





# SOGNI E VISIONI

*a cura di*

**DOMENICO NANO**

*Contributi di*

**SILVANA BARTOLI, MICHELE BERTOLINI, EUGENIO BORGNA, RAUL CAPRA  
GIORGIO CASTIGNOLI, ENRICO FERRARI, GIORGIO LEIGHEB, LUCIANO MANICARDI  
DOMENICO NANO, MAURIZIO TERAZZI, NICOLÒ TERMINIO, ROBERTO VIGLINO**





**aracne**



ISBN

979-12-5994-779-6

PRIMA EDIZIONE  
ROMA 27 GENNAIO 2023

## INDICE

- 7 Nota del curatore  
*Domenico Nano*
- 33 Sorelle visionarie  
*Silvana Bartoli*
- 53 I sogni della ragione. La dimensione onirica nell'opera di Diderot  
*Michele Bertolini*
- 69 Sogno ed esistenza  
*Eugenio Borgna*
- 75 Vedere rosso il paesaggio. A proposito di un passo di Empedocle  
*Raul Capra*
- 83 La disorganizzazione della coscienza tra normalità e malattia  
*Giorgio Castignoli*
- 91 Immaginare, sognare. L'esperienza del bello nella cura  
*Enrico Ferrari*
- 105 Sogni e visioni nella vita religiosa e culturale dei popoli tribali  
*Maurizio Leigheb*

- 119 Il sogno, potenza dell'invisibile, ovvero, «Nessun sogno è interamente sogno» (Arthur Schnitzler & Stanley Kubrick)  
*Luciano Manicardi*
- 139 Allucinare l'impensabile  
*Domenico Nano*
- 155 Io, schizofrenico  
*Maurizio Terazzi*
- 163 Creatività artistica e atto analitico  
*Nicolò Terminio*
- 171 Vicissitudini della riflessione nell'esordio schizofrenico  
*Roberto Viglino*

## Nota del curatore

DOMENICO NANO

Creature fragili, impalpabili ed evanescenti, i sogni, “polvere dai mille colori”<sup>(1)</sup>, “poesia della mente”<sup>(2)</sup>, sono considerati da sempre, nonostante la loro potente carica di fantasia e di irrealtà, latori di messaggi importanti: «Nella notte, quando gli occhi sono spenti alla luce, l'uomo ne accende una per sé»<sup>(3)</sup>, ci ricorda Eraclito. Sfuggenti e inafferrabili, misteriosi ed enigmatici, questi fugaci figli del sonno sono ritenuti, fin dagli albori della civiltà, realtà profonda, divina e umana, in grado di dire, forse più di qualsiasi altra esperienza, la verità. Molteplici i linguaggi con cui parlano all'uomo e con cui l'uomo li decodifica e li interpreta: segno di un costante atteggiamento interiore di ascolto, capace di rendere eloquenti le mute fantasie notturne e di scandagliare le profondità dell'anima, nel perenne tentativo di comprendere meglio la cifra di sé e del mondo. Tanto rilevante è la dimensione onirica che, come afferma acutamente Albert Béguin, «ogni epoca del pensiero umano potrebbe definirsi in base alle relazioni che essa stabilisce fra il sogno e la vita ridesta»<sup>(4)</sup>.

---

(1) R. CAILLOIS, citato in G. ALMANZI, C. BÉGUIN, *Teatro del sonno*, Garzanti, Milano 1988.

(2) E. SHARPE, *L'analisi dei sogni* (1937), tr. it. Boringhieri, Torino 1981, p. 37.

(3) ERACLITO, fr.26 Diels-Kranz, in H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlino 1951-1952.

(4) A. BÉGUIN, *L'anima romantica e il sogno* (1939), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1967, p. 12.

## Il sogno: messaggero divino e “compagno dell’anima”

Straordinaria è la materia che il sogno propone all’uomo fin dall’antichità: dalla Mesopotamia all’Egitto<sup>(5)</sup>, dove gli vengono conferite facoltà premonitrici, divinatorie e terapeutiche, alla civiltà greca<sup>(6)</sup> che gli riserva un posto tra le esperienze più importanti della vita psichica<sup>(7)</sup>.

Per la cultura greca arcaica, i sogni popolano una regione al di fuori del mondo reale, agli estremi limiti spazio-temporali del cosmo, nella prossimità immediata del mondo della non-esistenza, dell’altro mondo, quello dei morti, e hanno un legame genealogico con le potenze tenebrose e primordiali, anteriori, in ordine cronologico, alla nascita degli dei olimpici<sup>(8)</sup>. Abitatori di un mondo liminare, sciamano tra gli uomini, varcando una soglia:

Due son le porte dei sogni inconsistenti:  
una ha battenti di corno, l’altra d’avorio;

---

(5) S. SAUNERON, *Les songes et leur interprétation dans l’Égypte ancienne*; M. LEIBOVICI, *Les songes et leur interprétation à Babylone*, in *Les songes et leur interprétation*, Ed. du Seuil, Paris 1959, pp. 17–86.

(6) Si veda M. BETTINI, *Viaggio nella terra dei sogni*, il Mulino, Bologna 2017; E.R. DODDS, *I Greci e l’irrazionale* (1951), tr. it. Rizzoli, Milano 2009; G. GUIDORIZZI, *Il compagno dell’anima. I Greci e il sogno*, Cortina, Milano 2013.

(7) È stato ipotizzato che i Greci diedero tanta rilevanza ai sogni perché attribuirono molta importanza ai miti (L. BIANCHI, G. GUIDORIZZI, G. BORGONOVO, *Il sogno nel mondo biblico, greco-romano e medievale*, Book Time, Milano 2019). Sogno e mito sono due forme dell’immaginario: il sogno di ciò che è intimo e privato; il mito di ciò che è pubblico e sociale. Componenti della stessa materia psichica, sono modalità di rappresentarsi un senso primordiale e oscuro che va decifrato e che riguarda il passato della psiche e il passato dell’umanità. Così per Freud il sogno è un mito personale e il mito è il pensiero sognante di un popolo: «Per i miti è assolutamente probabile che essi corrispondano ai residui deformati di fantasie di desiderio di intere nazioni, e cioè ai sogni secolari [continuati per secoli] della giovane umanità» (S. FREUD, *Il poeta e la fantasia* (1907), OSF, vol. 5, Boringhieri, Torino 1979, p. 382). Tale tesi, sostenuta anche da Otto Rank (O. RANK, *Il mito della nascita dell’eroe* (1909), tr. it. Sugarco, Milano 1996) e da Karl Abraham (K. ABRAHAM, *Sogno e mito: uno studio di psicologia dei popoli* (1909), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1997), della continuità e convergenza di sogno e mito, nell’identità di contenuti e funzioni psichiche, è stata sottoposta alla verifica dell’analisi comparativa di diverse versioni di miti, diventando ipotesi feconda, tanto che Georges Devereux afferma che «il mito è efficace solamente perché è stato precedentemente sognato» (R. KAËS, *Sogno o mito? Due forme e due destini dell’immaginario*, «Funzione Gamma, Journal on line di psicologia di gruppo», n. 9, Mito, Sogno e Gruppo, <http://www.funzionegamma.it>).

(8) A. BRELICH, *Il posto dei sogni nella concezione religiosa del mondo presso i Greci*, in *Il sogno e le civiltà umane*, Laterza, Bari 1966, pp. 77–88.



quelli che vengon fuori dal candido avorio  
 avvolgon d'inganni la mente, parole vane portando;  
 quelli invece che escon fuori dal lucido corno  
 verità li incorona, se un mortale li vede.<sup>(9)</sup>

All'alba della letteratura greca, Omero usa dunque l'allegoria delle "porte dei sogni" per testimoniare, attraverso le parole di Penelope, la natura ambigua dell'attività onirica, con un'immagine ripresa, a distanza di secoli, da Virgilio, alla fine del VI libro dell'*Eneide*<sup>(10)</sup>, e destinata a inaugurare un mito che attraversa la tradizione letteraria.

Per i Greci, come per altri popoli antichi, la distinzione fondamentale è dunque tra sogni significativi e sogni non significativi: dei primi, se ne conoscono diversi tipi tra cui — in una classificazione trasmessa da Artemidoro, Macrobio e altri autori tardi, ma che potrebbe avere origine molto più antica — il *chrematismós*, o "sogno divino", o "sogno oracolare", in cui un dio si presenta al dormiente con profezie, consigli, avvertimenti. È un messaggio chiaro che talvolta predice l'avvenire, talaltra prescrive atti religiosi, quali consacrazione di templi o di statue: «Sogni simili, ammantati da un'alea di solenne sacralità, presuppongono una concezione dell'esperienza onirica lontana dalla prospettiva moderna, poiché essi non sono intesi come una pura esperienza psicologica, ma come uno spazio d'incontro tra l'anima umana e la sfera divina in cui si percepisce, intensa e vicina, una presenza misteriosa a cui si attribuisce per certo un carattere soprannaturale»<sup>(11)</sup>. Si adoperavano allora, e ancora oggi si adoperano in alcune società<sup>(12)</sup>, tecniche per provocare il sogno divino tanto desiderato: l'isolamento, la preghiera, il digiuno, l'auto-mutilazione e, soprattutto, l'incubazione, cioè il dormire in un luogo sacro. Rituali d'incubazione medica erano praticati nei santuari di Asclepio (il cui culto assunse importanza panellenica a partire dalla fine del V secolo a.C.), dove ci si recava per ottenere la guarigione: il dio appariva al malato in sogno (spesso si trattava di visioni auto-provocate, esperienze quasi estatiche), guardandolo istantaneamente o indicandogli la terapia da seguire al risveglio, tanto che «se è vero che la mente gioca un ruolo nei processi di salute e malattia, i san-

(9) OMERO, *Odissea*, canto XIX, vv. 562–567, trad. di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 2014.

(10) VIRGILIO, *Eneide*, a cura di E. PARATORE, Mondadori, Milano 1989.

(11) G. GUIDORIZZI, *op. cit.*, p. 92.

(12) V. LANTERNARI, *Sogni/visione*, In *Enciclopedia*, vol. 13, Einaudi, Torino 1981, p. 104.

tuari di Asclepio dovevano di certo essere l'ambiente ideale per misurare i poteri terapeutici dell'anima»<sup>(13)</sup>.

I sogni divini sono sogni "teorematici" (*theorematikói*), come li chiama Artemidoro, che veicolano il loro messaggio in forma diretta ed evidente, con una perfetta corrispondenza tra ciò che viene visto in sogno e ciò che poi si avvera. Non hanno dunque bisogno di interpretazione, a differenza dei sogni "allegorici" (*allegorikói*) che comunicano invece attraverso un sistema di simboli, con significati nascosti che è necessario interpretare. Si fa dunque strada la consapevolezza (e questa è una grande intuizione greca) che il sogno parli attraverso un linguaggio che occorre decifrare per coglierne un senso capace di proiettarsi sull'esperienza cosciente. Nello spazio tra simbolo e significato nascosto si colloca il lavoro di interpretazione.

Da tale concezione nasce una vera e propria professione: l'*oneiropólos*, l'interprete di sogni, che offre consulenza al proprio domicilio o nei templi o sulle piazze dei mercati o nei crocicchi più affollati delle grandi città, durante le feste pubbliche.

Il più importante interprete di sogni dell'antichità fu Artemidoro di Daldi, originario della Lidia, vissuto nel II secolo d.C. Erede di una antica tradizione già attestata nell'*Iliade*, nei tragici e in Erodoto, quella degli interpreti "professionisti" di sogni, è autore di uno straordinario libro di onirocritica<sup>(14)</sup> che è «una vera e propria enciclopedia del sogno»<sup>(15)</sup>, in cui anticipa, con alcune acute intuizioni, la psicoanalisi più attuale (grazie a una conoscenza dell'animo umano, della vita emotiva profonda che non può non derivare che da una attenta lettura, da parte di questo nostro antico collega, del proprio mondo interiore, da una endoscopia della realtà interna inconscia). È la fotografia di ciò che si sognava duemila anni fa: la lunga serie di sogni contenuta nel trattato, in cui sono sempre suggeriti i significati mantici dei simboli, mette in luce anche un ricchissimo panorama della vita quotidiana, delle occupazioni e dei sentimenti di un'intera società. Sono sogni di contadini, operai, marinai, sacerdoti, magistrati, artigiani, osti, insegnanti, con cui ci si può facilmente identificare, che esprimono sentimenti, desideri, ansie, timori, materia inesauribile fornita dall'esistenza, su cui interviene con un'inventiva altrettanto inesauribile l'interprete. È il quadro di un mondo che, attraverso il filtro del sogno, è sorprendentemente evocato da

---

(13) G. GUIDORIZZI, *op. cit.*, p. 183.

(14) ARTEMIDORO, *Il libro dei sogni*, a cura di D. DEL CORNO, Adelphi, Milano 1988.

(15) G. GUIDORIZZI, *op. cit.*, p. 224.

Artemidoro, cronista puntuale e rigoroso, come è difficile trovarne nell'antichità: «È la commedia degli uomini comuni che chiedono alla vita un matrimonio, dei figli, un tetto, qualche soldo di più, un socio fidato o un amico sicuro»<sup>(16)</sup>.

Nella cultura greca il sogno non fu mai concepito come un fenomeno unitario e anche le sue caratteristiche mutarono con il trascorrere dei secoli.

I sogni omerici posseggono una vita autonoma, indipendenti ed estranei all'esistenza del sognatore che riceve passivamente una visione oggettiva: i Greci non parlavano mai di *avere* o *fare* un sogno, ma sempre di *vederlo*. La dimensione onirica in Omero diventa così il luogo altro, nello spazio marginale del sonno, in cui l'uomo può ricevere la visita degli dei direttamente o mediante immagini (*éidola*) da loro create per l'occasione. Prima di essere interpretati come messaggi che provengono dal mondo interno, i sogni sono stati dunque letti, per secoli, come messaggi che provengono dall'esterno. Esterno che ha a che fare con lo spazio, in quanto giungono da un altrove: un dio, uno spettro, comunque un'entità che vive in un altro luogo; e che ha a che fare con il tempo, in quanto si tratta di profezie, della capacità di vedere al di là dei suoi insuperabili confini.

La concezione del sogno considerato dai poemi omerici un avvenimento oggettivo, un fatto reale e indipendente dal sognatore rimase attraverso i secoli l'opinione condivisa dalla gente comune, anche se, come sottolinea Dodds, «strettamente connessa all'antica credenza di messaggeri divini oggettivati nei sogni e nelle visioni, durante i quali comunicavano con gli uomini, compare presso alcuni autori dell'età classica una nuova credenza, la quale collega queste esperienze ad una potenza occulta, innata nell'uomo. [...] Gli spiriti religiosi tendevano ormai a vedere, nel sogno significativo, la prova di forze innate nell'anima stessa, forze che l'anima poteva sfruttare quando il sonno la liberava dalle grossolane esigenze del corpo»<sup>(17)</sup>. Durante il sonno si attiva dunque una parte profonda dell'uomo, tanto che Eschilo scrive: «L'anima di chi dorme è tutta uno splendore di occhi che vedono, mentre di giorno ciechi sono per loro destino i mortali»<sup>(18)</sup>. Si sviluppa così l'idea che il sogno sia «il prodotto di un'entità invisibile racchiusa dentro ogni essere umano, chiamata anima o *psyché*»: da quel momento il sogno diventa «il compagno dell'a-

(16) D. DEL CORNO, introd. a ARTEMIDORO, *op. cit.*, p. XLII.

(17) E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 165 e p. 183.

(18) ESCHILO, *Eumenidi*, tr. di M. Valgimigli, in *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, a cura di C. DIANO, Sansoni, Firenze 1988, p. 158.

nima», come osserva Guidorizzi, «un compagno segreto ma inseparabile [...] lo specchio visibile dell'anima, se non la *via regia* per percepirne i moti più segreti»<sup>(19)</sup>.

Le riflessioni di Platone sul sogno come messaggio dell'anima irrazionale e le sue notazioni nella *Repubblica* sulla vita inconscia notturna che ne fanno, secondo alcuni, «il padre della psicoanalisi»<sup>(20)</sup>, e le opere di Aristotele (*Il sonno e la veglia*, *Sui sogni*, *La divinazione durante il sonno*) che, in una prospettiva essenzialmente psicobiologica, non solo esprime una posizione scettica sul carattere soprannaturale del sogno ma, in linea con la neurofisiologia contemporanea, ne nega anche il valore semantico<sup>(21)</sup>, rimangono tuttavia voci isolate in un mondo che per secoli riserverà ancora un posto di privilegio alle diverse forme mantiche e oracolari.

La cultura latina non sviluppò una concezione propria del sogno, richiaman-

---

(19) G. GUIDORIZZI, *op. cit.*, p. 66 e p. 68.

(20) All'inizio del Libro IX della *Repubblica*, Platone parla esplicitamente di desideri irrefrenabili «particolarmente violenti e numerosi» che si scatenano nel sonno: [Socrate] «E questi desideri quali sarebbero?», domandò. «Quelli che si risvegliano durante il sonno — risposi —, quando tutto il resto dell'anima dorme — con ciò intendo riferirmi alla sua parte razionale, moderata e predominante — e invece salta fuori l'altra parte, quella animalesca, selvatica, che si riempie di cibo e di bevande; e questa, facendosi largo nel sonno, cerca di venire a galla e soddisfare le sue aspirazioni. Del resto, tu non ignori che in tali condizioni essa osa fare di tutto come se fosse libera da ogni remora imposta dal pudore e dalla saggezza. Così, ad esempio, non ha alcuna esitazione a rappresentarsi un'unione incestuosa con la madre, o con un altro uomo, qualsiasi sia, o con dei o con animali, oppure a macchiarsi del sangue di chiunque, o a cibarsi di qualunque cosa. Insomma, non lascia indietro nulla per folle e indecente che sia» (PLATONE, *Repubblica*, L. IX 571 A, a cura di G. REALE, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, p. 1286). Tale passo consente a Werner Jaeger di riconoscere in Platone «il padre della psicoanalisi»: «Nel sogno, quando l'anima si libera dalle catene delle inibizioni imposte dalla ragione, e nell'uomo si risveglia l'elemento selvaggio e ferino, si rivela questa parte della sua natura, il più delle volte sconosciuta all'uomo stesso. Platone è il padre della psicoanalisi. È il primo che abbia svelato come parte dell'io subcosciente la mostruosità del complesso di Edipo, del desiderio dell'unione sessuale con la madre, valendosi, per metterla in luce, dell'esperienza del sogno, e indicando anche complessi similari di desideri repressi che arrivano fino all'unione sessuale con divinità, alla sodomia, alla libidine dell'assassino» (W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (1944), tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. II, p. 559). Ma il sogno per Platone è anche altro: è una *forma di conoscenza* (sia nella *Repubblica* che nel *Timeo* viene detto che l'uomo temperato può raggiungere verità e saggezza attraverso il sogno), nozione che presenta, secondo Mancina, una sorprendente analogia con il pensiero di analisti come Bion (1962) e Money-Kyrle (1961) per i quali il sogno è essenzialmente una forma di conoscenza indispensabile alla mente umana (M. MANCINA, *Il sogno e la sua storia*, Marsilio, Venezia 2004, p. 48).

(21) G. GUIDORIZZI, *op. cit.*, p. 134.

dosi a quella greca e lasciando le sue tracce più originali nell'ambito della finzione letteraria. Il sogno più famoso dell'intera letteratura latina è sicuramente quello avuto da Scipione Emiliano e raccontato da Cicerone nel VI libro del *De re publica*<sup>(22)</sup>, meglio conosciuto con il nome di *Somnium Scipionis*, che, insieme al *Commentario* di Macrobio<sup>(23)</sup>, può essere anello di congiunzione tra la cultura antica sui sogni e quella medievale: «Questo testo infatti fornisce una sintesi efficace dell'onirocritica greco-romana e, al contempo, anticipa non pochi degli elementi fondanti di quella che, a partire dal IV secolo, diverrà l'ideologia egemone in Occidente, il Cristianesimo»<sup>(24)</sup>.

Con il trionfo del Cristianesimo, anche se l'oniromanzia continua a essere diffusa e praticata, sia pur in un clima spesso di semiclandestinità, si assiste fondamentalmente a una repressione dell'esperienza onirica.

### I sogni medievali: Dio, la carne e il diavolo

Uomo di visione e di pensiero simbolico, che vive in un universo dove si mescolano senza soluzione di continuità realtà e fantasia, visibile e invisibile, sonno e veglia, naturale e soprannaturale, vita immaginaria e vita onirica, l'uomo medievale ha vocazione di grande sognatore<sup>(25)</sup>. Sogni e visioni accompagnano la sua vita quotidiana: «Demoni pagani, spesso trasformati in diavoli o angeli dai chierici, affollavano il mondo notturno, entravano spesso in quello del giorno, parandosi all'improvviso di fronte al viaggiatore, al pellegrino diretto verso santuari famosi, all'agricoltore chino nel lavoro dei campi, al cacciatore che si aggirava nella landa piatta percorsa dai cani, al monaco in preghiera nel cuore di un'antica foresta. Sottoforma di uomini, frequentemente segnati da un particolare che ne faceva intendere o sospettare l'eccezionalità, o di animali, o mescolando l'una all'altra le due nature, e incutevano un terrore agghiacciante»<sup>(26)</sup>. Fioritura onirica strettamente controllata dalla Chiesa che, dal IV secolo in poi, adotta una nuova teoria circa l'origine dei sogni, cui viene riconosciuta una triplice fonte: Dio, da cui provengono quelli benefici, profetici, edificanti e legati all'estasi — e qui il materiale onirico mantie-

(22) CICERONE, *La repubblica*, a cura di F. NENCI, Rizzoli, Milano 2008.

(23) MACROBIO, *Commento al Somnium Scipionis*, a cura di M. REGALI, Ed. Giardini, Pisa 1983.

(24) L. TINTI, *Il sogno: dalla Genesi a Umberto Eco*, Ed. Barbera, Siena 2009, p. XV.

(25) Si veda T. GREGORY, *I sogni nel Medioevo*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1985.

(26) V. FUMAGALLI, *L'alba del Medioevo*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 31–32.

ne il proprio valore oracolare; il corpo umano, elaboratore di sogni sospetti; e, grande artefice di quelli tentatori, ingannatori, torbidi e immondi, il diavolo, nuova istanza nel determinismo dell'esperienza onirica. Legato al corpo, il sogno, veicolo delle tentazioni della notte, volge dunque verso il diabolico e, in una sorta di demonizzazione, diviene oggetto di repressione da parte della Chiesa che chiede al cristiano di respingerlo, di rifiutarsi di ricercarne il senso, di chiudersi a questa occasione di peccato. È una società, quella dell'Alto Medioevo, dove, assimilata la divinazione alla magia, emarginati gli oniromanti, domina paura, incertezza, inquietudine e diffidenza di fronte all'onirico, messo sotto sorveglianza dalla Chiesa, consapevole di poter influire in tal modo sul comportamento dei fedeli. Si definisce allora, in un processo di *aristocratizzazione* del sogno, una nuova élite di sognatori: re, imperatori e santi, i soli ai quali è consentito ricercarne il significato.

Nel XII secolo si assiste a un profondo cambiamento del pensiero medievale nei confronti della vita onirica: la Chiesa ammette che i sogni buoni o neutri prevalgono su quelli diabolici, e «si può dire che il diavolo faccia marcia indietro a vantaggio di Dio e soprattutto che si dilati il campo del sogno “neutro”, del *somnium*, più strettamente legato alla psicologia dell'uomo»<sup>(27)</sup>. È un'epoca di riconquista del sogno da parte della cultura medievale: non più prerogativa di santi e di re, ma attività naturale di ogni uomo. Si fa strada così, nel tardo Medioevo, un progressivo processo di *democratizzazione* del sogno, dove chiunque ne ha diritto, tanto che, come scrive Le Goff, «l'uomo medievale diventò un sognatore abituale, affascinato dai suoi sogni e vivamente desideroso di interpretarli o di farli interpretare. Freud si rivolse a lui e lo interrogò quando scrisse la sua *Traumdeutung*»<sup>(28)</sup>.

### **Verso una desacralizzazione del sogno**

Il ponte tra il mondo medievale e quello rinascimentale è rappresentato, per quanto riguarda l'interpretazione dei sogni, dall'opera *Sul sonno e sul sognare* di Girolamo Cardano<sup>(29)</sup>, medico, filosofo, matematico, mago, che compie una personale rielaborazione del pensiero degli autori che l'avevano precedu-

(27) J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT, *Dizionario dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino 2011, p. 1097.

(28) J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 36.

(29) G. CARDANO, *Sul sonno e sul sognare*, a cura di A. GRIECO, M. MANCIA, Marsilio, Venezia 1989.

to, nella costruzione di un'originale oniromanzia applicativa. L'interesse alla lettura di Cardano, figura che spicca indubbiamente per spessore e profondità, sta nel capire, secondo Mancia, fino a che punto sia riuscito a distaccarsi dagli oniromanti dell'antichità e a intraprendere il cammino verso una visione laica e scientifica del sogno<sup>(30)</sup>.

Di lì a poco Cartesio chiuderà le porte tra la notte e il giorno, tra le due metà della vita dell'uomo, compiendo un processo di dissacrazione dell'esperienza onirica, considerata irreal e illusoria, e contrapposta al mondo della veglia nel quale solo si può dare pienezza di pensiero. A Cartesio si fa risalire dunque il passaggio da una "civiltà del sogno" a una "civiltà della veglia" (per usare due termini di Ernesto De Martino). Sennonché questo passaggio, che porta con sé anche la svolta da un sogno come messaggio proveniente dall'esterno — divino, profetico, soprannaturale — al sogno come fenomeno esclusivamente psico-fisiologico, è tutto fuorché netto e irreversibile. Infatti se tracce della moderna concezione laica del sogno erano presenti, come abbiamo visto, fin dall'antichità, echi della sua origine esterna e soprannaturale, come del suo valore profetico, scandiscono la storia culturale degli ultimi quattro secoli. In letteratura più che altrove.

La letteratura si lascia infatti facilmente sedurre da tutto ciò che, come il sogno, scardina le rassicuranti certezze della realtà diurna. È così nel Seicento: «Noi siamo della stessa sostanza di cui son fatti i sogni, e la nostra breve vita è circondata da un sonno»<sup>(31)</sup>, ricorda Shakespeare e *La vita è sogno* per Calderón de la Barca<sup>(32)</sup>, in una angosciosa e indiscernibile commistione tra il reale e l'onirico. È così durante il Romanticismo: quando l'utopia illuministica con la sua fede nella ragione pare tramontare, l'irrazionale romantico conquista nuovo terreno e il sogno — visione interiore, rivelazione, poesia — sembra diventare la strada maestra attraverso la quale è possibile addentrarsi negli oscuri territori dell'anima, in una relazione intima tra sogno, *rêverie*, realtà.

---

(30) M. MANCIA, *Il pensiero di Cardano come cerniera tra le idee antiche e moderne sul sogno*, in M. BALDI, G. CANZIANI (a cura di), *Cardano e la tradizione dei saperi*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 35-41.

(31) W. SHAKESPEARE, *La tempesta*, in *Tutte le opere*, a cura di M. PRAZ, Sansoni, Firenze 1964, p. 1207.

(32) P. CALDERÓN DE LA BARCA, *La vita è sogno*, Einaudi, Torino 1981.



## Il sogno come *via regia* per l'inconscio

Ma è solo con Freud, a fine Ottocento, che l'intuizione di poeti e narratori si trasforma in una teoria che vuol dare dignità "scientifica" al sogno, *via regia* per l'inconscio.

*L'interpretazione dei sogni (Die Traumdeutung)*<sup>(33)</sup> è universalmente considerata l'opera freudiana che inaugura l'interesse psicoanalitico per il sogno e insieme la psicoanalisi stessa, sia come metodo d'indagine dell'inconscio sia, e più specificatamente, come teoria generale del funzionamento psichico. Il sogno diviene infatti, con Freud, anche modello di comprensione dell'attività immaginativa in genere, del sintomo nevrotico e di certe modalità psicotiche di espressione, come il delirio. L'esperienza onirica, caotica, bizzarra ed evanescente, apparentemente incongrua e indecifrabile, non deve ingannare: questo scucito «pensiero durante il sonno» (secondo la definizione aristotelica del sogno, alla quale si attiene Freud) è interpretabile e provvisto di un senso (a patto di saperne intendere lo specifico linguaggio), che trova le sue fonti nel sognatore.

Per Freud dunque il sogno parla, esprimendo un pensiero che non può essere rivelato in modo diretto ed esplicito: il *contenuto manifesto*, la scena onirica così com'è vissuta ed esposta, non è che «una maschera che nasconde — traduce — tradisce»<sup>(34)</sup> il *contenuto latente*, che è il vero pensiero, il significato nascosto del sogno.

Ma se i sogni esprimono pensieri perché non lo fanno in forma semplice e chiara? Freud enuncia qui la tesi del sogno come *realizzazione allucinatoria di un desiderio*, la cui espressione diretta è troppo rischiosa, angosciante e inaccettabile. Sono desideri incompatibili con il soggetto che incontrano, nel tentativo di appagarsi nella scena onirica, l'ostacolo della *censura*, termine che rende conto del modo particolare con il quale agisce: impedisce infatti, bloccandone l'accesso alla coscienza, la libera espressione del contenuto latente del sogno, senza tuttavia precluderlo in via assoluta, e assicurando così la rappresentabilità di un desiderio, purché esso si adatti a essere deformato.

Il contenuto manifesto del sogno risulta dunque da un compromesso tra la tendenza del contenuto latente a esprimersi e l'azione dell'attività censurante, custode della nostra salute mentale, che, distorcendo e camuffando il pensiero

(33) S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni* (1899), *OSF*, vol. 3, Boringhieri, Torino 1980.

(34) S. RESNIK, *Il teatro del sogno*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 30.



del sogno, ne limita la possibilità di espressione, che avviene così con un linguaggio velato, metaforico, incomprensibile per il soggetto stesso.

*Condensazione, spostamento dell'accento, simbolizzazione* sono meccanismi che costituiscono l'*elaborazione primaria* e che vengono utilizzati dal lavoro onirico per trasformare i pensieri latenti del sogno in immagini accettabili, anche se apparentemente sconnesse, assurde e prive di significato, che vengono collegate a formare una storia, una trama relativamente coerente e comprensibile — *elaborazione secondaria* —, per sviare ancora di più il sognatore.

Da questa ipotesi sulla formazione dei sogni deriva la tecnica della loro interpretazione, che non consiste in altro se non nel risalire dal contenuto manifesto, tramite la decifrazione del messaggio, al contenuto latente. Si inverte così il processo di formazione del sogno, rifacendo all'indietro il percorso: dal travestimento di superficie fino ai segreti nascosti nel profondo. Per Freud, l'interpretazione esplicita dunque, a partire dal racconto — contenuto manifesto —, il senso del sogno qual è formulato nel contenuto latente, a cui conducono le libere associazioni. L'obiettivo ultimo dell'interpretazione è il desiderio inconscio e il fantasma in cui esso prende corpo: è con il rimosso che entriamo in contatto nell'oscurità della notte che rimanda allo spazio senza luce del nostro mondo interiore, da cui nasce il sogno, questo discorso ambiguo, polisemico, criptico, enigmatico, la cui interpretazione è una traduzione, una rivelazione, comunque mai esaustiva, di verità profonde nascoste nei sotterranei dell'anima.

Anche per gli antichi, come abbiamo visto, i sogni, latori di messaggi importanti, erano enigmi da decifrare, ma di tutt'altra natura rispetto alla visione freudiana: «Concepiti come frammento di un grande sistema comunicativo — la divinazione — fondato sull'ascolto di una molteplicità di indizi, essi portano agli uomini la voce degli dei, o del destino. Perciò i segnali del sogno sono rivolti non verso il centro dell'uomo, ma verso il mondo che lo circonda; non verso la storia della sua anima, che si rivela attraverso le immagini oniriche, ma verso eventi che stanno per realizzarsi nella realtà della veglia»<sup>(35)</sup>. Diversamente per Freud, i sogni sono messaggi che provengono non dalla realtà esterna, ma dal mondo interno; proiettati non verso il futuro, ma verso il passato.

Confrontando fra di loro il pensiero di Artemidoro e quello di Freud, non si può dunque non constatare il diverso significato attribuito al sogno: se per gli antichi era rivelazione del futuro, per la psicoanalisi è rivelazione dell'inconscio. «Approfondendo le cose si è però costretti a ridurre di molto il di-

---

(35) G. GUIDORIZZI, *op. cit.*, p. 25.

stacco fra i due punti di vista»<sup>(36)</sup>, suggerisce Cesare Musatti, sottolineando che anche per Freud (e ancora di più per Jung che rimprovera al padre della psicoanalisi di essere troppo legato a una interpretazione causale, a chiedersi cioè cosa stia a monte del sogno, piuttosto che ricercare quello che si può produrre a valle) i sogni, per vie certamente diverse da quelle disegnate da Artemidoro, possono avere valore premonitorio. Nel *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, Freud parla infatti della «capacità “diagnostica” dei sogni (fenomeno universalmente riconosciuto, ma considerato enigmatico)»: nel sogno «tutte le sensazioni corporee attuali compaiono in proporzioni smisuratamente ingrandite», in quanto «gli investimenti psichici sono stati ritirati per dirigersi sull'Io del soggetto» e ciò «consente dunque di riconoscere in anticipo alterazioni corporee che nella vita vigile sarebbero passate inosservate ancora per un po'»<sup>(37)</sup>. Ma i sogni, nella concezione freudiana, sono premonitori anche in un altro senso: è possibile giungere a una previsione sul comportamento del soggetto e quindi sul suo futuro individuando tendenze, aspirazioni, conflitti rivelati dal sogno e spesso ignorati dalla coscienza. Si tratta allora di un futuro costruito dall'autore del sogno, e non di fatti che si sviluppano fuori di lui e nei quali egli ignora debba incappare, come invece immagina Artemidoro.

La psicoanalisi inverte dunque l'ordine di derivazione del sogno degli oniromanti dell'antichità: alla credenza che giunga all'uomo da divinità o da forze soprannaturali, non appartenendo fino in fondo al sognatore, Freud contrappone l'intuizione che nasca invece da pulsioni interiori rifiutate dalla coscienza, rivelando così verità che stanno celate nell'inconscio, non nel destino.

Se il sogno nel mondo antico valeva come strumento di conoscenza di una realtà “esterna” sacra<sup>(38)</sup>, per la psicoanalisi si desacralizza, diventando strumento di introiezione e autocoscienza critico-analitica.

---

(36) C. MUSATTI, introd. a ARTEMIDORO DI DALDI, *Dell'interpretazione de' sogni*, Rizzoli, Milano 1985, p. 10.

(37) S. FREUD, *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno* (1915), *OSF*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1980, p. 90.

(38) Si veda a tale proposito anche G.E. GRUNEBaum, in AA.VV., *Il sogno e le civiltà umane*, Laterza, Bari 1966, p. 6: «Il sogno è concepito come dotato di un potere conoscitivo in alcuni campi della realtà oggettiva, che altrimenti sarebbero inaccessibili, come in particolare il futuro e l'aldilà o in senso più ampio le verità concernenti le relazioni dell'uomo con il divino».

I sogni vengono sempre e comunque dal profondo, da regioni lontane: per i Greci il loro regno è collocato agli estremi limiti spazio-temporali del cosmo, nella prossimità immediata del mondo dei morti; per Virgilio è nell'Ade, dove allunga i suoi rami l'immenso ombroso olmo sotto le cui foglie si annidano i sogni pronti a sciamare tra gli uomini; per Freud originano dagli strati più remoti della psiche<sup>(39)</sup>: l'infanzia personale del sognatore, in quanto il sognare è «una rianimazione della sua infanzia, delle spinte pulsionali in lui allora dominanti, e dei modi espressivi allora disponibili»; e l'infanzia filogenetica, in quanto — scrive Freud citando Nietzsche — «nel sogno “sopravvive un antichissimo brano di umanità, che non si può quasi più raggiungere per via diretta” e si è indotti a sperare di arrivare, con l'analisi dei sogni, a conoscere l'eredità arcaica dell'uomo, a riconoscere ciò che è in lui psichicamente innato»<sup>(40)</sup>.

Anche per quanto riguarda l'interpretazione, occorre sottolineare la grande differenza tra chi, come Artemidoro, pensava di ricavare un senso dai sogni osservandone il contenuto manifesto e chi, come Freud, si interessa al contenuto latente e vede indispensabile, per svelarne il significato, il contributo autoanalitico del sognatore, anche quando egli viene guidato dal terapeuta: la tecnica dell'interpretazione psicoanalitica del sogno «si differenzia da quella antica in un punto essenziale: essa impone il lavoro dell'interpretazione al sognatore stesso, rifiuta di prendere in considerazione, per ogni elemento onirico, quello che viene in mente all'interprete e accetta quel che viene in mente al sognatore»<sup>(41)</sup>. Questo principio differenzia l'interpretazione “scientifica” del sogno dall'oniromanzia del passato: «Freud, benché ammetta l'importanza del “futo” dell'interprete nella valutazione interpretativa del linguaggio onirico, afferma che tale aspetto non può costituire un metodo generalizzabile ed esclude un ritorno all'arbitrio dell'interprete, alle sue associazioni e intuizioni»<sup>(42)</sup>, anche se Artemidoro, pensando alle fantasie che si attivano per associazione nella mente dell'in-

---

(39) Freud apre *L'interpretazione dei sogni* con l'epigrafe virgiliana «*Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo*» («Se non potrò piegare gli dei, muoverò Acheronte», *Eneide*, VII, 312): è lì, negli inferi, dove scorre Acheronte, nell'oscurità dell'inconscio, realtà profonda, ctonia, sottostante rispetto alla coscienza, che metaforicamente bisogna discendere per cogliere il senso del sogno.

(40) S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 501.

(41) Ivi, p. 101, nota del 1914.

(42) F. PETRELLA, *Il modello freudiano*, in A. SEMI (a cura di), *Trattato di psicoanalisi*, vol. I, Cortina, Milano 1988, p. 66.

terprete, sembra anticipare la psicoanalisi più attuale che ha conferito al controtransfert un ruolo centrale nel lavoro interpretativo del sogno.

## Il sogno dopo Freud

Il tema del sogno e del suo rapporto con l'inconscio è al centro anche dell'interesse di Carl Gustav Jung e fonte di nuove scoperte. Il sogno con il suo linguaggio simbolico, mitologico, espresso attraverso immagini, rappresenta un punto di incontro con l'ignoto: «messaggio enigmatico del lato notturno della nostra psiche»<sup>(43)</sup>, offre lo «spettacolo del “firmamento interiore” e dei suoi *astra*»<sup>(44)</sup>.

Per Jung, è dunque «un'autorappresentazione spontanea della situazione attuale dell'inconscio espressa in forma simbolica»<sup>(45)</sup> e svolge due importanti funzioni. La *funzione compensatrice*, creando una sorta di bilanciamento psicologico nei confronti della coscienza del sognatore: completando ciò che la coscienza omette e autoregolando la psiche finalisticamente<sup>(46)</sup>. E la *funzione prospettica*, o funzione guida, che è «un'anticipazione di future azioni cosce che affiora nell'inconscio, un che di analogo a un esercizio preliminare o a uno schizzo preparatorio, un progetto abbozzato in anticipo»<sup>(47)</sup>, nella costruzione di «un ponte verso il futuro»<sup>(48)</sup>.

L'ipotesi freudiana del sogno come realizzazione allucinatoria di un desiderio è estranea al pensiero di Jung: «Che i sogni costituiscano soltanto appagamenti di desideri rimossi è un punto di vista superato da tempo. Certo vi sono anche sogni che rappresentano chiaramente la realizzazione di un desiderio o un timore. Ma quante altre cose non ci possono essere nei sogni! Possono contenere verità inesorabili, sentenze filosofiche, illusioni, fantasie selvagge, ricordi, progetti, anticipazioni, come anche visioni telepatiche, espe-

---

(43) C.G. JUNG, *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni* (1934), *Opere*, vol. XVI, *Pratica della psicoterapia*, Boringhieri, Torino 1984, p. 162.

(44) ID., *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1947/54), *Opere*, vol. VIII, *La dinamica dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1983, p. 213.

(45) ID., *Considerazioni generali sulla psicologia del sogno* (1916/48), *Opere*, vol. VIII, *La dinamica dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1983, p. 282.

(46) ID., *Fondamenti della psicologia analitica* (1935), *Opere*, vol. XV, *Psicoanalisi e psicologia analitica*, Boringhieri, Torino 1991, p. 120.

(47) ID., *Considerazioni generali sulla psicologia del sogno* (1916/48), *Opere*, vol. VIII, *La dinamica dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1983, p. 273.

(48) ID., *Il contenuto della psicosi* (1908/1914), *Opere*, vol. III, *Psicogenesi delle malattie mentali*, Boringhieri, Torino 1982, p. 189.