'immaginazione perdono diritto di cittadinanza nell'universo di Cartesio, il nuovo universo in cui tutte le direzioni si equivalgono, l'universo dell'uomo moderno che non è *κόσμος* e vita, ma muto cimitero dei sensi e deserto inquieto della ragione. La verità abita solo le idee astratte, e, attraverso queste, le proprietà geometriche dello spazio e dei corpi ridotti a meri oggetti di pensiero. La vivacità della mente e il nitore dei sensi che evidenziano una continuità tra il giorno e la notte non attestano più la presenza del mondo, ma inducono piuttosto timore e sospetto.

Nel sonno si può del pari immaginare di avere un altro corpo, e di vedere altri astri e un'altra terra, senza che ciò sia in nessun modo. Infatti da che cosa si sa che i pensieri che vengono in sogno sono più falsi degli altri, visto che sovente non sono meno vivi e precisi?<sup>4</sup>

Solo grazie all'intervento divino Cartesio sarà in grado di separare la veglia dal sonno, di salvaguardare la chiarezza illuminata delle idee dall'ombrosità enigmatica

dell'immaginazione, preservando così dalle tenebre il suo sogno di infallibilità della ragione.

Accanto al sogno dell'infalibilità della ragione, il sogno coltivato dalla civiltà moderna e che noi tutti conosciamo, Cartesio ne ha avuto però anche un altro meno noto, un sogno che la storia avrebbe lasciato in ombra<sup>5</sup>.

È la notte del 10 Novembre 1519, alba della scoperta di quella "scienza mirabile" destinata a rivoluzionare le sorti del pensiero occidentale. Un'apparizione di fantasmi nelle fasi iniziali del sonno provoca un primo, repentino risveglio del sognatore. Dopo essersi riaddormentato, Cartesio si ritrova su una strada percorsa da violente folate di vento. È costretto a procedere inclinato verso sinistra; a stento riesce a mantenersi in equilibrio e a un certo punto deve addirittura piroettare su un piede; prova uno strano senso di vergogna per l'inclinazione a manca che non riesce a controllare. Sospinto dalle raffiche impetuose trascura di salutare un conoscente incrociato per via. Una forza oscura e irresistibile lo sospinge verso un'ampia collegiata, e poi dentro una chiesa. Lungo il percorso obbligato un uomo lo avverte che dovrà portare qualche cosa al signor N... Dopo questo primo episodio onirico il filosofo, nuovamente sveglio nel cuore della notte, è indotto a lunghe e profonde meditazioni che per diverse ore gli ingombrano la mente sottraendolo al sonno. Fa appena in tempo a riassopirsi che subito viene colpito da un roboante *coup de foudre*, un colpo di fulmine la cui detonazione provoca l'ennesimo risveglio. Aprendo e chiudendo velocemente gli occhi il sognatore assiste a una spettacolare esplosione di scintille luminose, simili a minuscole lingue di fuoco. Le faville sono probabilmente allucinazioni ipnagogiche, percezioni a rapida sparizione che solitamente si manifestano negli stati intermedi tra sonno e veglia. Turbato, Cartesio ha difficoltà a riaddormentarsi. Inizia a credere che dietro ai suoi sogni ci siano spiriti maligni, così non può fare a meno di riflettere sulla natura del male e dell'irrazionale. Ancora una volta i pensieri lo rubano al sonno, ma nello stesso tempo gli permettono anche di sottrarsi alle inquietanti visioni che inevitabilmente lo avrebbero accompagnato nel regno di Morfeo. Il filosofo insonne si arrovella per capire da dove abbiano origine le sinistre fantasie notturne, per far luce sulla loro oscurità e decifrarne i significati. Un ultimo episodio onirico lo rende spettatore di misteriose

apparizioni e sparizioni di libri. A un certo punto interviene anche un personaggio sconosciuto che lo sollecita a riflettere sull'interpretazione dei testi.

Nell'atteggiamento che Cartesio ostenta nei riguardi del proprio sogno si rivela in forma emblematica la prospettiva con cui la nascente civiltà della veglia iniziava a prendere le distanze dal mondo onirico, prospettiva che attraverso un lungo processo di maturazione sarebbe poi collimata nella visione perfettamente oggettivata e distante della scuola freudiana.

Da rilevare è innanzitutto la profonda impressione che la serie di apparizioni suscitò nel sognatore: un misto tra venerazione e smarrimento, un senso di timore e di mistero con effetti di lunga durata per la mente del filosofo. L'importanza biografica che Cartesio dimostrò di voler attribuire a questa serie di visioni, gli sforzi profusi per interpretarle, l'impegno a conservarne memoria attraverso un testo pubblicato – *Olympica*, oggi purtroppo perduto – attestano il valore che il padre della filosofia moderna riconosceva al proprio sogno di gioventù. Un valore che spicca in netto contrasto con la più nota associazione al dubbio, all'illusione, all'irrealtà ricorrente nelle opere teoriche e che proprio in tale contrasto esprime l'ambigua duplicità dell'*homo novus* nei confronti dei propri sogni.

L'esperienza onirica desta reverenza e sospetto, diffidenza o sconcerto, paura e curiosità; deve essere allontanata e interrogata al tempo stesso.

Proprio il pressante bisogno di interrogare il vissuto onirico, di sottoporlo all'esame critico della veglia, di determinarne il senso alla luce della ragione diurna sono il segnale di un mutato approccio al sistema sogno-veglia e l'embrione del modello epistemologico che è alla base della dottrina psicoanalitica moderna.

Entra qui in gioco un secondo aspetto da rilevare: la serie delle reazioni più immediate che gli episodi onirici mettono in moto nella mente del filosofo.

Negli intervalli tra un'apparizione e l'altra, mentre è ancora parzialmente immerso nel sonno, Cartesio si sforza di decifrare le proprie fantasie secondo un senso stabilito.

Perfino nei momenti in cui è addormentato si rapporta alle inquietanti visioni quasi fossero equazioni matematiche, analizzandole con insistente pedanteria e inseguendo presunti significati riposti. Così non attende neppure il risveglio per trasformare gli enigmatici chiaroscuri del terzo sogno in un messaggio chiaro indirizzato alla ragione. Il *cogito* ipervigilante si introduce nelle pieghe del sonno e detta al movimento onirico le

direzioni del raziocinio, calcolando mosse sicure e annientando le ambiguità dell'immaginazione. L'arcano *dictionnaire* che apre l'ultima sequenza onirica diventa una chiara metafora che sta per l'intero sistema del sapere; l'«Est et non» pitagorico su cui si apre misteriosamente una pagina del secondo libro viene risolto nella rappresentazione innocua e impersonale del vero e del falso nella scienza; l'incalzante «Quod vitae sectabor iter?» che il sognatore rivolgeva a se stesso perde i caratteri esistenziali della ricerca, dell'apertura di senso e dell'inquieto autointerrogarsi per trasformarsi nel segno inequivocabile della teologia morale venuta in soccorso al filosofo.

L'io desto anticipa il risveglio e perfora la coscienza onirica; tenta di orbitarla nella sfera dell'intelligenza desta calamitandola attorno a significati univoci e avvolgendola di trasparenze egoiche. Sottratto calamitandola attorno a significati univoci e avvolgendola di trasparenze egoiche. Sottratto all'oscura simbiosi della notte, il sogno si riduce a un messaggio in cifre che deve essere analizzato in ogni singolo dettaglio. Il tutto e le parti acquistano reciprocamente senso l'uno dalle altre e viceversa; il mosaico onirico può essere ricomposto nella prospettiva della mente vigile solo a patto di fissare un senso chiaro e definitivo a ogni singola tessera. Allo stesso modo Freud sottoporrà alla propria lente le trame oniriche per sciogliere ogni nodo in una rete ordinata di significati, supponendo che un'unica maglia sfuggente fosse una minaccia per l'intero ordito.

Praticando su di sé un'analisi onirica *ante litteram*, il filosofo s'impegna a ricomporre le diverse apparizioni del sogno in un quadro coerente, in cui tuttavia non riesce a inserire le miniature di rame che nell'ultimo episodio avevano improvvisamente sostituito un'antologia di poeti. Il particolare indefinibile turba il filosofo e rischia di scombinare il quadro. Che vorranno mai dire dei piccoli ritratti di personaggi ignoti incisi su metallo? Cartesio non sa risponderci, ma neppure per un istante dubita che le miniature abbiano un senso specifico legato a un senso più generale, che siano indizi precisi di un particolare evento compreso nell'orizzonte futuro che il sogno gli ha rivelato. Quando il giorno successivo riceve la visita di un miniaturista italiano, il giovane filosofo ha la certezza di poter sciogliere definitivamente anche l'ultimo piccolo, inquietante mistero che aveva resistito ai suoi sforzi di chiarezza.

Per quanto il personaggio Cartesio ci si presenti come un araldo del nuovo anche nel ruolo inedito di sognatore, c'è tuttavia un motivo che lo tiene in parte legato al modo antico di percepire l'immaginario onirico: il motivo della trascendenza.

Cartesio si pone esattamente a metà strada tra trascendenza divina e immanenza soggettiva. La sua interpretazione del sogno rinvia sia alle visioni illuminate di Sant'Agostino che alla centralità egoica dell'ermeneutica freudiana. Per il filosofo, infatti, le avventure della sua notte più memorabile avevano un'origine divina e un valore profetico, ma si riferivano principalmente a lui, alla sua vita personale e al suo destino individuale. Sottoposto all'esame del raziocinio, ogni dettaglio del sogno rivelava un particolare più o meno segreto della sua esistenza, dai trascorsi viziosi all'imminente visita del miniaturista italiano, dall'educazione a La Flèche agli indizi sulla nuova scienza.

Preannunciando lo stile dell'ermeneutica freudiana, l'io del sognatore permane fisso al centro dell'interpretazione: l'inclinazione verso sinistra del primo episodio onirico è la sinderesi per i peccati della prima gioventù; le scintille del sogno di mezzo il dono dell'illuminazione; l'apparizione dei libri la personale rivelazione dei tesori di tutte le scienze; altri particolari trovarono invece spiegazione in accadimenti biografici più specifici e circoscritti.

Ecco quindi che il sognatore Cartesio incarna in sé una fase di transizione. In circostanze eccezionali il sogno può essere ancora considerato emanazione divina, ma la destinazione e la direzione dei suoi significati sono già decisamente orientati alla vita del sognatore. Trascendente può essere l'ambito di provenienza del sogno, ma non lo spazio che abita nella notte del sognatore. Già con Cartesio questo spazio appare estremamente ridotto rispetto al passato, incapace di ospitare non solo la trascendenza ma neppure ciò che semplicemente eccede i margini dell'io del sognatore.

L'universo onirico inizia a essere sottratto alla sfera sovraindividuale e sovrarazionale dei significati, allo spazio sociale e condiviso che occupava in epoca pre-moderna. La storia successiva vedrà la coscienza egoica e l'interpretazione razionale stappare a poco a poco il sogno all'immaginario collettivo e all'infinita plasticità del simbolo, per forzarlo in schemi unilateralmente rigidi e per confinarlo nei limiti troppo angusti delle vicende individuali. La scienza positiva strappa i sogni all'universo sovraindividuale e trascendente dove per secoli avevano alloggiato di diritto e li cattura



nei margini dell'Io entro cui si sforza di decodificarli. Trascinate nel vortice della modernità, le visioni oniriche vengono asservite alla ragione calcolante e non ci interrogano più sull'umana presenza. Da enigmi della coscienza si trasformano in messaggi controllabili e persino precodificati.

A riscattare il significato sovraindividuale del sogno di Cartesio scendono in campo nel secolo scorso falangi minoritarie del pensiero psicoanalitico, che in esso hanno voluto vedere non solo la prefigurazione di un destino personale, ma anche e soprattutto il segno di una profonda trasformazione dei tempi. Parallelamente alle inibizioni e alle idiosincrasie del filosofo, il sogno svela infatti tutto lo spirito nascente di un'epoca, con le sue ansie, i suoi lati oscuri e minacciosi, le sue incertezze negate, i suoi timori repressi. La stessa tendenza a razionalizzare e circoscrivere il sogno ai suoi significati soggettivi sembrerebbero riflettere alcune delle direzioni verso cui la storia stava muovendo: l'individualismo e l'ostinata determinazione a rimuovere gli aspetti in ombra dell'esistenza. D'altra parte l'inquietudine che accompagna le visioni oniriche può essere riferita all'ansia che precede una svolta epocale, e il sogno può essere considerato il crocevia del passaggio definitivo dalla trascendenza all'immanenza, da Dio al soggetto individuale.

### **3. Sogni rubati, sogni violati, sogni contesi. Intermezzo tra Celestina e Johnny Panic**

Lontana discendenza del razionalismo secentesco, la scuola di Freud raccoglie e capitalizza l'eredità di Cartesio in materia di sogni.

Tra la prima rivoluzione scientifica e l'età della tecnica il sogno viene gradualmente epurato da ogni residuo di ulteriorità trascendente. Le visioni oniriche a poco a poco diventano fantasie individuali, fenomeni radicati nella casualità episodica della vita mentale e strettamente vincolati all'arbitrio dell'immaginario soggettivo. Separati dalle ultime impronte di trascendenza, gli enigmi della notte si risolvono nel determinismo causale dell'Ego, ingranaggi secondari nel complesso apparato della  $\psi\upsilon\chi\eta$  moderna.

Sotto le lenti di filosofi e scienziati, il regno di Morfeo esce dal terreno mitico dell'immaginazione e si trasforma nella fabbrica dell'Io desiderante. Tra '800 e '900 la

psicologia accorda al sogno un campo d'azione privilegiato – l'inconscio – e diritti esclusivi sulla persona – il potere di disvelamento della psiche, ma nello stesso tempo lo nega alla coscienza e allo spirito dei tempi. Il doppio furto perpetrato dalla civiltà della veglia ai danni del sognare non rimane dunque senza indennizzo. Ci si dovrebbe tuttavia interrogare sulle forme della moderna compensazione, chiedersi se siano convenienti e giuste.

In *Johnny Panic e la Bibbia dei sogni* la scrittrice americana Silvia Plath mette alla berlina la società degli “psicodottori” che vorrebbe sottrarre i sogni a Johnny Panic per asservirli a volgari fini terreni: salute, felicità, denaro, normalità, identità personale forte, individualismo. Lo scenario è quello di un'anonima metropoli statunitense. La voce narrante è affidata alla protagonista che si presenta all'inizio come segretaria aggiunta del reparto psichiatrico al City Hospital. Tuttavia a mano a mano che si dipana il racconto la sua identità dichiarata si rende sempre meno credibile, finché alla fine il lettore viene ambigualmente indotto a supporre di essere stato raggirato da una paziente psichiatrica che si è perfettamente compenetrata nel suo ruolo fittizio e che da una prospettiva distorta ha fornito un resoconto dei fatti per nulla attendibile. È comunque alla voce narrante che l'autrice demanda il suo personale punto di vista in materia onirica, per cui bisognerebbe «dimenticare il sognatore e ricordare il sogno, perché il sognatore è solo un fragile tramite»<sup>6</sup>. Il vero intenditore di sogni riconosce a Johnny Panic, grande creatore dei sogni, il dominio incontrastato su un regno notturno i cui sudditi sono gli uomini addormentati stretti in una comune fratellanza. Gli psicodottori, invece, attentano continuamente alla sovranità di Johnny sforzandosi di risolvere i conflitti onirici a furia di chiacchiere e di riportare la anime dei sognatori alla quiete dell'immobilità. Gli psicodottori vorrebbero rubare seguaci al Grande Creatore Johnny. Fuori di metafora, i moderni specialisti dei sogni e l'apparato sociale di cui sono espressione sottraggono spazio alla paura e a tutti gli altri impulsi primordiali che costituiscono la struttura trascendente dell'esistenza umana e l'intelaiatura nascosta in ogni storia di vita.

Il dominio di Johnny Panic minacciato dagli psicodottori è l'immaginario collettivo, il serbatoio comune da cui i singoli individui attingono figure e motivi onirici. Qui i sogni emergono in forma embrionale, non ancora plasmati dalla sensibilità personale del sognatore; e qui i sogni ritornano dopo aver preso corpo nella mente dei sognatori

per rifondersi tra loro e con i miti della collettività. Cordone ombelicale tra individuo singolo e comunità d'appartenenza, la matrice dei sogni nel racconto della Plath è un lago sconfinato che si estende in tutte le direzioni e di cui è impossibile scorgere le rive. Sotto acque apparentemente tranquille si acquattano terribili mostri archetipici. Sono gli inferi dell'anima, sentimenti viscerali e terrore esistenziale, angoscia di morte e smarrimento totale di fronte al mistero insondabile della vita. La civiltà postcartesiana si sforza di rimanere sulle trasparenti acque di superficie, al di qua di tutto ciò che potrebbe nascondersi negli abissi. E contro i mostri che minacciano di risalire dal fondo schiera potenti apparati di specialisti pronti a ridurli all'impotenza. O, più comodamente, a detrarre al lago le sue profondità pur di non confrontarsi con le sue oscure presenze. Ma i singoli sognatori – sembra suggerirci la Plath – possono ancora scegliere di affrontare gli spettri terrifici delle loro visioni notturne, familiarizzarsi con essi. Ribellarsi ai ladri specialisti di sogni e assoggettarsi al legittimo dominio di Johnny Panic. Con la speranza che gli orribili mostri assumano sembianze più benevole.

Scegliendo di ignorare i mostri o risospingerli negli abissi, la civiltà della veglia depriva l'uomo della sua metà notturna. E non si tratta qui solo di psicoanalisi e di filosofia, di Freud e Cartesio: ladri di sogni e vittime di furti onirici iniziano a popolare la storia moderna sin dai suoi primissimi vagiti.

Ladra di sogni è, secondo Maria Zambrano, Celestina, protagonista dell'omonima semitragedia di de Rojas. Come gli psicodottori della Plath, anche la Celestina di de Rojas si intromette in fantasie oniriche che non le appartengono. Non già con la pretesa di eliminarle, ma ancora con il pretesto di realizzarle. Sprovvista di un sogno proprio, di una sostanza propria da attualizzare in destino, la sordida mezzana succhia l'essenza vitale dai sogni altrui, la baratta con una realtà volgare, prosciugata di ogni profondità e spessore. Il subdolo furto di sogni maschera il dramma dei personaggi e deforma il tragico in grottesco. Il sogno originario di Calisto e Melibea rimane sospeso dietro le quinte. Ciò che appare in scena è un sogno deturpato, un sogno che per poter nascere nella realtà dell'opera ha dovuto scendere a compromessi con lo spirito nascente di un'epoca.

All'alba dell'età moderna de Rojas non ha potuto dar vita a un sogno totale, aspirare alla vera tragedia, e si è dovuto accontentare della semitragedia, del sogno dei due

amanti spaccato a metà e insidiato da una maldestra mezzana, losca corruttrice di candide utopie.

Antenata disinvolta degli psicodottori, Celestina s' impegna a ridurre il sogno all'oggettività di fatti e parole: scambia i silenzi di cui si intessono sottili trame oniriche con vacua loquacità e avido pragmatismo, vampirizza tenui fantasie d'amore con estro utilitaristico e chiacchiere da ruffiana; estrae linfa vitale dai sogni altrui per ricavarne un liquido torbido e annacquato a uso personale. L'opportunità cogitativo di Celestina strappa il sogno al suo laconico regno. «Percuoterò di luce le tue carceri tristi ed oscure»<sup>7</sup>.

L'arroganza della coscienza diurna sradica la realtà dal suo ambiguo fondo chiaroscurale per avvolgerla nell'uniformità di una luce artificiale. Ma il sopruso della ragione fatalmente si rovescia in impotenza, rivelando la grottesca infondatezza di un tutto chiaro. Così la parola in analisi, che interrompe la continuità tra sogno notturno e sogno diurno, scompone l'attività del sognare e vanifica il sogno in quanto tale. Spezzando il sogno originario della coscienza e il suo progetto di libertà, mortifica la tensione del sognatore, ogni suo sforzo creativo e ogni libero slancio a progettarsi nel mondo che gli è proprio.

Il richiamo alla libertà, l'invito all'azione e il risveglio fenomenologico della coscienza vengono barattati con una rassicurante stabilità di senso. Il cammino aperto della realizzazione viene sacrificato a un sistema precodificato di corrispondenze che il moderno specialista dei sogni chiude attorno al sognatore con il sigillo della sua autorità. Parola estranea che prosciuga il pozzo artesiano della preveggenza notturna, privandolo delle sue capacità divinatorie. Nelle civiltà del passato e nella tragedia classica i fenomeni onirici garantivano la trascendenza dell'agire soggettivo perché ponevano l'uomo di fronte a una scelta cruciale per la sua esistenza. Per gli antichi i sogni mettevano in scena l'istante magico in cui la libertà prende corpo incarnandosi in un destino, e insieme racchiudevano in forma metonimica il senso totale di quella vita. In virtù della sua sapienza l'esperto poteva fornire delle indicazioni sul simbolismo onirico, una guida per trovare un accesso personale al linguaggio universale dei simboli, ma era il sognatore e soltanto lui che poteva appropriarsi del senso del sogno, attualizzandolo mediante l'azione. Nessun eroe dell'epopea classica o protagonista di tragedia shakespeariana si sarebbe lasciato distogliere dal diritto-dovere di legare il

proprio sogno, nella veglia, a un senso compiuto, a un gesto, a una parola. E nessun eroe tragico avrebbe negato al proprio sogno il diritto di continuare a esistere come oracolo perennemente rinnovatesi, enigma senza soluzione. Nella visione onirica l'ospite riconosceva la soglia mobile della propria esistenza, un orizzonte perennemente da realizzare, il limite da trascendere che sempre lo riportava alla sua libertà originaria. L'interpretazione onirica oggettivizza il senso del sogno, infrange l'incantesimo della libertà e tradisce il miracolo dell'umana trascendenza. Attraverso l'interpretazione dell'esperto l'enigma del sogno viene forzatamente e ingannevolmente risolto nella cosalità (*Dingheit*) dei fatti, reso estraneo alla volontà libera del soggetto e al movimento trascendente della coscienza.

Sbarrando la realtà dietro la porta dei sogni il soggetto cogitativo ruba alla persona lo spazio proprio della sua realizzazione. Le immagini del desiderio e le fantasie oniriche non trovano più posto tra le evidenze fenomenologiche. Nella coscienza non sono più padrone di casa ma inquiline scomode, ospiti inattese, visitatrici importune che si insinuano nelle pieghe del sonno e della vita cosciente, forse per recare all'Io messaggi in codice da decifrare. Rientrato in pieno possesso della coscienza, l'Io della veglia respinge la propria ombra, la rispinge oltre la soglia onirica, nello spazio separato del sonno e dell'illusione. Ma il sogno individualizzato, il sogno scartato dalla persona e negato alla coscienza, può anche insorgere contro il forzato esilio, premere alle porte della realtà, e perfino varcarle in aperto atto di ribellione.

È una legge ben nota ai popoli antichi: i sogni inascoltati rubano l'anima. Aspirazioni, desideri e paure che non hanno trovato spazio di realizzazione nella veglia e che premono alle soglie del sonno devono essere integrati nella totalità della persona per non divenire bacilli di alienazione. I sogni sottratti al campo dell'agire e confinati troppo a lungo nel regno di Morfeo si scatenano in violente ribellioni. L'ombra non riconosciuta dell'uomo invade il recinto ben protetto della veglia, assedia la coscienza cogitativa che vorrebbe difendersene e che inutilmente muove le sue stanche offensive. Nascono ossessioni e paranoie: sogni emarginati, sogni un tempo esclusi dal campo del reale e dall'orizzonte del possibile, sogni oramai totalmente divorziati dall'essere e dalla realtà che tornano a insidiare il soggetto come fantasmi minacciosi. La persona si trasforma in un campo di battaglia in cui il soggetto si ritrova assediato nel suo stesso

terreno, preso d'assalto da scampoli di desiderio e fantasie di creazione, stretto in una morsa tra ipervigilanza egoica e anarchia dell'immaginazione.

Poiché «analizzare una storia onirica significa sottoporla alla coscienza sveglia che se ne difende, opporre due mondi separati in anticipo», per scampare al naufragio dell'alienazione la Zambrano suggerisce di

portare le immagini oniriche dall'inferno atemporale dove giacciono alla chiarezza della coscienza e della ragione, ragione che l'accetta perché ha spazio per ospitarle, ragione ampia e totale, ragione poetica che è, contemporaneamente, metafisica e religiosa.<sup>8</sup>

Il sogno che in età moderna era stato rapito alla vita del pensiero torna oggi a insediarsi nei bassifondi di una *ragione totale*. Dalla civiltà postrazionalista le esperienze oniriche non hanno guadagnato alcun diritto naturale sulla coscienza. All'unilateralità del *cogito* la Zambrano contrappone una gerarchia di gradi, una scala del pensiero la cui base "infernale" è rappresentata da un sogno ancora orfano della coscienza. L'immaginazione onirica, sola, non ha alcun potere intenzionale, e tanto meno è in grado di ascendere al vertice della gerarchia del pensiero, dove rimane fissa una *ragione totale*. Per la filosofa spagnola il sogno diventa creatore solo quando viene assimilato dalla *ragione totale*, quando risale tutti i livelli del pensiero per essere riassorbito nel progetto della coscienza ipervigilante. La visione scalare del sogno tradisce la persistenza di un dualismo gerarchico, e la critica a Cartesio della Zambrano rimane tutta interna all'ottica cartesiana. Viene ancora invocato un tutto chiaro cui può accedere in via esclusiva la mente desta. E ancora il regno di Morfeo non trova spazio nella realtà della coscienza, associato al dominio della veglia nel mondo della luce naturale, impero di chiari e d'ombra, di eros intenzionale e ragione desiderante. Il sogno cancellato dalla trasparenza della ragione non può ancora aspirare a una pienezza d'esistenza, e la realtà avvolta nel sogno rimane prigioniera del *cogito* insonne. Siamo al tramonto del disincanto.

La speranza è che il sogno sottratto al silenzio e dato in pasto alla parola sia come Giona nella balena: intrappolato nelle fauci dell'avidità bestia, può forse continuare a vivere una vita propria, per prepararsi a uscire dall'opprimente prigione.

Ciò che potrà riscattare Giona dalla balena è un agire che prolunghi il sogno nella veglia e viceversa: agire puro e propriamente umano, nel con-esserci (*Mitsein*) e nel mondo comune l'agire che costruisce e che non conosce fratture tra realtà e

immaginazione. Il ponte d'azione tra la notte e il giorno è il coraggio di fare i conti con una ragione fragile e una realtà precaria. Per realizzare il sogno della vita dobbiamo forse scavare più in profondità nel nostro tempo e rinunciare alla *ragione totale*.

#### **4. Il sogno da non-luogo della coscienza a risveglio fenomenologico del Mondo Proprio**

Il sogno abita profondità impenetrabili alla chiarezza diafana della *ragione totale*. Dagli abissi della notte si lancia diretto verso i cieli dell'avvenire, ignorando i gradini logici di una ragione insonne. La veglia arriva a possedere veramente il processo onirico solo nel chiaroscuro della coscienza, vivendolo fino in fondo e risvegliandolo come richiamo del Mondo proprio (*Eigenwelt*), irresistibile appello alla pienezza dell'esistenza.

L'approccio fenomenologico ed esistenziale offre una comprensione dei processi onirici radicalmente alternativa al *cursus honorum* del pensiero occidentale e facilmente integrabile con gli studi delle neuroscienze.

Per Binswanger l'immaginazione notturna esprime l'essere uomo nel suo farsi (*Dasein*), movimento limpido della coscienza e luogo privilegiato di rivelazione. Il linguaggio onirico è trascendenza pura, libera dagli schematismi della parola e dalle antinomie dell'intelletto. Alla mente desta il sogno non chiede di cercare ragioni, ma di ricevere l'assurdo di una finalità-destino che in esso si rivela con matematica certezza e insieme con enigmatica aleatorietà. È il teorema dell'esistenza che la veglia vorrebbe carpire al sonno e che sempre sfugge in una matematica dell'infinito, sulla linea asintotica di una libertà da realizzare. Nessuna geometria del finito potrebbe contenere le risposte che il sogno invita a inseguire con l'unica promessa di non raggiungerle mai in via definitiva.

Il sogno frantumato e relegato ai margini oscuri della notte interroga con la forza ossessiva di chi pone domande impossibili. Il sogno riconsegnato alla continuità della coscienza diventa movimento attualizzante della libertà, teleologia<sup>9</sup> immanente alla persona, invenzione di sé e libera creazione, preludio necessario di ogni autentica realizzazione.

Scriva Foucault:

Con *L'interpretazione dei sogni* il sogno fa il suo ingresso nel campo dei significati umani. Nell'esperienza onirica il senso dei comportamenti sembrava attenuarsi; quando si oscurava e di dileguava la coscienza vigile, il sogno sembrava liberare e sciogliere finalmente il nodo delle significazioni. Il sogno rappresentava il nonsenso della coscienza. È noto come Freud abbia capovolto la frase, facendo del sogno il senso dell'inconscio.<sup>10</sup>

Perché il sogno tornasse ad avere un senso per la coscienza, la psicologia moderna ha postulato l'inconscio, un non-luogo in cui le insopprimibili creazioni della notte trovano rifugio accanto a desideri frustrati e fantasie rimosse. Oggi sembra scontato che i fenomeni del sonno non appartengono alla coscienza, e l'espressione *coscienza onirica* suona quasi un ossimoro. Eppure la coscienza vive le avventure della notte con la stessa intensità del giorno; le immagini dei sogni ci si presentano con un'evidenza per nulla inferiore alle immagini di veglia, un'evidenza che a Cartesio è servita per decretare la fallibilità dei sensi e il primato delle idee di ragione, ma che a uno sguardo fenomenologico ed esistenziale rivela invece la solidità del fondamento intenzionale nella continuità dell'esperienza.

Dal punto di vista dell'*Erlebnis*, dell'esperienza e del mondo vissuto, sonno e veglia non sono semplici stati di coscienza ma ampie classificazioni teoriche che comprendono al proprio interno molteplici tipologie di stati di coscienza. Molti stati di coscienza non sono ascrivibili né al sonno né alla veglia. Un esempio tipico è lo stato di *rêverie* descritto da Rousseau nella sua quinta *promenade*<sup>11</sup>.

Sono però soprattutto l'antichità greca e il mondo ellenistico a offrirci un modello di fenomenologia onirica: una guida per orientarci nella complessità dell'esperienza cosciente e identificare le principali classi di sogni. Stando ai testi antichi, la coscienza è relativamente quieta solo durante l'*ἐνύπνιον*, la condizione di sonno simile alla morte in cui anima e corpo giacciono inerti e il livello di attività è ai minimi della vita. Nulla a che vedere con i *φάντασμα*, apparizioni e fantasie che possono visitare tanto la mente sveglia che il soggetto addormentato; o gli *όραμα*, scene di cui fanno esperienza lo spettatore di teatro e colui che, in sonno o a mente desta, è immerso in un particolare genere di fantasticheria animata.

Classificazioni rigorose e dettagliate testimoniano una ricchezza di esperienza vissuta che sembrerebbe oggi preclusa dall'onnipervasività del *cogito*. In fondo tutti gli stati di coscienza si esauriscono per noi nella veglia attenzionale, che nella sua diafana chiarezza spegne i colori del mondo e mortifica le abilità del pensiero. La ragione tende



a omogeneizzare le variopinte avventure della percezione, a erigere attorno a sé un perimetro invalicabile che decurta il mondo della vita (l'husserliana *Lebenswelt*) riducendo le possibilità dell'esperienza al ristretto orizzonte di realtà pilotato dall'Io vigile. Il sogno è spinto oltre i margini, nel non-luogo dell'irrazionalità e dell'irrealtà. La coscienza intenzionale si trova così trascinata in un perenne contenzioso tra sogno privo di lucidità e una veglia congelata in astrazioni cogitative.

Mentre la veglia ci pone di fronte a cose, la sensibilità intima del sogno non conosce oggetti da esperire, ma solo il potere di penetrare ciò che crea nel chiasma percettivo con la sua notte. Ritmi corporei sintonizzati con l'ambiente, attività cerebrale distribuita e accentuata connettività tra le diverse aree ci permettono di comprendere in termini neurofisiologici ciò che per i romantici era il progressivo assottigliamento dello spirito che, oggi come allora, permette all'individuo sognante di insinuarsi tra gli oggetti, di abitarli e di recuperare la sua primitiva unità con il cosmo oltre ogni barriera imposta dall'intelletto.

L'importanza del sogno per la vita della coscienza naturale e la continuità sonno-veglia nell'esperienza del mondo proprio trovano conferma nelle ricerche dei neuroscienziati dei più diversi orientamenti, da Peretz Lavie a Mauro Mancina. L'accordo di neurofisiologi e ricercatori riguardo al ruolo di sonno e sogni nella creazione di senso deriva da studi sperimentali oramai consolidati<sup>12</sup>. La visualizzazione radiosopica evidenzia che mentre sogniamo il nostro cervello è più attivo di quanto non lo sia nella maggior parte delle esperienze di veglia. L'elettroencefalogramma registra picchi massimi proprio durante gli stati di sogno e le fasi di maggiore concentrazione della veglia. Un cervello in fermento sembra non accorgersi neanche se siamo svegli o se stiamo dormendo, se siamo impegnati in un calcolo differenziale o se stiamo piuttosto facendo i conti con un desiderio rimosso. D'altra parte sonno e veglia non sono fenomeni uniformi, ma piuttosto ampie classi di fenomeni. L'uniformità del nome deriva da categorie culturali ormai consolidate, ma non trova giustificazione nello studio sperimentale dei fenomeni. La cosiddetta fase REM del sonno, per esempio, è caratterizzata da onde  $\beta$  di frequenza superiore ai 14 Hz che non compaiono in nessun'altra fase del sonno e che sono invece tipici degli stadi attenzionali della veglia.

Gli studi basati su EEG sembrerebbero provare che l'intenzionalità della coscienza agisce al di là della tradizionale dicotomia sonno-veglia, e richiamano le osservazioni di Aristotele in materia di sogni.

## **5. Il Gigante delle percezioni. Sonno e coscienza onirica in Aristotele**

Per Aristotele il sonno è un momento fondamentale della vita sensibile, con funzioni di rigenerazione, elaborazione e attualizzazione. Il sogno recupera il vissuto percettivo che è rimasto silente durante il giorno e integra la coscienza desta con una serie di esperienze parallele. Sonno e veglia formano insieme il *continuum* del tempo vissuto e della sensibilità potenziata, un presente multistrato che si distende lungo lo spazio della durata, mentre per Platone il tempo onirico si sviluppava soprattutto in profondità<sup>13</sup>.

Il modello gradualista e continuista di Aristotele comprende il movimento trascendente del sogno nella cornice naturalistica della percezione, senza introdurre gerarchie tra la notte e il giorno o dover ricorrere a spartizioni di campo tra coscienza e inconscio.

Da una parte la percezione getta un ponte sotterraneo tra vita diurna e vita notturna, dall'altra la fondamentale diversità di attivazione sensibile nei due stati garantisce la reciproca e parallela irriducibilità tra esperienza onirica ed esperienza di veglia. Sonno e veglia sono fenomeni tipici della sensibilità, interessano l'anima razionale solo in via subordinata e ci pongono di fronte a dimensioni del mondo vissuto (*Lebenswelt*) che, nella loro differenza, non ammettono alcun ordinamento gerarchico. Mondo notturno e mondo diurno sono legati a doppio filo nel sistema di rimandi, vincoli reciproci e integrazioni complementari che costituisce il campo multiforme, ricco e mutevole, ma pur sempre unitario, dell'esperienza umana. L'esperienza in sé, notturna o diurna che sia, non può che essere reale. Tuttavia, non tutto ciò che è reale nel senso dell'esistenza è automaticamente vero nella dimensione del giudizio. I dati della sensazione ci riportano immediatamente alla realtà, ma nel perimetro di questa stessa realtà sensibile occorre fare appello all'opinione per distinguere il vero del falso. Verità e falsità sono funzioni di ciò che esiste, parametri del giudizio che investono un mondo prioritariamente esperito e riconosciuto nella sua consistenza di realtà. «Nel sogno non

diciamo soltanto che l'oggetto che ci si presenta è un uomo o un cavallo, ma anche che è bianco o bello – e di tutto questo l'opinione, senza la sensazione, non potrebbe dir niente, né in vero né in falso»<sup>14</sup>. Affermare che qualche cosa è vero o bianco implica a monte un giudizio d'esistenza riferito non alla cosa in sé, ma al sensibile concretamente in atto, ossia all'*oggetto che ci si presenta*. Nel sonno vediamo, udiamo, annusiamo e tocchiamo «come se si fosse svegli, ma non allo stesso modo che se si stesse svegli: talora l'opinione dice a chi dorme che quel che vede è falso come lo dice a quelli che sono svegli, ma talora si trattiene e va dietro all'immagine»<sup>15</sup>.

La vita percettiva è per Aristotele un sottofondo comune a ogni essere dotato di sensibilità, il basso continuo che accompagna ogni istante l'essere-al-mondo proprio delle varie specie animali. L'uomo, come tutti gli altri organismi sensibili, non può mai smettere completamente di sentire, neppure quando è immerso nel sonno profondo: smettere di sentire significherebbe infatti per l'animale interrompere un'attività necessaria alla vita che gli è propria, e quindi interrompere la vita stessa, morire. L'apparente silenzio dei sensi durante il sonno trova una propria giustificazione nelle profonde, radicali trasformazioni che la sensibilità subisce quando entra nel regno di Morfeo. Nel quieto avvolgimento delle ore notturne la percezione corporea si amplifica e assume caratteristiche proprie, diverse da quelle della veglia. Gli organi sensori, cullati dai brumosi silenzi delle tenebre, adottano specifiche modalità di funzionamento.

Il quadro psicofisiologico della percezione notturna è caratterizzato da alcune peculiarità di base che rinviano a concezioni del sonno e dei sogni posteriori e che stimolano al confronto: l'amplificazione e la diversa selettività agli stimoli rispetto alle condizioni di veglia; la funzione attualizzante; l'insubordinazione dai vincoli dell'anima razionale e il conseguente potenziamento della recettività simpatetica. Vediamo di esaminare ogni punto evidenziando i raffronti utili con prospettive più vicine ai nostri tempi.

Gli stimoli che si producono di giorno, a meno che non siano molto grandi e forti, ci sfuggono di fronte a quelli più grandi della veglia. Nel sonno succede il contrario, perché anche i piccoli stimoli sembrano grandi. Ciò è chiaro da quanto capita sovente durante il sonno: si crede di essere colpiti dal fulmine o dal tuono, quando deboli echi si producono nelle orecchie, di gustare miele e sapori dolci quando una piccolissima goccia di umore scende giù in gola o di andare attraverso il fuoco e di soffocare per il caldo quando un piccolo tepore pervade certe membra.<sup>16</sup>

Le piccole percezioni che trovano spazio nei sogni possono essere modulazioni minime del mondo ambiente captate ad ampio raggio, conati degli affetti, leggere oscillazioni d'umore, sfumature di uno stato emotivo, variazioni nelle condizioni di salute del corpo a uno stadio iniziale o pregresso. La fisica della percezione spiega perché questo genere di sensazioni tendano a insediarsi nel sonno come nel proprio luogo naturale.

Quando uno muove l'acqua o l'aria, queste, a loro volta, mettono in movimento un altro oggetto e, una volta cessata l'azione, succede che tale movimento arrivi fino a un certo punto, in quanto è assente il motore: allo stesso modo niente proibisce che un certo impulso e una certa sensazione arrivino alle anime che sognano dagli oggetti dai quali Democrito trae le sue immagini ed emanazione: e, comunque arrivino fino all'anima, sono più percepite la notte perché, trasportate di giorno, si dissipano più facilmente (l'aria, in effetti, è meno agitata di notte perché la notte è più calma) e producono una sensazione nel corpo a causa del sonno perché i piccoli gli impulsi interni si sentono molto più dormendo che da svegli.<sup>17</sup>

Mentre gli umori responsabili del sonno si espandono, l'anima approfitta della parziale tregua concessa al senso esterno per dedicarsi alle più fini operazioni di autoascoltazione e si rivolge verso gli impulsi più fragili, ingigantendoli tramite speciali effetti di rinforzo. L'alleanza tra affinata recettività e intensificazione creativa è all'origine dell'ipersensibilità onirica: con uno spettacolare gioco di risonanze l'infiammazione localizzata si espande in un cerchio di fuoco che pervade l'intero corpo del dormiente, mentre una microscopica eco diventa boato di fulmine nel suo orecchio assopito.

A questo punto è forse opportuno un primo raffronto tra l'approccio di Aristotele e l'orizzonte di comprensione in cui ci muoviamo oggi sul modo di concepire i rapporti tra sogno e percezione, e quindi anche tra sogno e coscienza, e tra sogno e realtà.

La psicologia onirica di Freud ci ha abituati a pensare che l'immaginazione dispiegata in sogno rappresenti lo sviluppo di fantasie autonome rispetto al regolare funzionamento degli organi sensori. L'indipendenza dalla percezione in atto esclude le produzioni oniriche dal campo dell'esperienza propriamente detta e recide il prezioso vincolo naturale che in Aristotele legava l'immaginario notturno del sognatore all'ambiente circostante. Una volta rescisso questo legame, diventa molto difficile parlare di coscienza onirica o di realtà del sogno. Le fantasie egoiche analizzate da Freud assomigliano a fantasmi che si aggirano irrequieti per gli antri solitari di quella

misteriosa, spettrale entità chiamata inconscio. Le piccole percezioni osservate da Aristotele suggeriscono invece il risveglio fenomenologico della coscienza nella quiete del riposo.

L'antica dialettica della percezione, vera e propria fenomenologia *ante litteram*, rende conto dei complessi meccanismi del sonno tenendo sempre ferma l'unità della coscienza: gli anonimi flussi percettivi che si espandono nella quiete dell'oscurità si trasferiscono nelle immagini lucide del sogno, mentre gli orizzonti inesplorati e le voci inascoltate del giorno tornano a germogliare nel cuore pulsante della notte.

L'apertura della coscienza agli stimoli dilatati del mondo circostante garantisce ai fenomeni del sonno un sicuro fondamento di realtà, sottraendoli allo spettro del solipsismo e agli impulsi anarchici dell'immaginazione. Le percezioni che si traducono in immagini nello stato di sonno non possiedono uno statuto epistemologico inferiore rispetto alle percezioni attuali della vita desta, solo qualità e storie diverse. Le differenze in certi casi si traducono in privilegi conoscitivi del sonno rispetto alla veglia. Ciò vale sia per gli stimoli recepiti esternamente ed elaborati in seguito nelle immagini del sogno sia anche per gli stimoli autogenerati e dipendenti dalle condizioni psicofisiche del dormiente. Il contatto privilegiato con se stesso che l'uomo raggiunge in sonno non dipende da una chiusura verso l'esterno e non rappresenta un'occasione di distacco dalla realtà, ma, al contrario, il risultato di una perfetta integrazione tra l'uomo e il suo ambiente naturale, l'espressione di una totalità psicocorporea in collegamento organico con le forze del cosmo, la rivincita del σύνολον in balia del mondo proprio sulla tirannia dell'anima razionale che tende invece a emanciparsi dalla natura tagliando le sottili vibrazioni e sovrastando la voce degli organi. Proprio nell'incipit della propria indagine Aristotele, domandandosi di quale parte sonno e veglia debbano considerarsi affezioni, scarta risolutamente l'idea che possano riguardare esclusivamente il corpo o esclusivamente l'anima, perché: «È chiaro che tale affezione non è propria dell'anima e che d'altronde un corpo senz'anima non è in grado di sentire»<sup>18</sup>.

La coscienza del sogno, anche quando è coscienza di sé, rimane profondamente ancorata nell'esperienza corporea e trova il proprio spazio di radicamento nella realtà del mondo. La psicologia dei processi onirici presuppone una biologia che a propria volta presuppone una fisica. Dal flusso cosmico degli elementi si risale al movimento della percezione, e da qui alla creazione di immagini, il tutto attraverso una serie di

passaggi che tracciano un quadro di crescente complessità e che segnano un percorso inverso rispetto alla via del riduzionismo imboccata dalle scienze moderne.

Percezione e coscienza del sogno sono momenti di un unico processo di realtà che richiede un approccio integrato tra fisiologia, anatomia, fisica, psicologia e antropologia. Anche il senso comune e l'immaginario collettivo giocano un ruolo importante per la comprensione storico-scientifica dei processi onirici. *Della divinazione in sonno* non è tanto una critica razionalista delle credenze popolari, come noi "moderni" saremmo forse portati a credere, quanto piuttosto un tentativo di riportare le osservazioni guidate dal senso comune entro l'orizzonte più ampio delle scienze naturali<sup>19</sup>.

Equilibrato empirismo e integrazione prospettica consentono ad Aristotele di scoprire nei processi del sonno un campo di significazione immanente. Per ricavare il senso del sogno l'osservatore naturalista non ha bisogno di ricorrere ai salti dell'interpretazione. Le immagini oniriche parlano il linguaggio degli organi e utilizzano la grammatica della fantasia corporea. Cuore, milza, fegato e polmoni si annunciano in forma immediata e diretta che non ha alcun bisogno di traduzione. Aristotele concorda con i suoi contemporanei riguardo al valore diagnostico delle produzioni oniriche<sup>20</sup>, ma si preoccupa anche d'inquadrare l'uso terapeutico del sogno nella cornice più generale delle piccole percezioni, onde sottrarlo alla tentazione del riduzionismo medico:

Poiché gli inizi di tutte le cose sono piccoli, è chiaro che lo sono anche gli inizi delle malattie e degli altri accidenti che devono prodursi nel corpo. È evidente, quindi, che tali sintomi sono manifesti più nel sonno che nello stato di veglia. E in verità non è assurdo che talune immagini che si presentano nel sonno siano causa di azioni proprie a ciascuno di noi: allo stesso modo quando stiamo per compiere qualcosa o la stiamo compiendo o l'abbiamo compiuta ci troviamo spesso associati a quell'azione durante un sogno veridico e la facciamo (il motivo è che il movimento del sogno si trova agevolata la strada dai movimenti della giornata che ne costituiscono i principi): così pure è necessario che i movimenti che hanno luogo nel sonno siano spesso gli inizi delle azioni fatte poi durante il giorno, giacché anche qui l'idea di queste azioni si trova agevolata la strada dalle rappresentazioni della notte. In tal modo è possibile che taluni sogni siano segni e cause.<sup>21</sup>

La lettura medica dei fenomeni onirici aiuta a uscire dal campo della superstizione popolare, ma per non ricadere negli stereotipi di un altro genere di superstizione va inquadrata in quel più vasto orizzonte di comprensione che non ammette cesure nette tra

fisico e psichico, rappresentazione dell'organo e azione dettata da un'intenzionalità cosciente.

Il sogno è realtà psicofisica in atto, entità concreta che si manifesta nel corpo delle immagini: non il residuo mascherato di una percezione ma una piccola percezione che agisce realmente nell'organo di senso; non mascheramento di pulsione o desiderio rimosso ma pulsione trasformativa e desiderio in libera corsa sulla strada del divenire.

Il fatto che il sogno sia già di per sé realtà e coscienza in atto lo rende immediatamente vero nella sua spontanea naturalità. Solo quando il movimento naturale dell'immaginazione subisce una deviazione diventa necessario interpretare.

L'interprete più abile dei sogni è chi può osservare le somiglianze [...] perché [...] le immagini dei sogni sono simili alle forme riflesse nell'acqua. [...] Qui, se il movimento dell'acqua è violento, la rappresentazione non è affatto simile e la copia non somiglia all'originale. Quindi abile a giudicare le rappresentazioni sarebbe chi riesce ad avvertire e a cogliere in fretta i frammenti delle immagini sparpagliate e distorte e dire che sono di un uomo, di un cavallo o di chiunque altro sia. E anche in questo caso il sogno produce qualcosa di simile perché il movimento distrugge la linearità del sogno.<sup>22</sup>

All'“esperto” non sono richieste particolari doti interpretative, ma solo l'abilità di ricomporre la linearità del movimento immaginativo e di ricondurre il simbolismo onirico latente alle condizioni soggettive del sognatore e dei suoi organi. Il simbolismo corporeo apre una gamma di possibilità pressoché infinite ma nello stesso tempo impone precisi vincoli a chi intenda utilizzarlo a scopo diagnostico o terapeutico. Il medico non traduce e non interpreta, ma legge nel sogno il movimento organico e le sue eventuali deviazioni. Anche le passioni, i desideri e i sentimenti sono *motus animi*, movimenti e vibrazioni della ψυχή. Gastriti e paure, rabbia e raffreddamenti ineriscono tutti al σύνολον psicocorporeo di cui il sogno è affezione. Ogni terapeuta, dell'anima o del corpo che sia, deve quindi attenersi al movimento reale dell'immaginazione onirica. Se si abbandonasse ai salti dell'interpretazione scadrebbe al livello dei ciarlatani e profittatori che sono il bersaglio implicito de *La divinazione in sonno*.

Orfano di realtà e di coscienza, il simbolismo disincarnato della psicologia clinica si sforza di ancorare la fantasia archetipica dei sogni a schemi fissi e universalmente validi, che si ripetono in ogni tempo e recano messaggi sempre simili. Nella clinica aristotelica dei sogni, invece, la versatilità del repertorio onirico, la sua duttilità

all'irriducibile singolarità delle situazioni soggettive attestavano il risveglio notturno della coscienza al mondo proprio, l'affioramento di nuove aperture nell'ancestrale stretta chiasmatica tra Io e Mondo. Nel passaggio dalla medicina cosmogonica dell'antica Grecia alla moderna psicologia dell'ego ciò che sembra perdersi è il valore del sogno come luogo privilegiato del mondo proprio, sveglia della coscienza nel suo spazio di radicamento, manifestazione di un'originaria libertà di esistenza.

Il gioco tra sogno, realtà e coscienza che si rivela nella psicologia aristotelica rinvia più a una lettura fenomenologico-esistenziale che non alla psicologia moderna. Il modello continuista e gradualista afferma un orizzonte positivo della sensibilità costitutivamente affine al campo merleau-pontiano<sup>23</sup> della percezione e della corporeità, uno spazio simbiotico – prima ancora che sintetico – di inconscio e coscienza, un'intersezione chiasmatica e ondivaga tra un'interiorità latente e un'esteriorità già provvisoriamente configurata. Le esperienze notturne ci aprono forse a un vissuto più sensibile e interessante, più profondo e coinvolgente, ma la realtà su cui si affacciano non è altra rispetto alla realtà desta, e noi stessi, mentre dormiamo, non siamo "altri": di notte la realtà non vuole tanto nascondersi, quanto rivelarsi nelle sue pieghe più intime e apparentemente meno significative. Il mondo che inizia ad annunciarsi con le piccole percezioni non conosce linee di demarcazione rigide tra luce e oscurità, ragione e desiderio, sogno ed esistenza: la realtà vivente si definisce nel segno della continuità e della differenza, e non è mai senza coscienza.

Tutte le percezioni, quelle del sonno come quelle della vita diurna, sono intersezioni e chiasmi tra Io e Mondo; nell'organismo corporeo producono vibrazioni e riflessi che si traducono in coscienza. Anche le sensazioni oniriche più flebili ed evanescenti posseggono un nocciolo oscuro di consapevolezza, un nucleo intimo di coscienza viva che si sviluppa in continuità con la coscienza desta. A maggior ragione, l'amplificazione degli stimoli che si manifesta in sogno si iscrive a pieno titolo nel movimento della coscienza. A un livello ancora superiore, l'attitudine del sogno a fare da cassa di risonanza di quegli impulsi sottili che sfuggirebbero al soggetto sveglio eleva la coscienza onirica anche al di sopra della coscienza di veglia, permettendogli di attingere a una profondità e a una lucidità di visione altrimenti inaccessibili.

Mentre il panorama percettivo della veglia si manifesta sempre nelle forme dell'attualità e della presenza dispiegata, le piccole percezioni del sogno possono aprire



l'orizzonte della virtualità e dell'essere in potenza. Attraverso il sogno i sensi scoprono possibilità da realizzare o sul punto di realizzarsi. La coscienza oltrepassa il perimetro di una realtà già pienamente dispiegata, ne esplora i confini e si dirige decisamente verso ciò che ai suoi margini ha accennato appena un primo movimento. Freccia del divenire, il sogno capta la forza propulsiva delle cose prima che vengano all'atto e le spinge sulla via della realizzazione. Trascendendo le visioni da svegli, le immagini oniriche aprono dimensioni alternative della durata nello spazio pienamente immanente della sensibilità.

## **6. L'atto della potenza. Pensiero latente e funzione attualizzante nel regno di Morfeo**

Fin qui si è visto come per Aristotele l'esperienza notturna possa assumere, nei confronti dell'esperienza di veglia, una funzione conativa: le piccole percezioni amplificate dal sonno annunciano eventi di cui sarà testimone l'alba di un nuovo risveglio; i sintomi che si manifestano nei sogni diagnostici rivelano l'incubazione di malattie che ancora non hanno preso possesso dell'organismo; l'immaginazione onirica disegna l'intenzione di un progetto e prepara l'azione del domani. E tuttavia è vero anche il contrario: l'immaginazione e l'agire della veglia predispongono i movimenti del sonno; le malattie si riflettono nei sogni e le percezioni diurne proseguono il proprio corso anche quando l'animale uomo è assopito nel sonno. In tutti questi casi il sonno assume, nei confronti della veglia, un'importante funzione attualizzante.

Lasciamo la parola ad Aristotele:

Durante la giornata quei movimenti (*della percezione*) vengono repressi, giacché le sensazioni e l'intelletto sono in attività ed essi, quindi, scompaiono come un piccolo fuoco davanti a un grande fuoco e come dolori e piaceri piccoli davanti a dolori e piaceri grandi: poi, con la tregua, anche il piccolo torna in superficie. Di notte, per l'inattività dei sensi particolari e per la loro impossibilità di agire, prodotte dal riflusso del calore dall'esterno all'interno, quei movimenti sono riportati al principio della sensazione e si fanno evidenti, giacché si è quietato lo sconvolgimento della veglia. Bisogna supporre che come dei piccoli vortici si formano nei fiumi, così si formano di continuo movimenti da ogni senso e spesso restano simili, spesso invece si sciolgono in figure differenti a causa di un ostacolo.<sup>24</sup>

Durante il giorno ciascun organo di senso fa da filtro all'oceano di stimoli cui è sottoposto; dalla prima selezione diurna scaturisce un'enorme quantità di micro-percezioni che entrano immediatamente in circolo nel flusso sanguigno. Di queste micro-percezioni soltanto una minima parte si trasforma nei pensieri e nelle esperienze compiute della veglia; le altre nel loro percorso incontrano ostacoli insormontabili o esauriscono la propria carica propulsiva, o, ancora, vengono soppiantate da percezioni concorrenti o semplicemente sommerse dalla corrente, dissolvendosi senza lasciare traccia di sé. Continuando a galleggiare nel flusso, poche, fortunate, micro-percezioni diurne riescono invece a raggiungere la stazione centrale del cuore, dove vengono trasformate nelle immagini, nei colori, nelle musiche e nei profumi dei sogni. Le immagini oniriche possono quindi essere percezioni rimaste latenti allo stato di veglia che nel silenzio notturno affiorano con peculiari tonalità, residui di esperienze vissute che trovano nel sonno il proprio spazio di realizzazione ed embrioni di esperienze da vivere nel domani di un perenne risveglio. L'alternanza sonno-veglia si rivela così un continuo passaggio dalla potenza all'atto e viceversa.

La concezione aristotelica della formazione onirica come sviluppo della percezione residuale diurna inaugura la teoria del pensiero latente sviluppata, tra gli altri, da Leibniz, Schopenhauer e Freud, ma si pone decisamente al di là di ogni dicotomia tra inconscio e coscienza. Il pensiero protagonista del sonno aristotelico è al contempo vigile e desiderante, intimo ed estroverso, attento a registrare i movimenti minimi del mondo esterno e le più segrete vibrazioni dell'anima.

Sia per Aristotele che per Freud il sonno è innanzitutto il rifugio in cui si condensano frammenti di vissuto che non hanno trovato asilo nell'esperienza di veglia: le sensazioni esiliate dal giorno si rintanano nel grembo caldo e accogliente delle tenebre dove, abbandonandosi all'oscurità ondivaga dalle sottili vibrazioni, sono finalmente libere di seguire il proprio flusso ribollente e magmatico in naturale simbiosi con la notte. Il lavoro onirico è evoluzione di un pensiero marginalizzato a causa delle priorità imposte dalla vita di veglia, un pensiero *a latere* che ha lo stesso fondamento percettivo del *cogito* diurno ma che, diversamente da questo, si applica direttamente al materiale sensibile senza passare per gli schemi percettivi di una razionalità standardizzata. La coscienza vigile attinge i dati della percezione filtrandoli con le categorie della ragione; in sogno, invece, la percezione evade i codici vincolanti dell'anima razionale e sfrutta

tutta l'energia pulsionale e la carica immaginativa con cui nasce nel cuore della materia sensibile. Le analogie tra Aristotele e Freud del lavoro onirico come sviluppo di un pensiero latente finiscono qui.

Per Freud i residui diurni non vengono sottoposti ad alcun processo di elaborazione significativa durante il sonno. Il loro ruolo è puramente strategico: sono il punto d'aggancio su cui trasferire l'energia pulsionale del desiderio rimosso. Puro mascheramento della libido, il materiale residuale non subisce alcuna reale trasformazione per mezzo del lavoro onirico, non diviene mai altro da sé e conserva sempre il suo carattere regressivo. Il pensiero latente del sonno è condannato a rimanere se stesso in stato di permanente alienazione. Bloccato all'atto dalla veglia, risulta incapace di qualsiasi sviluppo anche nello spazio protetto della notte. Stigmatizzato nella sua latenza dalla coscienza vigile, non ha alcuna possibilità di riscattarsi da un limbo di virtualità permanente.

Secondo Aristotele, invece, il sonno è un prezioso centro di elaborazione delle percezioni diurne, che nella coscienza onirica si sviluppano in immagini e conquistano un proprio spazio di autonoma significatività. La carica pulsionale, l'intensità affettiva e la vivacità percettiva delle immagini oniriche sono il portato di una percezione che, pur traendo spunto dall'esperienza vigile, si realizza pienamente solo per mezzo dell'immaginazione notturna e della fantasia corporea. Attraverso il processo onirico il residuo diurno cessa di essere ciò che era per la coscienza della veglia e diviene altro da sé, si trasforma in una percezione attuale e in una realtà positiva, guadagna un proprio statuto psichico e un valore epistemico inedito, intraprende un percorso evolutivo che proseguirà nella luce del nuovo sole. L'espressione di ciò che è rimasto silente durante la veglia nel movimento immaginativo del sonno riflette la continuità della percezione al di là dell'alternanza tra notte e giorno, e insieme il rapporto di perfetta simmetria e di speculare reciprocità che lega l'esperienza vigile all'esperienza del sogno: la prima può essere l'atto della seconda esattamente come la seconda può essere l'atto della prima. «[...] il movimento del sonno si trova agevolata la strada dai movimenti della giornata che ne costituiscono i principi: così pure è necessario che i movimenti che hanno luogo nel sonno siano spesso inizi delle azioni poi fatte durante il giorno»<sup>25</sup>.

Laddove Freud considera i processi onirici realizzazioni allucinatorie di desiderio e li situa in un'astratta topografia psichica, Aristotele considera i sogni attualizzanti

fenomeni fisico-organici reali; ne fornisce un quadro anatomico e fisiologico dettagliato e completo; li spiega in base alle condizioni del cuore, al livello di recettività degli organi sensori, alla maggiore o minore purezza del fluido sanguigno così come dalla sua quantità in circolo e dalla sua rapidità di movimento. Partendo da una posizione di realismo concreto, lo Stagirita vede nella selezione dei residui diurni il prodotto del caso e delle leggi fisiche, nulla di più. A orizzontare l'universo onirico dell'ortodossia psicoanalitica è invece un determinismo psichico e astratto, che porta Freud a postulare leggi psicologiche *ad hoc*, leggi sostanzialmente estranee al mondo naturale e specifiche per la mente umana. Venendo meno la relazione di reciprocità reale tra mente e natura, tra sogno e ambiente esterno, la sensazione perpetuata o affiorata durante il sonno perde il diritto di crescere autonomamente e di sviluppare una propria densità di significato. Per la psicologia moderna l'esperienza sedimentata durante il giorno e ripresa dall'immaginazione notturna non ha alcun valore al di là del proprio ruolo di copertura. La soddisfazione di desiderio che deve coprire non può, a propria volta, essere considerata una forma di attualizzazione del vissuto diurno perché accade a livello fantasmatico di pura immaginazione, fuori e contro ogni reale sensazione di piacere. A orientare il presupposto psicoanalitico di una realtà psichico-immaginativa di esclusivo dominio privato opposta alla vera realtà è l'idea di remota origine cartesiana per cui il pensiero riesce a far presa sul reale esterno soltanto quando si libera dai vincoli della percezione e dell'immaginazione. Da Cartesio a Freud, il pensiero efficace si fonda sullo sradicamento della visione, è un pensiero astratto e disincarnato cui corrisponde una realtà altrettanto astratta e disincarnata, ancorata a forme rigide e immutabili, indipendente dalle forze umane del volere, dalle virtù del desiderio, dal potere dell'immaginazione e dalle cariche dell'intenzione. Con l'idea che la mente possa riflettere il mondo indipendentemente dall'azione di chi lo percepisce si allea la convinzione che l'immaginazione onirica sia un sentire puramente autistico, corrispondente alle fantasie private del sognatore e slegato da ogni reale processo di percezione.

Per Aristotele, invece, l'accordo del corpo sensibile con il mondo ambiente non può mai essere interrotto e diventa più profondo durante la notte: nel reciproco avvolgimento delle tenebre la stretta chiasmatica tra Io e Mondo si rafforza, liberandosi dall'arbitrarietà degli stimoli occasionali e dalle interferenze del cogito divisionista. La

coscienza della veglia è impegnata a costruire e manipolare gli oggetti del mondo comune, non ha tempo per immergersi nella dialettica della percezione e relega in posizione strumentale l'esercizio della sensibilità; la coscienza onirica, invece, può concedersi al libero gioco dei sensi, all'ascolto degli organi e del mondo ambiente, ai piaceri gratuiti delle sensazioni e al flusso spontaneo dell'immaginazione. La coscienza onirica non è quindi solo l'orizzonte del possibile, ma anche un campo di realizzazione e di presenza; non è il regno cieco e privato dell'Io ma variopinta intersezione di sensibili in atto.

## **7. Il caso del sogno oltre la casa della ragione**

Oltre all'affinata sensibilità, alle amplificazioni della percezione e alla funzione attualizzante, l'altra fondamentale peculiarità del sonno aristotelico è la parziale resa dell'anima razionale alle potenze demoniache della natura. A differenza del maestro Platone, lo Stagirita esclude dalla scena onirica ogni protagonismo di un intelletto illuminato da superiori luci veritative. Nel sonno la parte razionale dell'anima è perlopiù impegnata a recuperare le fatiche del giorno; la sua compartecipazione nella produzione dei fenomeni onirici è soltanto occasionale: può infatti accadere che intervenga nel processo rappresentativo dei sensibili innescando automatismi e strutturando scenari. Gli episodici contributi dell'intelletto si aggiungono in modo posticcio alle immagini del sogno, talvolta disturbandone il decorso naturale<sup>26</sup>. Ciò che proviene dall'opinione e dalla ragione ha infatti una funzione puramente accidentale e del tutto accessoria rispetto alle rappresentazioni del sonno. E tuttavia si sbaglierebbe a dedurre una diminuita capacità di far presa sulla realtà da parte dell'uomo addormentato. La marginalizzazione dell'anima razionale non coincide con la contrazione delle abilità cognitive del sogno, ma, piuttosto, con il cedimento delle lucide armi razionali di fronte alla presenza oscura del reale. Rendendo l'estrema difesa della ragione, l'uomo immerso nelle tenebre diventa libero di abbandonarsi al tenero abbraccio del mondo. Il silenzio della ragione fa la forza della fantasia, che si dispiega nel flusso sensibile degli eventi, cedendo ogni astrazione. Libera dalla supervisione dell'intelletto, l'immaginazione torna alla sua matrice sensibile, si fa voce degli organi, delle

percezioni amplificate, dei pensieri attualizzanti, dei magici accordi tra l'anima e il suo ambiente naturale. L'immaginazione del sonno diventa ciò che era prima che l'animale uomo si distaccasse dal suo *habitat* cosmico per trasformarsi in individuo: sensibilità in atto e legame con il mondo proprio. Il sogno è la strada di ritorno dell'immaginazione nel cuore vivo della sensibilità.

Resti stabilito, e ciò del resto è evidente, che il sognare è un'affezione della facoltà sensitiva [...] Dell'immaginazione si è trattato nei libri *Sull'anima* e si è dimostrato che la facoltà immaginativa è la stessa che la sensitiva, ma che la nozione della facoltà immaginativa è diversa da quella della facoltà sensitiva: l'immaginazione in realtà è un movimento prodotto dal senso quand'è in atto: ora il sogno par che sia un'immagine [...]: è chiaro, pertanto, che il sognare appartiene alla facoltà sensitiva, e le appartiene in quanto è immaginativa.<sup>27</sup>

Immaginare è percepire, e percepire è ritrovarsi nel movimento cosmico attraverso il libero gioco dei sensibili in atto. Immaginare e percepire in sogno significa quindi riaffermare la coappartenenza tra uomo e mondo, allacciare nuovi legami e rafforzare le sinergie già esistenti, lasciare spazio al movimento dei sensi e moltiplicare le vibrazioni, rientrare nella misteriosa realtà dell'universo e abbandonare ogni velleità di separazione.

Durante le ore diurne l'attività percettiva è subordinata alle procedure di categorizzazione dell'anima razionale, che distribuisce il flusso casuale degli eventi esperiti in serie coerenti di dati. La coscienza desta barrica l'irruzione del reale percepito entro ben consolidati argini, ne limita la portata e gli impone l'unidirezionalità di un ordine proprio. All'esercizio prevaricante della razionalità corrisponde lo sforzo immane quanto vacuo compiuto dall'uomo sveglio per fissare l'incoerenza degli oggetti e l'incoercibile dinamica dei sentimenti nella dialettica codificata tra soggetto e oggetto; per ricomporre il quadro mobile della natura entro una cornice di prevedibilità stabile e rendere la corrente magmatica del divenire a un corso seriale di eventi. Attraverso i processi riduttivi della ragione l'uomo sveglio si sforza di proteggere il fragile mondo degli oggetti dagli insidiosi tranelli della *Tuke*, di renderlo docile ai suoi progetti. L'intelletto diurno manipola l'esplorazione percettiva degli organi di senso e sopprime il movimento naturale dell'immaginazione per orientarlo secondo leggi sue proprie. Laddove l'immaginazione sensibile sarebbe portata a moltiplicare i legami dell'anima

con il mondo ambiente, la razionalità vigile tende piuttosto a rescinderli. Durante il giorno la parte superiore dell'anima si distacca dal mondo reale nel tentativo di evadere i propri confini naturali. Se l'incerto destino la tiene legata al divenire cosmico, lei tende a rendersi libera applicando gli schemi difensivi della ragione. Nel sonno, invece, il pensiero raziocinante cede il passo all'immaginazione sensibile, e l'intelligenza cosmica prende il sopravvento sulla ragione individualizzata della veglia. L'uomo addormentato cessa di misurarsi con una sorte avversa o con leggi estranee, e si lascia avvolgere dalle potenze sensibili della natura. La realtà si riversa senza schermi nelle intricate trame dei sogni, pervadendole della sua nuda forza e trascinandosi dietro tutta la sua aura d'imprevedibilità, d'illogicità, di radicale immanenza.

La mancanza di coerenza e lo scivolamento nell'assurdo che tanto spesso ci sorprendono al risveglio non sono lacune della coscienza immersa nel sonno, ma riflettono piuttosto un carattere originario della realtà oggettiva: il flusso incoercibile degli elementi, il divenire magmatico e altalenante della φύσις<sup>28</sup> che non si sottomette alle leggi della ragione e che rimane refrattario a ogni sforzo di prevedibilità.

Ne *La divinazione durante il sonno* il filosofo greco paragona le capacità precognitive in sogno al lancio dei dadi: i sognatori più attivi hanno maggiori possibilità di percepire gli sviluppi futuri delle cose esattamente come i giocatori più accaniti hanno probabilità più elevata rispetto agli altri di ottenere una certa cifra grazie alla frequenza dei tiri.

Uomini veramente semplici sono capaci di prevedere e hanno vividi sogni. Ciò dimostra che non è dio che manda i sogni, ma tutti quelli che hanno natura ciarliera e strabiliare vedono visioni di ogni sorta. Dal momento che essi sono soggetti a stimoli numerosi e di ogni sorta, riescono ad avere casualmente visioni simili agli aventi e indovinano in questo come chi gioca a pari e a dispari, perché anche a questo proposito si dice: «A furia di tirare, una volta o l'altra ce la farai».<sup>29</sup>

È nel senso dell'aleatorietà della natura e della radicale contingenza che va letta la critica aristotelica alla divinazione in sogno, e non certo nel senso di una razionalità pre-moderna e pre-scientifica. Più della mentalità scientifica moderna e positivista, la riflessione di Aristotele sembrerebbe qui precorrere l'indeterminismo e il carattere statistico della scienza post-heisenberghiana, per cui la realtà oggettiva non può rientrare in una sfera soggettiva di prevedibilità se non in via probabilistica. La

previsione di eventi grandiosi a distanza non viene bollata come pura falsità, ma riconsiderata nella sua naturalità percettiva, ricondotta all'incrocio tra fattori organici e probabilistici. Da una parte esistono individui in cui movimenti percettivi particolarmente vivaci e intensi inducono un'eccezionale recettività agli stimoli, e costoro sono più soggetti a recepire nel sonno gli stimoli a distanza e a sognare; dall'altra anche i grandi eventi hanno piccoli inizi. Lo spirito ignorante e credulone confonde la particolare sensibilità agli stimoli accresciuta dallo stato di sonno con presunte capacità extrasensoriali o divinatorie, e la percezione di ciò che è agli inizi con la premonizione di ciò che non è ancora. La maggiore efficacia precognitiva del sogno rispetto all'esperienza di veglia andrebbe invece ricondotta alle peculiarità di connessione della psiche con il reale nella percezione notturna, tenendo conto che il sonno rappresenta la fase di massima integrazione tra ψυχή (psiche individuale) e intelligenza cosmica.

D'altra parte l'osservazione di Aristotele sull'abilità predittiva vale per il sonno esattamente come per la veglia. In entrambi gli stati, l'uomo è soggetto alla forza imperscrutabile del fato, della Τύχη, su cui la ragione ha poteri di controllo molto inferiori di quanto noi soggetti post-cartesiani siamo solitamente disposti ad ammettere. Di qui la sorprendente affermazione ricordata prima, per cui i sogni non hanno carattere divino, bensì demoniaco: è la natura stessa, di cui i processi onirici sono parte integrante, ad avere un volto demoniaco. È la natura che, spogliata di ogni orpello e pia illusione, manifesta insofferenza per le leggi della ragione e il rigore delle astrazioni.

Aristotele sembra quindi suggerirci che l'intricata trama dei sogni non nasconda più incongruenze e misteri di quante non ce ne riservi già la vita da svegli. Gli eventi che sogniamo hanno la stessa probabilità di realizzarsi di quelli che pensiamo quando siamo desti, e in entrambi i casi si tratta di una probabilità solo in minima parte determinabile attraverso procedure razionali. Già ventiquattro secoli prima di Heisenberg la riflessione sul sogno ci aveva condotto ad assumere l'indeterminismo come carattere oggettivo della realtà.

In diversi momenti della storia del pensiero occidentale l'indagine sull'universo onirico è valsa a gettare nuove, inedite luci sul problema della realtà e della sua percezione. Assumendo la complessità a parametro del vero, Aristotele sembra giungere



alla conclusione che in sonno ci avviciniamo alla natura oggettiva delle cose molto più di quanto non facciamo da svegli sotto la guida della coscienza vigile.

Non solo mentre stiamo svegli ci sono in noi i movimenti prodotti dalle sensazioni, vengano esse dal di fuori o dal di dentro del nostro corpo, ma anche quando si produce quello stato che si chiama sonno – anzi allora appaiono di più. Infatti, durante la giornata quei movimenti vengono repressi, giacché le sensazioni e l'intelletto sono in attività ed essi, quindi scompaiono.<sup>30</sup>

L'orchestra del sogno toglie la sordina della ragione e lascia che la realtà ritrovi i suoi accordi nel corpo sensibile dell'uomo. Lo scavalco dell'anima razionale nelle simbiosi notturne della percezione ha oggi nuovo avvallo negli studi neuroscientifici su sonno e sogni.

Non appena cediamo al sonno l'ippocampo, organo cerebrale deputato all'ordinamento cronologico e topografico, adotta degli schemi di funzionamento autonomi, diversi da quelli della veglia. Durante il giorno la logica oppositiva della corteccia frontale prevale su tutte le altre funzioni del cervello; nel sonno, invece, le aree associative entrano in frenetica attività e intrecciano profondi, segreti legami nell'intricata trama della notte. Alla frontalità duale della corteccia anteriore subentrano i poteri di immedesimazione e le forze empatiche sprigionati dal sistema limbico. Con il beneplacito dell'oscurità scivola tra le immagini oniriche vivendo in ognuna delle loro fantasmagorie. Gli oggetti che scopro non sono propriamente oggetti ma le parti del mio proprio mondo che chiamo a raccolta per rinnovare in ciascuno di essi la mia presenza. Intelligenza cosmogonica, il sogno consente all'uomo di riappropriarsi delle cose, di ritrovare l'identità con il mondo che abita.

**Bibliografia**

- Aristotele, 2007<sup>8</sup> (1983), *Opere*, trad. it. di L. Laurenti, Bari, Laterza, Vol. IV, pp. 255-297.
- Artemidoro, 2002 (1975) *Il libro dei sogni*, trad. it. di D. Del Corno, Milano, Adelphi.
- 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).
- Bachelard, G., 1970, *Le droit de rêver*, Paris, Presses Universitaires de France (*Il diritto di sognare*, trad. it. di M. Bianchi, Bari, Dedalo, 1975).
- Bears, M. F., Connors, B. W., Paradiso, M. A., 2001, *Neurosciences: Exploring the Brain*, USA Lippincott Williams & Wilkins (*Neuroscienze. Esplorando il cervello*, a cura di C. Casco e L. Petrosini, Milano, Masson, 2002<sup>2</sup>).
- Bettelheim, B., 1975, *The uses of enchantment. The meaning and importance of fairy tales*, New York, Alfred A. Knopf (*Il mondo incantato*, trad. it. di A. D'Anna, Milano, Feltrinelli, 2004<sup>8</sup>).
- Binswanger, L., 1930, *Traum und Existenz*, in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bern, A. Franck, 1955, pp. 67-96 (*Sogno ed esistenza*, introd. e note di M. Foucault, trad. it. di L. Corradini e C. Giussani, Milano, SE, 1993).
- Brillante, C., 1991, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo, Sellerio.
- Cartesio, R., 1902, *Ouvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Léopold Cerf, 2006<sup>3</sup> (*Discorso sul metodo*, trad. it. di L. Urbani Ulivi, Milano, Bompiani, 2002).
- 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).
- Freud, S., 1900, *Die Traumdeutung*, Leipzig-Wien, Franz Deuticke (*L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, a cura di C. L. Musatti, vol. 3, II ed. riveduta, Torino, Boringhieri, 1969).
- Lavie, P., 1996, *The enchanted world of sleep*, New Haven, Yale University (*Il meraviglioso mondo del sonno*, trad. it. di S. Frediani, Torino, Einaudi, 1999).

- Lawrence, W. G., 2003, *Experiences in social dreaming*, London, Karnac Books (*Esperienze nel Social Dreaming*, trad. it. di F. Paparo e F. Forquet, Roma, Borla, 2004).
- Mancia, M., 2006, *Sonno & Sogni*, Bari, Laterza.
- Pirandello, L., 1926, «Paura del sonno» ed «Effetti d'un sogno interrotto», in *Novelle per un anno*, vol. II, Milano, Mondadori, 1957, pp. 310-323, 819-823.
- Plath, S., 1979, *Johnny Panic and the Bible of dreams*, New York, Harper & Row, («Johnny Panic e la Bibbia dei sogni», in *Opere*, a cura di A. Ravano, Milano, Mondadori, 2003, pp. 531-550).
- Platone, 1997, *La Repubblica*, trad. it. di F. Sartori, Roma-Bari, Laterza.
- Rousseau, J. J., 1960, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Garnier Frères (*Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, trad. it. di N. Cappelletti Truci, Milano, Rizzoli, 2002<sup>5</sup>).
- Zambrano, M., 1986, *El Sueño creador*, Ediciones Turner (*Il sogno creatore*, trad. it. di V. Martinetto, Milano Mondadori, 2002).

## Note

<sup>1</sup> *De divinat.*, II 463 b 14 sgg.

<sup>2</sup> L'ipotesi di fondo riguarda la *main course* del pensiero occidentale, gli sviluppi che più profondamente hanno segnato la formazione della nostra mentalità e la storia della nostra cultura, ma non può naturalmente estendersi in successione cronologica lineare a tutti i movimenti che sorti tra primo Seicento e inizio Novecento. Dal periodo di diffidenza resta per certi versi escluso il Romanticismo, mentre il Surrealismo si pone idealmente già molto al di là della linea di frattura.

<sup>3</sup> Cartesio (1902, trad. it. 149-50).

<sup>4</sup> Ivi, 161.

<sup>5</sup> La memoria del sogno di Cartesio ci è stata tramandata da Adrien Baillet nella sua *Vie de Monsieur Descartes*. Nel '900 è stato oggetto d'attenzione, tra gli altri, di Leroy, Freud e Marie Louise Von Franz.

<sup>6</sup> Plath (1979, trad. it. 542).

<sup>7</sup> Zambrano (1986, trad. it. 128).

<sup>8</sup> Zambrano (1986, trad. it. 92).

<sup>9</sup> La funzione teleologica del sogno è stata tematizzata da Kant nella *Critica del Giudizio* e dalla filosofia romantica prima di diventare oggetto di studio per Jung e gli psicologi del profondo.

<sup>10</sup> Foucault (1994, trad. it. 7).

<sup>11</sup> Rousseau (1960, trad. it. pp. 254-267).

<sup>12</sup> Per riferimenti aggiornati cfr. Bears, Connors e Paradiso (2001, trad. it. pp. 633-643).

<sup>13</sup> Platone accorda ai sogni degli uomini retti e ben equilibrati la funzione disvelante di attingere la verità oltre le forme di un sapere puramente razionale. V. p.e. *Resp.* IX, 572 a-b.

<sup>14</sup> *De insomn.*, I 459 a 5.

<sup>15</sup> Ivi, I 459 a 7-10.

<sup>16</sup> *De divinat.*, I 463 a 8 sgg.

<sup>17</sup> Ivi, II 464 a 7 sgg.

<sup>18</sup> *De somn. et vig.*, I 454 a 5 sgg.

<sup>19</sup> In effetti Aristotele non ha alcun dubbio sul fatto che molti sogni tendono a realizzarsi. Il suo impegno non è convincere ma spiegare, riportare i processi del sonno nella cornice delle leggi naturali per sottrarli all'arbitrio dell'ignoranza e dei profittatori. Non c'è nulla di arcano o di innaturale nell'attuazione delle percezioni oniriche se le si comprende come conati di percezioni. La difficoltà dell'autore andrà piuttosto nella direzione inversa, ossia di dimostrare come possa accadere che alcuni sogni *non* si realizzino. «Non è affatto assurdo, quindi, che molti sogni non si realizzino, come non si realizzano certi sintomi che si hanno nel corpo o certi segni celesti, per esempio che preannunciano piogge o venti...» (*De divinat.*, II 463 b 23).

<sup>20</sup> Ivi, I 462 b 5: «I medici più acuti dicono che bisogna badare con molta attenzione ai sogni – ed è ragionevole che così la pensino anche coloro che, pur non avendo pratica dell'arte, ricercano e approfondiscono la verità».

<sup>21</sup> Ivi, II 463 b 13 sgg.

<sup>22</sup> Ivi, II 464 b 7 sgg.

<sup>23</sup> Per l'analisi della percezione e della corporeità di Merleau-Ponty si rimanda alla sua opera *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1953. Per indicare l'essenziale reciprocità tra uomo e mondo e la loro natura originariamente relazionale Merleau-Ponty prende in prestito dalla retorica e dall'anatomia il concetto di chiasma. Il chiasma ottico è l'incrocio dei nervi che permette la visione binoculare; la figura retorica del chiasma consiste invece nella successione invertita di due membri paralleli a formare un'unità di senso.

<sup>24</sup> *De insomn.*, III 461 a 33 sgg.

<sup>25</sup> *De divinat.*, 263 a 27 sgg.

<sup>26</sup> *De insomn.*, I 458 b 23 sgg. «Quanti pensano di disporre gli oggetti che hanno davanti secondo le regole della mnemonica: capita spesso a costoro che, oltre il sogno, pongano davanti agli occhi nel luogo mnemonico una qualche altra rappresentazione».

<sup>27</sup> *De insomn.*, in 459 a 13 sgg.

<sup>28</sup> Natura in senso ampio.

<sup>29</sup> *De divinat.*, II 463 b 15 sgg.

<sup>30</sup> *De insomn.*, III 460 b 28 sgg.