

“HYPNOS IDEA”. LUCREZIO FILOSOFO DEL SOGNO

di Giuseppe Brescia

Alle “origini della dialettica”, la “dialettica delle passioni”, nel tempo senza tempo dell’ “attimo”, sta dunque la smagliante espressione – nell’incantamento della omerica poesia – del “momento culminante”, come ‘medietas’ tra “psyché” e “éidolon”. E le preziose chiavi di lettura offerte dalla moderna filologia spontaneamente s’incastano con la dottrina dei modi categoriali.

Il “sogno pieno di pathos” richiama aspetti relazionali, modali, del sogno. Nella “Odissea”, 20, vv. 1-94, non appena Odisseo ha finito il suo (Atena, che lo invita a dormire, “perché domani ti attende una giornata decisiva”), e sempre nell’affascinante ‘continuum’ narrativo della “prospettiva”, Penelope si ridesta e ricorda il suo, “appena terminato”. Come in ideale corto circuito ermeneutico, se Freud notomizza poi e disseziona (la ‘interpretazione’ unitaria essendo frutto di una analitica giustapposizione), Omero invece annoda e congiunge il tutto “de persona in personam”, nel comune flusso dei “desideri inespressi” dei due sposi.

Notevolmente, i sogni “proseguono” anche nella esperienza animale, presso un autore fondamentalmente ispirato a “una visione materialistica del sogno” (anche se più tardi Vittorio Enzo Alfieri chiarirà che l’atomo è un “principio intelligibile”, con “Atomos Idea”, Galatina 1979): e cioè in Lucrezio del “De rerum natura” (l. 4, vv. 984-1010), allorché il poeta dell’epicureismo scrive che anche “alcune bestie proseguono in sogno le azioni diurne, e si vedrà allora un cavallo agitarsi immaginando le gare, e i cani muover le zampe, contrarre le narici come quando seguono una pista di caccia” (cfr. Guidorizzi, al Cap. 2. “Il popolo dei sogni”, in op. cit., pp. 25 sgg.).

Nell’originale: “ Usque adeo magni refert studium atque voluptas, / et quibus in rebus consueverint esse operati / non homines solum sed vero animalia cuncta”. Il passo è reso nella moderna traduzione Milanese (Oscar Mondadori, 2013): “Così tanto hanno rilievo interesse e piacere, / e le cose in cui usano impegnarsi / non solo gli uomini, ma anche tutti gli animali” (seguono gli esempi dei cagnolini e dei variopinti uccelli che – spaventati – fuggono).

Sia detto qui di passata come, nella modernità, l’unico psico-critico che sembra echeggiare da lunge la dottrina del sogno come continuità vitale nel “flusso di coscienza” dell’esperienza, sia Erich Fromm del “Linguaggio dimenticato” (“The forgotten Language”, New York 1951, su cui il mio “Tempo e Libertà”, Lacaita, Manduria-Bari-Roma, del 1984), allorché porge la tesi per cui il sogno è proiezione del “vissuto” quotidiano (stranamente, il Fromm non riscontrato né citato nel saggio del Guidorizzi, pur dottamente esperto di Freud e Dodds, Jung e Hillmann, Bulgakov e Schnitzler). Ma quel che più importa osservare è che la continuità della “esperienza psicologica” è ben presente anche nel citato episodio del sogno delle “oche di Penelope” (in “Odissea”, 19, vv. 536-553), dove Odisseo è protagonista “due volte: una dentro il sogno, come aquila; l’altra fuori, come osservatore che partecipa alla sua interpretazione” (così, giustamente, il Guidorizzi, pp. 59-64).

E ci sono i doppi sogni, sulla traccia protesa fino alla “Traumnovelle” (di Albert Schnitzler), come accade alla figlia di Policrate, il tiranno di Samo, di cui narrano le “Storie” erodotee, dove la fanciulla, prevedendo il padre come “sospeso a mezz’aria, lavato da Zeus e unto da Elios”, prega il padre di non lasciare l’isola di Samo con la nave. Del che Policrate la rimprovera. Ma la figlia obietta di preferire morire zitella piuttosto che perdere un padre. “Fu saggia o presaga, certo più di Policrate: appena messo piede sul continente, infatti, egli venne arrestato e subito crocifisso, e così il sogno si avverò in maniera opposta al suo contenuto manifesto, ma coerente con il messaggio simbolico – davvero sfuggenti e imprevedibili sono i sogni -, dato che mentre agonizzava sulla croce la pioggia di Zeus lo bagnava e i raggi di Elios facevano stillare sudore dal suo corpo, coprendolo di macabre gocce”.

Guidorizzi cita Erodoto, 1, 107-108. In realtà trattasi del Libro III, 124-125: “ Questi si preparava a recarsi colà, nonostante molto lo dissuadessero gli indovini e molto lo sconsigliassero gli amici; e, per di più, sua figlia avesse avuto in sogno questa visione: le pareva che suo padre, sospeso in alto, fosse lavato da Zeus e unto dal sole. Dopo aver visto un tal sogno, s’adoperava in ogni modo perché Policrate non si recasse da Orete e anche quando egli saliva sulla nave a 50 remi, gli ripeteva parole

di triste presagio” (con la traduzione, introduzione e note di Luigi Annibaletto, “Storie”, Milano 1956).

Stessa fenomenologia si raccoglie nel “sogno famoso” narrato da Cicerone nel “De divinatione” (1, 57), ripreso forse da Crisippo e celebrato anche in Valerio Massimo (1,7,3) e nel “Lexicon Suda”. “Due amici arcadi fecero un viaggio insieme e giunsero a Megara. Uno si fermò in un'osteria, l'altro presso un suo ospite. Dopo cena andarono a dormire, ma nel cuore della notte quello che dormiva dall'ospite sognò l'altro che lo pregava di soccorrerlo, dato che l'oste si predispondeva ad assassinarlo. Sconvolto da quest'immagine si risvegliò ma, tornato in sé, comprese che era stato un sogno e tornò a dormire. Tornò anche a ricomparirgli l'amico: lo sognò in atteggiamento mesto, e mentre gli diceva che ormai ogni soccorso era inutile lo pregò – dato che non l'aveva soccorso da vivo – di non lasciare impunita la sua morte. (..) Commosso dal sogno, il giorno dopo l'amico si fece trovare alla porta della città e quando vide passare un carro di letame affrontò il contadino che lo conduceva e gli chiese che cosa mai contenesse quel carro. L'uomo atterrito fuggì; fu trovato il cadavere e l'oste pagò il suo conto davanti alla giustizia. E' una situazione complessa, in cui sogno, realtà, fantasmi onirici e persone reali s'incontrano nello spazio del sogno. (..) L'arcade ucciso dall'oste vedeva in forma di sogno il suo amico, gli parlava, lo rimproverava. Questo gioco di labirinti è presente nella concezione greca dell'esperienza onirica...” (Guidorizzi, cit., pp. 107-108).

Siamo noi che reinterpretiamo il sogno alla luce dei nostri problemi e affanni e travagli: e in questa “coscienza” è, altresì, la virtù – per così dire - “previsionale” del sogno, l' “adempimento” della sua “anticipazione”, del suo “preavviso” - sembra dire Cicerone nel suo classico esempio.

Ma è soprattutto in Lucrezio che appare squadernata una grande “filosofia del sogno”, per i tanti e complessi motivi che egli addensa, e insieme dipana, nella propria dottrina, in fondo non particolarmente approfondita, o almeno non alla pari delle concezioni e influenze epicuree, del di lui preteso “materialismo” e del concetto di “progresso”, trattato nel celebre Libro V del “De rerum natura” (cfr., su tutti, Gennaro Sasso, “Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio”, Il Mulino, Bologna 1979, il quale appunto non considera i versi del Libro IV a proposito del sogno e dell'animo, esulanti dal suo assunto).

E sono, i motivi del pensiero lucreziano sul sogno che raccolgo alla luce dei nuovi impegni esegetici sul “tempo” e i “modi categoriali”, frutto di nuova passione per il vero: il “solo istante di tempo”; la “molteplicità di tempi” che vi risulta implicata ed assolta, pur come seminascosta; la “continuità psicologica” del sogno, tale da accomunare tutti gli esseri viventi, uomini e bestie; la necessità di “intensa concentrazione attentiva”, richiesta nella interpretazione e narrazione del sogno: “concentrazione” che, mentre spiega la cagione dell' “oblio” di ogni altra cosa in quel momento (perché estranea, nel vissuto esperienziale che assorbe totalmente, di volta in volta, la coscienza), così postula lo spartiacque tra la visione dell'unità mobile del sogno (la “mobilitas”) e la sua scissione a posteriori aridamente intellettualistica (la cosiddetta “analisi”).

Lucrezio dice infatti in IV, vv. 791-801: “scilicet arte madent simulacra et docta vagantur, / nocturno facere ut possint in tempore ludos. / An magis illud erit verum ? Quia t e m p o r e i n u n o, / quod sentimus, id est, cum vox emittitur una, t e m p o r a m u l t a l a t e n t, ratio quae comperit esse, / propterea fit uti q u o v i s i n t e m p o r e quaeque / praesto sint simulacra locis in quisque parata: / t a n t a e s t m o b i l i t a s e t r e r u m c o p i a t a n t a”. Ossia, nella traduzione di Guido Milanese: “ Certamente i simulacri sono impregnati di arte, e vagano, istruiti, / per poter realizzare, di notte, il loro teatrino. / O piuttosto è vero quell'altro ? Che i n u n s o l o i s t a n t e d i t e m p o / che possiamo avvertire (cioè il tempo di emettere un unico suono), / s i n a s c o n d o n o m o l t i ' t e m p i', che ragione scopre esistenti; / e per questo accade che in un tempo qualunque ogni tipo / di simulacri sia lì pronto, e dovunque a disposizione: / t a n t a è l a v e l o c i t à, e la massa delle cose è tanta” (“quando dunque la prima vien meno, e un'altra ne nasce, in diversa / posizione, sembra che la precedente abbia cambiato gesto”).

Stupendamente Lucrezio, proseguendo, approfondisce: “ E poiché sono lievi, non può discernere l'animo precisamente / se non quelli verso cui s i c o n c e n t r a: e perciò tutte le altre cose / che

ci sono vengon meno, se non ciò verso cui si è disposto. / Si dispone infatti, e aspetta che si avveri / di vedere ciò che segue ogni cosa: dunque accade. / Non ti avvedi che anche gli occhi, quando abbiano preso/a vedere cose minute, fanno sforzi di attenzione, e che senza di questo non può accadere che vediamo precisamente ?/ Tuttavia, anche in cose evidenti, puoi notare / che se non impegni attenzione, è davvero come se in tutto il tempo / sia lontano da te quell'oggetto, e remoto da lungi. / Perché dunque stupirsi, se l'animo perde ogni altra cosa, se non quelle verso cui si è impegnato esso stesso ?/ (poi, da piccoli indizi inventiamo le grandi teorie, / ci gettiamo da soli nell'inganno e nell'illusione" (IV, vv. 802-817).

Nell'originale: "Et quia tenvia sunt, nisi quae contendit, acute / cernere non potis est animus; proinde omnia quae sunt / praeterea pereunt, nisi (si ad) quae se ipse paravit / ipse parat sese porro speratque futurum / ut videat quod consequitur rem quamque; fit ergo. / Nonne vides oculos etiam, cum tenvia quae sunt / (praeterea pereunt, nisi quae ex se ipse paravit) / cernere caepe runt, contendere se atque parare, / nec sine eo fieri posse ut cernamus acute ?/ Et tamen in rebus quoque apertis noscere possis, / si non advertas animum, proinde esse quasi omni / tempore semotum fuerit longeque remotum. / Cur igitur mirumst, animus si cetera perdit praeterquam quibus est in rebus deditus ipse ?/ Deinde ad opina mur de signis maxima parvis / ac nos in fraudem frustraminis ipsi".

L' "adopinamur maxima de signis parvis", non sembra una definizione "ante litteram" del metodo attuale della psicoanalisi, dal punto di vista propriamente epistemologico, non propriamente storico, giusta la sollecitazione che abbiamo ritrovato nella partecipe lettura di Pietro Citati, a proposito del "compagno dell'anima" ?

Lucrezio, in effetti, e con straordinaria profondità, distingue tra la condizione di immedesimazione e concentrazione assoluta pretesa dalla mente per ricordare e interpretare i sogni, e un altro tipo di lettura, analiticamente "minuziosa" (salvo poi ad aspirare alla generalizzazione paradigmatica, qual poi si applicherà nello scientismo delle "scienze umane"). E la prima "condizione" possiede, altresì, valore di "anticipo", di "fatticità" ("aspetta di vedere ciò che segue ogni cosa: dunque accade"). In ciò consiste la forza "previsionale", "prognostica", del sogno. Altra cosa è la situazione richiesta dallo "sforzo" della attenzione, ma il cui "conato" è improntato dal voler "vedere cose minute", senza la larga comprensione unitaria congeniale alla affascinante "mobilità" del sogno.

E codesto malinteso sforzo (poi pre-dominante, anzi a volte devastante, nelle moderne teorie "scientifiche" del sogno, dipendente dalla "libido" o dall' "archetipo") fa sì che "da piccoli indizi inventiamo grandi teorie". In siffatto contesto, l'atteggiamento analitico, astrattivo e intellettualistico – dice Lucrezio – è come se ci fosse sempre stato, come "modificazione della mente umana" (per stare al linguaggio di Vico), come la tendenza cioè ad adottare pressoché esclusivamente il metodo dell'intelligenza astraente (ciò che poi verrà chiamato, in contrapposizione alla "Vernunft", il "Verstand", nelle filosofie dell'idealismo tedesco). La differenza sta nel fatto che tale uso diviene "cosciente" e "sistematicamente voluto" nella modernità dei "lumi". E Lucrezio ce lo dice nei passi che descrivono la "molteplicità dei piani temporali", nella "mobilità del sogno", con una eleganza e profondità che sarebbero tornate calzanti nel "Memo" a proposito della "molteplicità" di Italo Calvino delle "Lezioni americane" (Garzanti, Milano 1988: lo stesso Calvino che pure dedica ampia attenzione al poeta latino nelle lezioni, dei "Six memos for next millennium", che discutono della "leggerezza" e della "rapidità", ove anticipate nella concezione "unitaria" della natura). Lucrezio, le cui premesse "materialistiche" sono state non pur una volta teoreticamente rivissute, ci dona così la più elegante visione che l'antichità abbia saputo esprimere dei "misteri" dell'anima e del sogno.

Come riassume e precisa Vittorio Enzo Alfieri nella seconda edizione, "Lucrezio" (Congedo, Galatina 1982, pp. 144-156 e passim), del suo "Atomos Idea" (del 1979: veramente si tratterebbe della "terza" edizione del saggio giovanile, edito in Firenze nel '29; ma la nuova stesura è affatto diversa, intesa pianamente a cogliere "La poesia di Lucrezio", anziché i vari aspetti della "dottrina" lucreziana, come gli atomi, il clinamen, la natura etc.), a proposito dei "simulacra": "Il canto dei

simulacra (vv. 26-229) enuncia l'argomento del libro IV: cioè le immagini, per mezzo di cui noi conosciamo, immagini materiali, atomiche, fornite di forma e colore: sottilissime membrane che si distaccano dalla superficie delle cose e vengono a colpire i nostri sensi, producendo la visione, il sapore, l'odore e via dicendo". "Il canto dei moti dell'anima (vv. 721-826) spiega le immagini della nostra fantasia e le immagini dei sogni, prodotte da 'simulacra' vaganti per ogni dove ma tenuissimi, che penetrano per i 'rara foramina' del corpo e producono immagini nell'animo. E i 'simulacra' s'incontrano, s'incrociano, si confondono nell'aria, così da formare quelle immagini di Centauri, di Scille, di Cerberi, di ombre di morti, che l'animo vede; si congiungono insieme l'immagine di un cavallo e di un uomo ed ecco l'animo vede un Centauro. L'animo è m o b i l i s s i m o , e così avviene che ogni immagine, anche la più tenue, lo muova. La mente conosce per 'simulacra', e ci capita in sogno di vederci apparire uno che è morto, perché naturalmente i sensi sono tutti assopiti e non possono, essi, che sono la fonte della verità, mostrare la fallacia di quelle immagini; poi in sogno noi vediamo le immagini muoversi, saltare e ballare, perché si succedono rapidissimamente le immagini l'una all'altra in vari atteggiamenti e la mente ha una impressione di movimento. Ed il poeta sa l'immensità delle cose e al quadretto fa succedere pochi versi di ben più vasto respiro (vv. 774-76): 'tanta est mobilitas et rerum copia tanta, / tantaque sensibili quovis est tempore in uno / copia particularum, ut possit suppeditare'. Servono di trapasso questi versi ai seguenti, alla domanda: come mai noi vediamo subito le immagini di ciò che vogliamo, il mare, la terra, ed anche il cielo, e la folla, e le solennità, e i conviti, e le battaglie? Non solo; ma come mai i 'simulacra' si muovono e danzano perfettamente, nei nostri sogni ? Il poeta, che ha il senso dell'infinito, dell'infinitamente piccolo e dell'infinitamente grande, risponde che, nel tempo che noi pronunciamo una parola, 'tempora multa latent' (c'è una quantità di tempi, di attimi) e dunque le immagini che si trovano per ogni dove, fanno a tempo a giungere a noi: ché esse sono tenui, invisibili e ci vuole l'attenzione ('nisi quae contendit') per poterle vedere. Anche se il tono è ragionato e sommesso, questa è grande poesia e ben lucreziana".

L'Alfieri, critico verso la cecità dell'eruditismo dei vecchi filologi che si affannavano a congetturare e spostare, sminuzzare e riattaccare i luoghi del poema lucreziano (op. cit., p. 17), sintetizza ancora : "Il canto del sonno e dei sogni (vv. 816-1036) si riattacca a quei canti precedenti, ai canti delle illusioni, e apre la via ai versi contro la più terribile delle illusioni: contro l'amore. Ecco come viene il sonno: una parte dell'anima è dispersa fuori, una parte si è raccolta nel profondo della sua sede, e le membra si sciolgono, e manca il senso, perché il senso è opera dell'anima; ma il senso non manca interamente, perché, se no, non si potrebbe riaccendere mai più e sarebbe la morte. La causa del sonno è la continua perdita di atomi da parte del corpo, perdita che avviene specialmente per le incessanti percosse degli atomi aerei; e questi versi sono bellissimi, nella narrazione dell'inavvertito conflitto, eppoi (vv. 950-953) nella rappresentazione della sonnolenza, con versi rotti e con un verso finale di grande dolcezza: ' poplitesque cubanti / saepe tamen summittuntur virisque resolvunt, ' ' e quel che dorme si sente sciogliere le ginocchia e venir meno tutte le forze'. E il sonno segue al cibo e alla stanchezza, perché allora è avvenuto un tanto più grave turbamento di atomi in noi. Qui passiamo alle illusioni. Ognuno si sogna quello che è la sua occupazione del giorno: gli avvocati sognano di trattar cause, il generale di guidare eserciti alla guerra, il marinaio di lottare coi venti, Lucrezio d'essere sveglio a scrivere il 'De rerum natura' (vv. 962-970). Ed ecco quelli che si sognano i pubblici spettacoli, dopo essersene storditi per tanti giorni; i cavalli, che sognano le corse; i cani, che sognano la caccia e fiutano in aria ve si agitano; gli uccelli si sognano di sfuggire ai falchi. Così gli uomini: sanguinosi e paurosi sogni di re, sogni terrificanti di uomini che si credono alle prese con pantere e leoni, e gente che parla dormendo e svela tutti i propri segreti, e gente che immagina di morire o di precipitare da alti monti, e gente che ha sete e si sogna di essere presso un fiume e di bere infinitamente".

A sua volta, Ettore Bignone, nella "Storia della letteratura latina" (vol. II, Firenze 1945) riconosce, sul punto, che "il ritorno a se stesso nella filosofia di Epicuro si compiva attraverso un itinerario di conoscenza che passava per l'universo, per giungere come ultima meta all'anima dell'uomo". Ciò consente di valutare l'opera di Lucrezio, al tempo stesso opera di poesia e di filosofia (Alfieri, in conclusione); e a noi di raccordare la meta e il tema della

“anima dell'uomo” alle dottrine antiche, aristoteliche, della “medietas” e dei “modi categoriali”, che abbiamo visto enunciate, tra l'altro, nel “De anima”.