

---

Arcangela Miceli

## I SOGNI DI CARTESIO “Equivoci dell’anima” e *Weltanschauung* nel *counseling* filosofico

Nel pensiero di Cartesio possono covare gli “equivoci dell’anima”? Probabilmente sì se il termine *equivoco*, confrontato con la rigorosa metodologia investigativa del filosofo-matematico, può essere inteso nell’accezione di “dubbio”, “non certo”, “imprevedibile”. Anzi una simile definizione e interpretazione può costituire il punto di avvio di un percorso di *counseling* che se da una parte tende a valorizzare gli effetti benefici della libertà interiore, dall’altra guida al reperimento di una procedura di chiarificazione, “chiara e distinta”, in grado di leggere, con “l’anima ed il corpo”, la propria visione del mondo e il proprio apporto di intersoggettività attraverso la coscienza “pensante” e disponibile al cambiamento. Senza cedere alla complessa prospettiva della definizione dell’anima, espressa da Umberto Galimberti, condivido però alcune sue osservazioni:

[...] l’anima che gioca i suoi equivoci tra le nozioni di “salvezza”, “inconscio” e “verità”, è forse la parola più idonea a mostrare quello spostamento di volumi di senso da cui dipendono le epoche storiche e le produzioni linguistiche. [...] Sono per noi testimoni Platone e Nietzsche, il primo perché affida all’anima il compito di *stabilizzare* il linguaggio in modo che questo possa prodursi “in designazioni non equivoche”, il secondo perché smobilita tutte le stabilità, le espone al “vento del disgelo” per liberare tutte le possibilità espressive che la maschera platonica aveva trattenuto<sup>1</sup>.

È chiaro che questo taglio interpretativo è funzionale all’argomentazione di Galimberti dal momento che l’autore, sulla scorta di Nietzsche, chiarisce che «la nozione di anima è al centro di una rottura radicale tra due sistemi di pensiero [...] [che] coesistono in Platone in una lacerazione non composta»<sup>2</sup>: da una parte, l’anima fondatrice di saperi, che con Cartesio dirà «Cogito ergo sum» e con Kant farà luce su quanto è accessibile della natura; dall’altra, l’anima “orfica”, aperta al divino, folle, a cui si accede per iniziazione. Sulla scorta di questa lettura un suo commentatore-estimatore afferma:

Cartesio aveva scoperto il metodo, la via verso la conoscenza della verità, ed era un metodo basato sulla matematica. [...] Eppure con Cartesio avviene, come dice Husserl, un “nuovo cominciamento”: quest’anima razionale, che conosce il mondo in modo matematico, porterà l’uomo, secondo Cartesio, a diventare “padrone e dominatore della natura”. Dicendo questo abbiamo già mostrato gli equivoci dell’anima cartesiana: la rivendicazione della libertà interiore insieme ad una visione materialistica della natura, abbandonata nelle mani della scienza. Cartesio ci indica il luogo della libertà interiore, ma nello stesso tempo consegna il nostro corpo e la natura alle leggi della scienza.

---

1 U. Galimberti, *Gli equivoci dell’anima*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 11-12.

2 Ivi, p. 71 e ss.

Per questo bisogna stare attenti alla “seduzione cartesiana”, che ci porta a creare, attraverso la scienza dei fatti, degli “uomini di fatto”, che hanno perso la domanda sul senso della loro esistenza. Nel pensiero di Cartesio covano gli “equivoci dell’anima” [...] vi è, nell’opera di Galimberti, il tentativo di una nuova visione dell’uomo, di una nuova antropologia<sup>3</sup>.

Ora per uscire da questa ambiguità argomentativa e con l’intento di restituire all’intuizione cartesiana tutta la portata rivoluzionaria del suo “nuovo cominciamento” – che non è certo e solo la “scoperta” della razionalità e dei suoi usi dimostrativi – ci aiuta Husserl che nel commento alla *IV Meditazione* definisce l’io trascendentale come inseparabile “dai suoi vissuti”. Il pensare e l’essere sono infatti connotazioni legate a una serie costante e continua di atti percettivi sensoriali che collocano l’*egoità percipiente* autonoma, e allo stesso momento legata all’esistenza degli oggetti, nella realtà a tutto tondo. Il mondo reale, che osservo e a cui contemporaneamente appartengo, si manifesta a me in quanto spettatore, e non in quanto scopritore di leggi, in una prospettiva noematica che si arroga il diritto di essere il “dominatore della natura”: si dà quindi al fruitore, umile e consapevole allo stesso tempo, del mondo e del suo farsi.

«Ogni cosa dell’ego, in-tesa, pensata, valutata, trattata, ma anche posta o da porre nella fantasia, è – osserva Husserl – indice correlativo di un sistema dell’ego, ed esiste solo come correlato di questo sistema stesso»<sup>4</sup>. Di fronte alle cose, dunque, spettatore attento e partecipe, si colloca l’ego, il quale mantiene cartesianamente la sua funzione di *ego-cogito* ma ne esprime anche la capacità agente, auto-costituita nella determinazione della forma temporale al pari della *cosa* e degli altri “io”, attraverso tutte le forme possibili di esperienze. Ogni soggettività viene così a misurarsi e a trovarsi in una rete di rapporti “esterni”, “fisici” con gli altri “io” così che nel momento in cui l’io interpreta, analogamente a quanto ha fatto con se stesso, le essenze-entità con cui si misura, si vengono a determinare mondi intersoggettivi, retti da proprie strutture, le quali a loro volta costituiscono la base per la formazione degli enti-persone collettive. La visione husserliana si ricompone in una pluralità di monadi che si rapportano e comunicano fra loro mediante la sfera neutra del mondo intersoggettivo e il cui correlato oggettivo è il mondo empirico in cui viviamo.

Per esempio, io ho esperienza degli altri, come altri-che-sono, in una molteplicità d’esperienze concordanti e variabili; da un canto io ne ho esperienza come di oggetti mondani, ma non come mere cose naturali (sebbene sotto un certo aspetto anche come tali). Essi sono esperiti come esercitanti un dominio psichico sui corpi naturali che loro appartengono. Intrecciati quindi in modo tutto proprio ai corpi, come oggetti *psico-fisici*<sup>5</sup> gli altri sono *nel* mondo. D’altro canto io li esperisco come soggetti per questo modo che io esperisco e che perciò hanno esperienza di me pure, di me appunto in quanto esperisco il mondo e gli altri che vi stanno. Io potrei quindi, seguendo questa direzione, esporre ancora diverse determinazioni noematiche. Or dunque io esperisco in me, entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto, il mondo insieme agli altri; il senso di questa esperienza implica che gli altri non siano quasi delle formazioni sintetiche private, ma che costituiscono in quanto a me estraneo, come intersoggettivo, un mondo che c’è per tutti e in cui gli oggetti sono disponibili a tutti<sup>6</sup>.

3 Cfr. E. Garlaschelli, *Cartesio riflette sugli equivoci dell’anima*, in Swif sito web italiano per la filosofia, *La libertà*, 16 marzo 2004, [www.swif.uniba.it/lei/rassegna](http://www.swif.uniba.it/lei/rassegna).

4 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Fabbri Editore, Milano 1996, p. 91.

5 Concetto espresso da Cartesio in una lettera alla principessa Elisabetta del Palatinato del 28 giugno del 1643 (cfr. Cartesio, *Opere filosofiche*, tr. it. a cura di E. Lojacono, Utet, Torino 1994).

6 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 103 e ss.

Solo così l'esperienza dell'altro è empatia (*Einfühlung*), condivisione di punti di osservazione, disponibilità all'ascolto e al cambiamento, dialettica feconda. E il cammino della relazione dialogica comincia il suo "viaggio".

### 1. Coscienza, sogno, visione del mondo

Lo stesso termine *equivoco*, tuttavia, anche se riferito all'anima e nei tre aspetti individuati da Galimberti (salvezza, inconscio e verità), potrebbe essere letto in chiave restrittiva, e riferito a un contesto concettuale o a una situazione in cui qualcosa è uguale a un'altra, ma si presta a essere interpretata in modi diversi. Con tutte le conseguenze del caso. Come è accaduto, infatti, ad una delle opere più controverse (dalla sua autenticità fino all'uso e abuso che di essa è stato fatto)<sup>7</sup> di Cartesio, gli *Olympica*, in cui sono inseriti tre sogni "vissuti" dal filosofo francese intorno al 1619 e dunque nel periodo in cui maturava il suo pensiero critico. Si tratta di brevi testi, scritti in latino e andati persi, pervenuti a noi grazie alla solerte traduzione del primo biografo cartesiano, Adrien Baillet.

«*Una est in rebus activa vi, amor, charitas, harmonia*»: così il filosofo francese in un frammento degli stessi anni in cui si andava delineando la scienza "*mirabilis*", avvertita nella tensione degli *Olympica* e i cui echi si ritrovano nella quinta *Meditazione*. Tale scoperta consisteva nella convinzione che esistano nella mente umana pochi principi dai quali è possibile ricavare tutte le scienze concatenate in modo da formare una scienza universale. Che cosa intendeva, tuttavia, Cartesio per "forza attiva"? È una forza identificativa della "natura divina del pensiero" o potrebbe essere quella che preannuncia, come dice Husserl, un "nuovo cominciamento" nella ricerca della verità? In primo luogo, sostiene Husserl, «chiunque voglia seriamente diventare filosofo deve cercare di distruggere in sé tutte le scienze esistenti per poterle ricostruire. La filosofia è affare del tutto personale del filosofante [...]. Le meditazioni cartesiane non vogliono quindi essere una questione privata occorsa al filosofo Cartesio ma il modello delle meditazioni che sono necessarie per ogni filosofo che ricominci da capo»<sup>8</sup>.

Cartesio dunque ri-comincia dalla propria interiorità, e, per quel che sappiamo dall'affettuoso resoconto che ci offre Baillet, si ritira in luoghi di solitudine e di quiete per dedicarsi ed esplorare, quasi attraverso un *colloquium* esclusivo e intimo, le profondità della propria anima. «Chiunque voglia seriamente diventare filosofo deve almeno una volta nella sua vita ritirarsi in se stesso», ammonisce ancora Husserl. Il cammino della ricerca sembra essere annunciato in una lettera a Beeckman, del 1619, qualche mese prima dei "sogni", nella quale l'autore così scrive: «[...] desidero dare al pubblico non un'*Ars brevis* di Lullo ma una scienza dai fondamenti nuovi che permetta di risolvere in generale tutte le questioni che si possono proporre senza tener conto della quantità [...] e ciascuna secondo la propria natura

7 A proposito dei tre sogni Maxime Leroy nella sua opera *Descartes le philosophe au masque* (Les Éditions Rieder, Paris 1929), costruisce un vero e proprio romanzo e cerca di avvalorare la sua tesi scrivendo a Freud e chiedendone un'interpretazione (cfr. S. Freud, *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni*, in Id., *Opere*, 11 voll. 1967-1979, Boringhieri, Torino 1973, vol. IX, pp. 421-436).

8 E. Husserl, *Discorsi parigini*, in Id., *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 5.

[...] ed io ho appreso non so quale luce nell'oscuro caos di questa scienza, e stimo, con il soccorso di questo lume, che le tenebre più spesse potranno essere dissipate»<sup>9</sup>.

Il 10 novembre del 1619 il giovane Cartesio, che per qualche anno si era ritirato in solitudine in una casa del sobborgo parigino di Saint Germain, annota – così ci riporta il Baillet<sup>10</sup> – «*cum plenus forem Entusiasmo et mirabilis scientiae fundamentum reperirem*, e aggiunge che, coricatosi pieno del suo entusiasmo e tutto occupato dal pensiero di aver trovato proprio quel giorno i fondamenti della scienza meravigliosa, egli ebbe tre sogni consecutivi in una sola notte, che immaginò che non potessero venirgli che dall'alto».

Comincia così una delle opere più discusse ma appassionanti del grande filosofo: gli *Olympica*. E comincia anche una riflessione sull'anima: Cartesio la concepisce come coscienza in quanto spirito conoscente, e dunque più che definirne le funzioni egli cerca il modo in cui proprio la coscienza conosce. Questo sembrerebbe essere il *nuovo cominciamento*: l'anima razionale, che conosce il mondo in un modo matematico, porterà l'uomo a divenire “padrone e dominatore della natura”, ma questo è solo uno dei “lati” delle funzioni dell'anima cartesiana perché la rivendicazione della libertà interiore viene mantenuta tale anche se è lo stesso autore che consegna il nostro corpo e la natura alle leggi della scienza.

Cartesio, in altri termini, avrebbe aperto la strada alla fenomenologia, ma anche, paradossalmente, alla stessa pratica filosofica: «[...] ed è infine con la sola consuetudine della vita e della conversazione ordinaria [...] che si impara a concepire l'unione dell'anima e del corpo [...]»<sup>11</sup>. Come sostiene Rollo May, egli «pone il problema che la psicoterapia tenta oggi di risolvere, vale a dire la deplorabile separazione fra la mente e le funzioni corporee»<sup>12</sup>. Questo è parallelo all'itinerario indicato da Lodovico Berra che, considerando la coscienza una delle “funzioni centrali della psiche”, così ne definisce i caratteri:

Coscienza quale consapevolezza di uno stato mentale, coscienza quale modalità percettiva del mondo, coscienza come stato o modo di intendere l'esistenza [...]. Lo studio della coscienza rappresenta l'aspetto basilare per la comprensione del funzionamento psichico, verso cui tutte le altre funzioni confluiscono. La percezione rimane un fenomeno riflesso se non interviene la coscienza. La memoria, per poter essere utilizzata e compresa, deve essere consapevole, e perciò cosciente. Il pensiero, perché abbia valore, deve anch'esso entrare nel campo della coscienza<sup>13</sup>.

Con il termine di pensieri (*cogitationes*) Cartesio intende tutte quelle cose che accadono in noi, in modo tale che ne siamo immediatamente consapevoli essendone noi coscienti<sup>14</sup>. Così sono pensieri tutte le operazioni della volontà, dell'intelletto, dell'im-

9 A. Baillet, *Vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris 1691, in J.M. Rey (a cura di), *I sogni della filosofia spiegati dai sogni della psicoanalisi*, Filema Editore, Napoli 1995, p. 30.

10 *Ibidem*.

11 Questo è quello che Cartesio scrive in una lettera alla principessa Elisabetta del Palatinato del 28 giugno del 1643 (cfr. Cartesio, *Opere filosofiche*, cit.).

12 R. May, *L'arte del counseling*, Astrolabio, Roma 1991, p. 137.

13 L. Berra, *La voce della coscienza*, Gabrielli Editore, Verona 2004, p. 58.

14 Cfr. Cartesio, *Meditazione sulla filosofia prima. Seconda risposte* nell'edizione con commento e traduzione di G. Galli/E. Garin/A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari 2009.

maginazione e dei sensi. Ma ha aggiunto immediatamente che il movimento volontario, che ha certamente per principio il pensiero, tuttavia non è esso stesso pensiero<sup>15</sup>.

Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* riconosce a Cartesio il merito di aver rigenerato la filosofia e porta alle estreme conseguenze la portata del *cogito* e tutte le sue implicazioni fenomenologiche. Il livello di riflessione filosofica, infatti, – egli sostiene soffermandosi soprattutto sulla *V* e ultima *Meditazione cartesiana* – «viene raggiunto quando l’esperienza trascendentale (*cogitationes-pensieri+ego*) è sottoposta a una critica radicale, al termine della quale la forma strutturale più universale della coscienza viene connotata dall’ego-cogito-cogitatum»<sup>16</sup>. In questo aspetto particolare la coscienza realizzerebbe: – la costituzione di tutti gli oggetti, – il loro vero essere, – l’autocostituzione dell’*ego*.

Il pensiero cartesiano è sempre coscienza attuale, ma non intrinsecamente determinato dalla riflessività: la coscienza non accade come consapevolezza, non si costituisce [...] in un secondo momento in cui il pensiero riflessivo si appropria di sé, non è inevitabilmente giocata nel tempo, non avviene come presa di coscienza. [...] Proprio perché ridefinito come coscienza il pensiero non lascia spazio ad una gradualità del pensiero stesso se non in termini di un pensiero chiaro e distinto o oscuro e confuso. Se c’è qualcosa di inconscio ciò si costituisce piuttosto in quell’imprendibile punto di sutura tra anima e corpo che definisce l’umano, in quel limite del corpo nei confronti dell’anima dove il movimento del corpo si trasforma in qualità sensibili o emotive<sup>17</sup>.

È lo stesso Husserl che, in virtù di questa mediazione intuita e in certo qual modo anticipata da Cartesio, mette al centro della sua lettura-interpretazione l’esperienza dell’altro. L’esperienza dell’altro, infatti, non va *presupposta* ma *posta* dalla relazione “di un altro corpo quale corpo umano in forza della sua somiglianza con il mio corpo”. Gli altri si costituiscono in me in quanto altri, e come intersoggettività trascendentale noi costituiamo assieme il mondo oggettivo e ci concepiamo come persone nel mondo.

## 2. I “sogni dall’alto” di Cartesio e la spiegazione freudiana

Che cosa si intende per “sogni dall’alto”? Partiamo dalla definizione che ne dà Freud in un’opera del ’23 «i sogni dall’alto corrispondono a pensieri o propositi diurni che durante la notte sono riusciti a trovare un rafforzamento nel materiale rimosso e inaccessibile all’Io. In tal caso, di regola, l’analisi [intesa come terapia] prescinde da questo alleato inconscio e riesce a inserire il pensiero onirico latente nel contesto del pensiero diurno. Tale distinzione non ci obbliga a modificare la nostra teoria del sogno»<sup>18</sup> e quando Maxime Leroy<sup>19</sup> scrive a Freud per avere un’analisi dei sogni cartesiani e del contesto che egli stesso arbitrariamente ha ricostruito,

15 Cfr. Cartesio, *Opere filosofiche*, cit.; cfr. anche *Principia philosophiæ*, I,9, ivi.

16 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit. p. 116 e ss.

17 F. Bonicalzi, *A tempo e luogo, l’infanzia e l’inconscio in Descartes*, Jacabook, Milano 1998, pp. 194-195.

18 Cfr. S. Freud, *Osservazioni sulla teoria e pratica dell’interpretazione dei sogni*, cit., pp. 421-433; Id., *Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy*, in, *Opere*, cit., vol. X, pp. 549-551.

19 Per la polemica intorno alla interpretazione di Maxime Leroy di questi sogni, si rinvia all’ottimo lavoro di J.M. Rey (a cura di), *I sogni della filosofia spiegati dai sogni della psicoanalisi*, cit., in particolare pp. 7-25.

il fondatore della psicoanalisi precisa, forse deludendo il suo interlocutore, che lavorare sui sogni senza la presenza del sognatore “porta a ben magri risultati” e considerando i sogni in una visione d’insieme non può che confermare le spiegazioni che dà lo stesso Cartesio.

I sogni, così come possiamo recuperarli dalla trascrizione di Baillet, possono costituire un ottimo spunto di riflessione in quanto solo da una semplice lettura si coglie il rapporto che intercorre tra la filosofia di Cartesio, la fenomenologia di Husserl e la più recente elaborazione che proviene dalla *pratica* filosofica.

Nel primo sogno, Cartesio, barcollante e mal fermo nel cammino

[c]ercò di raggiungere la Chiesa del collegio, ché il suo primo pensiero era stato quello di andarvi a pregare; essendosi accorto però di aver oltrepassato un uomo di sua conoscenza, senza avergli rivolto il saluto, volle ritornare sui suoi passi per non mancare di cortesia, ma il vento, che soffiava verso la Chiesa, lo ricacciò violentemente indietro. Nello stesso tempo, in mezzo al cortile del collegio, vide un’altra persona che lo chiamò per nome in termini cortesi ed affabili e gli disse che il signor N... aveva qualcosa da consegnargli. Descartes immaginò si trattasse di un melone, portato da qualche paese straniero; quel che più lo sorprese fu però di vedere che quelli che insieme a quella persona lo attorniavano stavano dritti e fermi sui loro piedi, mentre lui.. nonostante il vento fosse diminuito, era sempre sul punto di farlo cadere credendo di camminare per le strade, era obbligato a piegarsi interamente sul fianco sinistro per poter avanzare verso il luogo dove doveva andare: avvertiva infatti una così grande mancanza di forza al fianco destro che non poteva sostener visi [...] ma sentì un vento impetuoso che, trascinandolo in una specie di turbine, gli fece fare tre o quattro giri sul piede sinistro [...] la difficoltà che provava a trascinarsi gli faceva credere di cadere ad ogni passo, finché, visto sulla sua strada un collegio aperto, vi entrò per trovarvi rifugio e rimedio al suo male<sup>20</sup>.

Il commento di Rey a queste parole mette in evidenza la relazione divino-pensiero:

Il melone che gli si voleva regalare significava, a suo dire [di Cartesio], gli incanti della solitudine, presentati però con allettamenti affatto umani. Il vento che lo spingeva verso la Chiesa del collegio, quando provava dolore al fianco destro non era altro che *il cattivo genio* che cercava di spingerlo a forza verso un luogo ove intendeva andare volontariamente [...]. Per questo Dio non permise che andasse oltre e che si lasciasse trascinare, sia pure in un luogo sacro, da uno spirito che non aveva inviato, per quanto fosse convinto che era stato lo spirito di Dio che gli aveva fatto fare i primi passi verso quella Chiesa [...].

E nei frammenti pubblicati da Foucher de Careil e che si presume appartenessero agli *Olympica*

Le cose sensibili sono atte a concepire le Olimpiche: il vento significa lo spirito, il moto in rapporto con il tempo, la vita, la luce, la conoscenza, il calore, l’amore, l’attività istantanea, la creazione [...] <sup>21</sup>.

Il secondo sogno, breve e lapidario, oltre ad essere in linea con il periodo di “incubazione” della stesura del *Discorso sul metodo*, è forse tra i tre quello simbolicamente legato

20 A. Baillet, *Vie de Monsieur Des-Cartes*, cit., seguo la traduzione proposta nel libro curato da J.-M. Rey.

21 R. Descartes, *Oeuvres*, a cura di Ch. Adam/P. Tannery, Vrin, Paris 1966, vol. X, p. 218 in, J.-M. Rey *I sogni della filosofia spiegati dai sogni della psicoanalisi*, cit., p. 29, la traduzione dal latino è mia.

alla progettualità e dunque correlabile all'*insight*, all'illuminazione e alla disponibilità al cambiamento: «[...] gli parve di udire un suono acuto ed assordante, come fosse un colpo di tuono [...]». Il disegno esplicito di Cartesio sembrerebbe essersi orientato già all'esordio della sua produzione filosofica a: “disfarsi dei propri pregiudizi”, “spogliarsi di se stesso”; accettare le trasformazioni ed essere disponibile anche verso le cose impreviste. Vivere con “entusiasmo” l'ebbrezza della scoperta; “ricevere le impressioni delle immagini da sogni e visioni”; “nutrire amore della Verità”.

Un uomo non può in nessun caso liberarsi della sua propria mente, come soggetto o scartarla. L'io è di necessità onnipresente; implicato in ogni momento di coscienza, ed ugualmente implicato in tutti, quantunque più distintamente avvertito in alcuni che in altri [...]. L'assunto del Descartes *Cogito ergo sum* avrebbe potuto essere espresso con ugual verità così: *Cogito; ergo est; (cogitatum aliquid); sum cogitans, est cognitum* – sono due opposti aspetti dello stesso indivisibile fatto mentale: *cogitatio*<sup>22</sup>.

Letto in questa prospettiva il metodo cartesiano e il metodo socratico diventano speculari e in un percorso di counseling filosofico, è così configurabile:

- confusione/domanda
- tormento interiore/ interrogativo
- dubbio/finzione
- sogno-autointerpretazione/maieutica
- aspirazione alla verità/approssimazione alla verità
- coscienza di pensare / coscienza di essere-autoeducazione

Nel corso del terzo sogno il filosofo

[...] trovò un libro sulla sua tavola [...] lo aprì e, visto che si trattava di un *Dizionario*, ne fu entusiasta, poiché sperava che gli sarebbe tornato di grande utilità. Nello stesso istante si trovò a portata di mano un altro libro che non gli appariva meno nuovo, giacché ignorava donde venisse [...] si trattava di una raccolta di Poemi di autori diversi, dal titolo *Corpus pœtarum* preso dalla curiosità di leggere qualche passo, ad apertura di pagina cadde sui versi: *Quod vitæ sectabor iter?* Nello stesso momento s'accorse di un uomo che non conosceva, ma che gli presentò un poema che iniziava con le parole *Est et non* e che vantava come opera eccellente. Descartes gli disse che sapeva di che si trattava e precisò che era una composizione compresa tra gli Idilli di Ausonio e si mise a cercarla [...] l'uomo gli chiese dove avesse preso il libro al che D. rispose di non saperlo ma che un attimo prima ne aveva avuto un altro tra le mani, poi scomparso senza che sapesse né chi lo avesse portato né chi lo avesse preso. Non aveva finito di parlare che vide il libro ricomparire all'altro capo del tavolo [...] e [non trovando il poema *Est et non* e ricordandosi dell'altro *Quod vitæ sectabor iter?*] si sentì in dovere di cercarlo ma si imbatté in un gran numero di piccoli ritratti incisioni, l'uomo e i libri scomparvero [...]<sup>23</sup>.

22 R. Bonghi, *Proemio al Teeteto*, in Platone, *Dialoghi*, tr. it. di R. Bonghi, 13 voll., Fratelli Bocca, Torino-Roma-Firenze 1891, vol. VI, p. XXIV.

23 A. Baillet, *Vie de Monsieur Des-Cartes*, citato da J.-M. Rey, *I sogni della filosofia spiegati dai sogni della psicoanalisi*, cit., pp. 46-47.



Lasciando fluire ciò che la lettura diretta suggerisce a chiunque cerchi di cogliere il valore simbolico che proviene dal testo, interessante soprattutto per il sognatore, ma valido a livello paradigmatico per chiunque si avvicini a un testo e vi si “abbandoni”, riportiamo ciò che Leroy riferisce della risposta freudiana. A Freud, almeno a quel che riporta il commentatore, sembra innanzitutto che, per esempio nel primo sogno, si tratti della

[...] rappresentazione onirica di un conflitto interiore. Il lato sinistro rappresenta il male e il peccato e il vento rappresenta lo “spirito maligno” (*animus*). Gli elementi bizzarri rimangono invece inesplicati; per quel che riguarda il melone, scrive Freud, il sognatore ha avuto l’idea originale di veder raffigurato in esso le attrattive della solitudine però con allettamenti esclusivamente umani [...]. I sogni del nostro filosofo, aveva precisato all’inizio della lettera, rientrano nel tipo chiamato “sogni dall’alto”; sono cioè formazioni ideative che avrebbero potuto essere create sia durante lo stato di veglia, sia durante lo stato di sonno, e che soltanto in certe parti hanno tratto il loro contenuto da stati psichici abbastanza profondi [...] essi presentano per lo più un contenuto dalla forma astratta, poetica e simbolica<sup>24</sup>.

Se per Freud il linguaggio simbolico dei sogni è concepito come un “codice segreto” fatto di significati personali, non universali (la maschera che copre il simbolo è valida per se stessa e non riconduce a nessun valore universalmente valido), Jung, “narratore” egli stesso di due sogni-progetto, rinviene proprio nello studio di miti, leggende, simbolismi e religioni, una sorta di pregresso *universale fantastico*. Questi giunse alla conclusione che, oltre ad un inconscio di tipo personale, deve esistere un altro grande contenitore di immagini e simboli che trascende l’individuo e lo collega alle sorti dell’intera umanità<sup>25</sup>. Si configurerebbe una duale interconnessione costituita dall’intreccio tra il sogno, che con la sua immateriale e palpitante presenza di immagini e di emozioni popola le correnti oscure della notte, e la percezione dei dati sensibili che con la sua concretezza popola le chiare vie del giorno<sup>26</sup>. Dove si configura la “realtà” più vera e determinante per la coscienza e per il comportamento umano? Nelle immagini che popolano il buio della notte o nella luce che orienta le scelte del giorno? Che cosa influenza maggiormente la cosiddetta progettualità dell’Io? Che cosa il sentimento e le scelte esistenziali? «Mi decisi a fingere – scrive Cartesio nel *Discorso sul metodo* – che tutto quanto era entrato nel mio spirito sino a quel momento non fosse più vero delle illusioni dei miei sogni».

La certezza cartesiana poggia dunque sulla finzione, una finzione socratica e quasi un’*epoché* husserliana che consente a ogni *ego-cogito* la percezione del proprio essere: l’io nella sua funzione essenziale, e solo per essa è un io che può, vuole, immagina, sogna, parla, pensa.

Supportre, immaginare, figurare, far credere, simulare, mostrare, simboleggiare, rappresentare, plasmare, raccontare... fingere di dormire... Nella finzione è racchiuso il sogno e la sua interpretazione. La messa in scena. Messinscena, messa in funzione, attivazione, sacrificio tutti quanti i riti della messa dell’io. Vi è racchiuso il modo in cui l’io parla a se stesso, nel monologo solitario, senza voce, dove non vi sono parole, né si comunica alcunché, dove ci si rappresenta se stessi parlanti<sup>27</sup>.

24 Cfr. M. Leroy, *Descartes le philosophe au masque* cit., pp. 80 e ss.

25 Cfr. C.G. Jung, *Ricordi Sogni Riflessioni*, Mondadori, Milano 1987.

26 Cfr. R. Ortoleva/F. Testa, *Il volto dei sogni*, Moretti&Vitali, Bergamo 2005.

27 G. Ferraro, *Fingere, ricostruire interpretare*, in J.-M. Rey (a cura di), *I sogni della filosofia spiegati*



I sogni a occhi aperti, dunque, come quelli d'alto, diventando materiale narrativo di grande significato ed efficacia comunicativa, ci proteggono da azioni precipitose, cicatrizzano antiche ferite, ci spingono alla realizzazione dei nostri desideri più segreti. Come il gioco, la fantasia è un punto d'incontro tra mondo interno e mondo esterno e una chiave di interpretazione per entrambi. Oppure, nello straordinario uso filosofico-letterario della Zambrano<sup>28</sup>, sono essi, i sogni a guidare le parole, costringendole ad affrontare i loro doveri: il tempo, la verità, le maschere che assume l'uomo nella vita di tutti i giorni. Mentre i sognatori prendono corpo: Don Chisciotte, Calisto e Melibea, Proust e Kafka. La posta in gioco è l'iniziazione e la legittimità del sogno. Simbiosa armonica di filosofia e poesia.

Secondo il concetto junghiano di *Imagos* (le immagini sono "della stessa sostanza dei sogni" sembra far eco Shakespeare) il nostro mondo psichico viene infatti continuamente "animato" da tutta una serie di figure che spesso hanno poca attinenza con il piano reale. Sono figure, essenze psichiche, che si arricchiscono di significati mai oggettivi ma che si adattano per analogia, simmetria e complementarità alla persona che li concepisce. Le *Imagos* sono archetipi, idee mentali che si confrontano con la nostra realtà interiore e fungono da ponte tra questa e il nostro ambiente affettivo. Convivono nel piano simbolico perché, di fatto, sono la rappresentazione di qualcosa che ispira e motiva, che interpreta la nostra stessa esistenza.

Il sogno, ogni sogno, trasporta il soggetto, nel suo stato di veglia, di sonno o di "illuminazione", in piani "illusori" della realtà: vivere le immagini dei sogni, dunque, potrebbe trasformarsi in uno strumento di lavoro interiore e di conoscenza di sé: da questo piano muovono numerose attività, squisitamente umane, che hanno come comune denominatore l'alimentarsi di immagini, di archetipi, di suggestioni, di "ascolti" dell'interiorità. L'arte, la poesia, la pittura, la scultura, il teatro, la musica sono fatti della medesima materia dei sogni: sono potenti strumenti che trasformano le immagini interiori in oggetti esterni, in rappresentazioni cromatiche o corporee che incarnano altro. Sapere leggere i sogni nella loro qualità emotiva, simbolica, significa avere molto materiale in più per conoscersi. Significa scoprire risorse, capacità, vocazioni, tendenze. Potrebbe anche significare intuizione, nella misura in cui l'immagine captata in sogno veicola idee, concetti e progettualità che, come ci ha dimostrato Cartesio, possono, *dall'alto*, guidare la nostra conoscenza e la nostra coscienza.

---

dalla psicoanalisi, cit., pp. 85-86.

28 Cfr. M. Zambrano, *Il sogno creatore*, Bruno Mondadori, Milano 2002.