

ILIESI digitale
Ricerche filosofiche e lessicali

SOMNIA
**IL SOGNO DALL'ANTICHITÀ
ALL'ETÀ MODERNA**

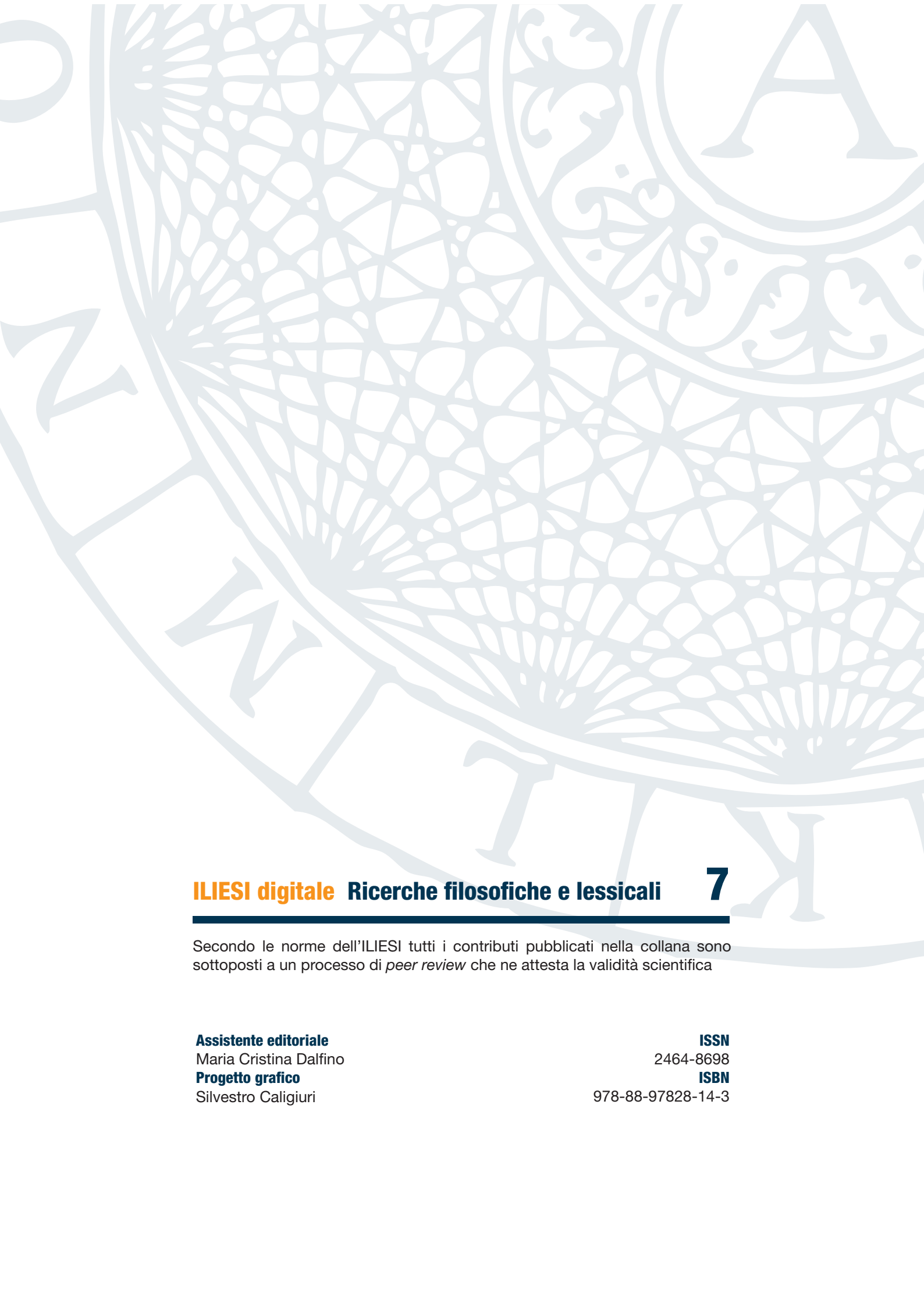
a cura di

CLAUDIO BUCCOLINI e PINA TOTARO



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2020



ILIESI digitale Ricerche filosofiche e lessicali

7

Secondo le norme dell'ILIESI tutti i contributi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica

Assistente editoriale
Maria Cristina Dalfino
Progetto grafico
Silvestro Caligiuri

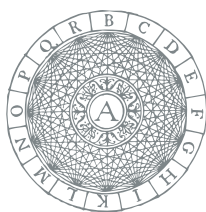
ISSN
2464-8698
ISBN
978-88-97828-14-3

ILIESI digitale
Ricerche filosofiche e lessicali

SOMNIA
IL SOGNO DALL'ANTICHITÀ
ALL'ETÀ MODERNA

a cura di

CLAUDIO BUCCOLINI e PINA TOTARO



ILIESI
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2020

INDICE

- 5 *Premessa*
- 7 *Introduzione. La materia dei sogni: lessico e idee*
Claudio Buccolini – Pina Totaro
- 15 *I sogni e gli astri*
Tullio Gregory
- 59 *Il sogno in Platone*
Francesco Fronterotta
- 97 *Il sogno nei Parva naturalia*
Francesca Alesse
- 119 *I sogni in Filone di Alessandria*
Francesca Calabi
- 141 *I sogni tra giudaismo e Nuovo Testamento*
Domenico Devoti
- 167 *Visioni oracolari nel II secolo: Giuliano il Teurgo*
Luciano Albanese
- 187 *Agostino in sogno. Eteronomia dell'intimo e gratuità del desiderio*
Gaetano Lettieri
- 209 *Dai motori celesti all'io. Il sogno tra Rinascimento e prima età moderna*
Claudio Buccolini
- 241 *"Sonno" e "sogno" nel lessico cartesiano*
Giulia Belgioioso
- 281 *I sogni profetici secondo La Mothe Le Vayer e Hobbes*
Anna Lisa Schino
- 299 *Ghosts and Witches, Satyrs and Fairies: Dreams and the Politics of the Imagination in Hobbes*
Daniel Garber

- 313 *Sogno e dottrina della conoscenza in Spinoza*
Pina Totaro
- 341 *La rêverie de Montaigne à Rousseau*
Isabelle Olivo-Poindron – Gilles Olivo
- 381 Indice dei nomi

PREMESSA

Quando nel 1901 August Strindberg compose il suo dramma "Il sogno", egli sembrò recepire interi secoli di riflessione sul fenomeno onirico. Nel sogno, scriveva, "tutto può avvenire, tutto è possibile e probabile. Tempo e spazio non esistono; su una base minima di realtà, l'immaginazione disegna motivi nuovi: un misto di ricordi, esperienze, invenzioni, assurdità e improvvisazioni". Questa breve esposizione della realtà del sogno esprime in qualche modo alcuni tratti tipici di uno dei campi di ricerca più interessanti della storia della filosofia. Nel sogno, infatti, ogni dimensione è scavalcata, ogni convenzione dismessa e la ragione si inoltra in spazi nuovi e indefinibili. Non a caso, nel mettere in scena quell'opera di Strindberg, Antonin Artaud sottolineava proprio questi aspetti del fenomeno analizzato: "Tra la vita reale e la vita del sogno esiste un certo gioco di combinazioni mentali, rapporti di gesti, di avvenimenti traducibili in atti". Dall'antichità classica sino almeno al Settecento, ovvero alla nascita della moderna psicologia e, poi, della psicanalisi, la filosofia ha attribuito al sogno il senso, se non della vita, di "una certa verità che giace nel più profondo dello spirito".

I testi qui raccolti vogliono restituire nel loro insieme un saggio efficace e significativo, se non certo esaustivo, dei diversi approcci e delle interpretazioni che di volta in volta sono state adottate per spiegare l'emergere di quella universalità dello spirito e della vita trasmessa nei sogni. Sia che siano considerati come mezzi di comunicazione tra l'umano e il divino, come presagi e indizi di un destino futuro, o come tracce di un passato individuale o collettivo, i sogni sono comunque restituzione del senso più fecondo della nostra umanità, di quel magnetismo che avvince la vita nelle sue molteplici manifestazioni. È forse per questo che le categorie di falsità e verità difficilmente possono applicarsi alla realtà del sogno: che esso sia luogo di falsità ed errore, infatti, non pregiudica in nulla la necessità di indagarne modalità e significati. Paradossalmente, anzi, proprio questa caratteristica ha fatto del sogno una realtà da esplorare: in quanto mescolanza di vero e di falso, di coscienza e obnubilamento, esso si

pone come il luogo ideale per sperimentare un ordine nuovo da attribuire all'ordinarietà della vita. Un luogo non-luogo, ma stato mentale e osservatorio privilegiato della provvisorietà irripetibile di tutto ciò che è umano, il sogno riflette il complesso reticolo in cui si articolano le congiunture, i casi, le cause della vita, e il tentativo di ricercare parametri di stabilità più durevoli e simmetrie più accessibili.

I saggi che qui si presentano, ricostruiscono alcuni dei fondamentali tasselli di quel puzzle millenario attraverso cui si definisce, nel sogno, il complesso e spesso tormentato percorso di recupero e rinvenimento di senso. Tra l'antichità classica e l'età moderna si declina, infatti, quella ricerca del "tutto nel tutto", di quell'infinita coerenza celata nel confuso disordine della realtà sensibile, di una logica superiore che sottragga al disorientamento del presente e consenta di cogliere il senso pieno e concreto dell'esistenza.

Alcuni dei testi compresi nel libro sono stati presentati nel corso dei cicli di lezioni dedicati al tema del sogno, che si sono tenuti presso l'ILIESI a partire dal 2013. In taluni casi, la bibliografia risale a quegli anni.

Il saggio di Tullio Gregory su "I sogni e gli astri" è stato riproposto in apertura del volume quale concreta sintesi storico-critica della ricerca sul "somnia".

P. T. e C. B.

CLAUDIO BUCCOLINI – PINA TOTARO

INTRODUZIONE

LA MATERIA DEI SOGNI: LESSICO E IDEE

Nel 1983, quando si tenne il seminario internazionale *I sogni nel Medioevo*, organizzato a Roma dal Lessico Intellettuale Europeo, il tema indicato da Tullio Gregory, che ne fu l'animatore e curò il volume degli Atti,¹ non era certamente di grande rilievo. Jacques Le Goff,² in un breve articolo del 1971, aveva indicato nello studio del sogno l'esempio di un nuovo modo di integrare ricerca storica e "psicologia collettiva", ma fu nel seminario romano che il tema, affrontato dai molti specialisti riuniti in un lavoro multidisciplinare e orientato da una storia delle idee basata su rigorose analisi lessicali, acquisì una propria fisionomia e un rilievo il cui impulso fu fecondo di ulteriori ricerche, dalla storia della filosofia alla storia della cultura (Le Goff inserì il saggio presentato a Roma fra i suoi studi sull'"immaginario medievale"³), alla storia della letteratura antica e moderna, alla storia dell'arte e all'antropologia,⁴ con una fioritura di nuove indagini e specializzazioni disciplinari.⁵

Nelle ricerche che precedevano il convegno romano, il sogno costituiva prevalentemente un argomento secondario all'interno di trattazioni specialistiche dedicate alla psicologia o alla divinazione antica – si pensi al classico volume di Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* del 1951 –, ai saggi dedicati ai trattati medievali di astrologia, di divinazione o di profezia (principalmente della tradizione araba o ebraica), ai rapporti fra mantica e religiosità nel mondo antico e medievale negli studi storico-religiosi o antropologici,⁶ o anche alle ricerche dedicate al sogno nel campo della storia dell'arte e

¹ Gregory 1985, p. VII.

² Le Goff 1971; cfr. Gregory 1985.

³ Le Goff 1985; 1999.

⁴ Schmitt 2001 e la bibliografia citata.

⁵ A significare la specificità del tema nelle ricerche attuali, basti indicare le entrate "Dreams and Dreaming" della *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* online dal 2015, o "Philosophy of Dreaming" in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*.

⁶ Cfr. in questo volume, la messa a punto bibliografica nelle note del contributo di Gregory.

dell'iconografia, soprattutto rinascimentale e moderna.⁷ In questo sfondo generale si distinguevano poche limitate eccezioni; (esemplarmente, in Italia, il saggio di Gianfranco Fioravanti sul *De somniis* di Boezio di Dacia del 1967).⁸ Ma a partire dal colloquio romano che ne individuò la specificità, lo studio del sogno – attinto mediante l'applicazione dell'analisi lessicale alla storia delle idee – consolidò e promosse in un panorama internazionale, una nuova linea di ricerca per studi ed edizioni di fonti.⁹ La monografia di Steven F. Kruger, *Dreaming in the Middle Age* (1992), fin dal titolo aveva legami con il volume romano del 1985 prima ancora che con il dibattito sul destino della psicoanalisi e con le ricerche degli anni Settanta sulla neurofisiologia del sogno che l'autore sunteggiava nelle pagine iniziali del volume. Ma è certamente ben oltre il Medioevo¹⁰ che la riflessione storica e storico-filosofica sul sogno sarebbe andata via via emergendo, sia mediante le rinnovate analisi del pensiero antico e tardo antico, su cui si vedano i saggi raccolti nell'importante volume curato nel 1988 da Giulio Guidorizzi (uno dei partecipanti al colloquio del 1983) *Il sogno in Grecia*,¹¹ sia aprendosi alla ricca fioritura di iniziative e di studi dedicati alle tematiche oniriche in età rinascimentale e moderna. A pochi anni di distanza dal convegno organizzato dal Lessico, nel 1987, si tenne a Cannes il Colloquio internazionale *Le songe à la Renaissance*,¹² e l'anno seguente un numero monografico della "Revue des Sciences Humaines" fu dedicato al tema *Rêver en France au XVIIe siècle*.¹³ Ma accanto all'impulso del congresso romano che andava propriamente nel senso delle ricerche di storia delle idee proposte dal Lessico Intellettuale Europeo, con l'attenzione ai testi e l'approccio

⁷ Cfr. Gandolfo 1978 e bibliografia citata.

⁸ Fioravanti 1967.

⁹ Cfr. più avanti il saggio di Gregory per un bilancio critico degli studi precedenti; per l'edizione dei testi di argomento onirico, oltre alle molte edizioni di fonti medievali e tardo medievali, l'edizione del commento a Sinesio di Cardano (Cardano 2008), o all'edizione del *Somniale Danielis* (Capozzo 2018).

¹⁰ Per gli studi sul sogno in età medievale, è importante lo studio di A. Rodolfi su sogno e profezia in Alberto Magno, e la bibliografia citata; si veda inoltre per un inquadramento dell'età tardo medievale, Sorge 2016.

¹¹ Cfr. Guidorizzi 1988 che raccoglie i testi di Dodds, di Végleris su Platone, di Cambiano e Repici su Aristotele, di Del Corno su Artemidoro, di Nicosia su Elio Aristide, di Lacombrade su Sinesio; cfr. anche Guidorizzi 2013 per un quadro di riferimento più recente. Cfr. inoltre, Cox Miller 1994, per gli aspetti storico-religiosi.

¹² Charpentier 1990.

¹³ Gautier 1988.

terminologico e lessicale, andarono prevalendo analisi improntate alla sociologia e allo studio della storia culturale,¹⁴ secondo la metodologia delle “Annales” negli anni della direzione di Le Goff.

In questo solco, ma con notevoli originalità e apparato di fonti, si situano, in anni più recenti, le ricerche di Claire Gantet¹⁵ sul sogno fra XVII e XVIII secolo in area tedesca e in rapporto alle diverse confessioni religiose, con la proposta di un’indagine che prescinde dalla separazione fra discorso scientifico e religioso, individuando le aree di contatto e di parziale sovrapposizione della medicina, della teologia, della filosofia naturale o delle arti divinatorie. Il quadro storiografico tracciato da Ann Marie Plane e Leslie Tuttle nel 2014 fornisce una utile messa a punto del significato della storia del sogno per gli studi di storia culturale, rilevando la ricchezza di contributi di tipo storico-letterario e antropologico anche in relazione alla crisi definitiva del modello psicanalitico inaugurato da Freud¹⁶ e incentrando la ricerca storica sulle narrazioni dei sogni raccontati e riportati nelle fonti documentarie. L’analisi viene estesa ai momenti di incontro e di confronto fra culture, forme di espressione, istituzioni politiche e religiose a partire dal periodo delle esplorazioni e delle scoperte geografiche della prima modernità.

La prevalenza degli studi di carattere storico-religioso e letterario è significativa anche in ambito inglese, ove, nel 2017, Jeanine Rivière ha orientato le sue ricerche verso una storia culturale e intellettuale del sogno,¹⁷ con un ampio uso di fonti e di autori anche minori per illustrare le profonde implicazioni, nei diversi contesti confessionali della riforma inglese, delle dottrine mediche dei sogni post galeniche, dei saperi legati alle pratiche e alle credenze nell’onirocritica e nella provenienza divina o diabolica dei sogni.

Sul versante degli studi storico-filosofici, si segnalano le ricerche condotte a partire dall’analisi dei testi e di fonti di epoca umanistico-rinascimentale, presentati nel simposio internazionale *Ficino und die Hypnotheorie der Renaissance* (Vienna, 26-27 maggio 1998),¹⁸ e

¹⁴ “Une histoire culturelle du rêve s’impose désormais dans les urgences [...]. Le colloque réuni à Cannes en mai 1987 [...], s’inscrit dans une telle histoire” (Charpentier 1990, p. 5); “[...] l’historien [...] dresse à la fois la carte sociologique et le profil culturel général de la société observée” (Gautier 1988, p. 7).

¹⁵ Gantet 2010a; 2010b; 2016.

¹⁶ Cfr. Bracco 2005; Scalzone 2005; Strata 2017.

¹⁷ Rivière 2017, p. 12.

¹⁸ Gli Atti sono raccolti nella rivista “Accademia”, 1, 1999.

raccolti nel primo volume di “Accademia” (1999) ove fra i molti contributi basti tenere presenti quelli di Cesare Vasoli, Stéphane Toussaint, Moshe Idel, Michel-Yves Perrin e una edizione del *De somniis* di Sinesio, nell'edizione di Ficino, a cura di Andrea Rabassini.

Nel volume *Songes et Songeurs. XIIIe-XVIIIe siècle* (Dauvois – Grosperin 2003),¹⁹ Florence Dumora-Mabille affrontava il tema della storia del sogno (*Faire l'histoire du rêve*)²⁰ partendo da un approccio critico-letterario e dalla necessità di estendere l'analisi storica al lessico e alla semantica per studiare le diverse classificazioni e i diversi contesti disciplinari (filosofici, teologici, demonologici, medici, divinatori, letterari) in cui il sogno è narrato, esposto, discusso, analizzando il rapporto fra concezioni e rappresentazioni dell'esperienza onirica, a partire dalla distinzione lessicale fra “songe” e “rêve” – già analizzata nelle sue implicazioni “ideologiche” da Pierre-Alain Cahné²¹ nel 1988. Ma i contributi incentrati sullo studio del lessico, o le analisi lessicologiche nelle ricerche di cui fin qui si è cercato di sunteggiare qualche percorso, non sono stati numerosi.²²

Nonostante la ricchezza di iniziative scientifiche ed editoriali (congressi, simposi, seminari, volumi, numeri monografici di periodici, saggi ed edizioni di testi), quel che ci ha motivato anni fa ad organizzare un ciclo biennale di seminari dedicato al sogno fra età antica e prima modernità è stata la constatazione, condivisa dai molti studiosi che vi hanno partecipato, che il tema specificamente storico-filosofico del sogno potesse essere nuovamente studiato e discusso.

L'analisi lessicologica e storico-culturale della terminologia scientifica e delle idee, accanto alla ricerca dei contesti e delle occorrenze condotta su corpora più ampi e mediante strumenti informatici via via più performanti, permette – ed è questa l'idea che ha animato il progetto – di illuminare attraverso il tema del *somnium*, concezioni della mente, della percezione, della coscienza, nel mutare e nel trasformarsi di contesti metafisici, cosmologici, teologici, psicologici e medici, a partire da un oggetto di indagine filosofica e scientifica già individuato da Aristotele e dalle tradizioni mediche antiche. Entro quegli ambiti di riflessione si andarono definendo, in costante confronto e

¹⁹ Il volume raccoglie i lavori del seminario tenuto presso l'Université de Toulouse II-Le Mirail, fra 1998 e 2000.

²⁰ Dumora-Mabille 2003.

²¹ Cahné 1988.

²² Glatigny 1986; Demaules 2012.

colloquio con il pensiero religioso e teologico, i saperi filosofici nel lungo periodo che va dall'antichità all'età moderna.²³

Il volume ripercorre momenti decisivi della riflessione sul sogno, a partire dal pensiero di Platone e di Aristotele, qui restituiti negli interventi di Francesco Fronterotta e Francesca Alesse, lungo due assi principali della tradizione antica, ai quali si aggiungono con i saggi di Francesca Calabi e di Domenico Devoti, fasi fondamentali dell'elaborazione di Filone di Alessandria e della tradizione ebraica e neotestamentaria. Dal versante della ripresa di temi neoplatonici e teurgici muove poi il contributo di Luciano Albanese su Giuliano il Teurgo, cui segue il saggio di Gaetano Lettieri su Agostino quale autore decisivo per la ridefinizione della concezione del sogno. È un quadro complesso e ricco che consente di muovere dall'antichità e dalla tarda antichità verso la modernità a partire dalla fase rinascimentale e primo moderna, nel testo di Claudio Buccolini e con una particolare attenzione al lessico cartesiano nel contributo di Giulia Belgioioso. Il testo di Anna Lisa Schino affronta il tema dei sogni profetici, fra La Mothe Le Vayer e Hobbes, mentre proprio all'autore del *Leviathan* e al rapporto fra sogni e politica dell'immaginazione è dedicato il contributo di Daniel Garber. Pina Totaro indaga i contesti della concezione del sogno e della conoscenza in Spinoza, mentre il saggio di Isabelle Olivo-Pendron e Gilles Olivo considera, in una modernità compresa nell'arco temporale che va da Montaigne a Rousseau, non precisamente il sogno ma la "rêverie".

Non sarebbe possibile presentare il risultato della collaborazione dei molti specialisti che hanno discusso e proposto nuove prospettive per il lavoro di ricerca sul tema del sogno senza ringraziarli tutti, insieme ai molti altri che hanno partecipato con contributi originali a quegli incontri.²⁴

²³ Molti testi sono stati dedicati al tema successivamente al periodo in cui si sono tenuti i nostri incontri, da cui ci separa più di un quinquennio, ad alcuni si è già fatto riferimento, ma è opportuno almeno ricordare, senza pretese di esaustività, ma proprio per indicare linee di lavoro, iniziative e pubblicazioni che documentano la persistente attenzione al tema del sogno: il colloquio francese *Clés des songes et science des rêves* (organizzato dal "Laboratoire d'Excellence Hastec" nell'ottobre 2012), i cui Atti sono stati pubblicati nel 2016 (Carroy – Lancel); lo studio e l'edizione del testo del *Somniale Danielis* di V. Cappelletto (2018); lo studio dedicato da V. Perrone Compagni alle teorie del sogno, del vaticinio e della profezia in Pomponazzi; l'edizione del *De somniis* di Agostino Nifo curata da V. Sorge.

²⁴ Lezioni e interventi sono stati tenuti da Jean-Robert Armogathe, Vincent Carraud, Riccardo Chiaradonna, Hansmichael Hohenegger, Vittoria Perrone-Compagni, Maria Muccillo, Giorgio Stabile e altri ancora. Un ringraziamento particolare a Maria Cristina Dalfino che ha generosamente collaborato al progetto e alla realizzazione editoriale del volume.

Bibliografia

- Bracco 2005 = Bracco, L., *Le basi neurobiologiche del sogno*, in Bresciani Califano 2005, pp. 115-130.
- Bresciani Califano 2005 = Bresciani Califano, M. (a cura di), *Sogno e sogni. Natura, storia, immaginazione*, Firenze, Olschki, 2005.
- Browne 1979 = Browne, A., *Girolamo Cardano's Somniorum Synesiorum Libri IIII*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 1979, pp. 123-135.
- Bydén 2018 = Bydén, B., *The Study and Reception of Aristotle's Parva naturalia*, in B. Bydén, B.F. Radovic (eds.), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism*, Cham, Springer International Publishing, 2018, pp. 1-50.
- Cahné 1988 = Cahné, P.-A., *Rêve et songe lexique et idéologie*, "Revue des Sciences Humaines", 1988, pp. 193-198.
- Cappozzo 2018 = Cappozzo, V., *Dizionario dei sogni nel Medioevo. Il Somniale Danielis in manoscritti letterari*, Firenze, Olschki, 2018.
- Cardano 1989 = Cardano, G., *Sul sonno e sul sognare*, a cura di M. Mancina e A. Grieco, trad. S. Montiglio e A. Grieco, Venezia, Marsilio Editori, 1989.
- Cardano 2008 = Cardano G., *Somniorum synesiorum libri quatuor*, éd., tr. et annotés par J.-Y. Boriaud, Firenze, Olschki, 2 voll.
- Carroy – Lancel 2016 = Carroy J., Lancel J. (sous la dir. de), *Clés des songes et sciences des rêves. De l'Antiquité à Freud*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- Charpentier 1990 = Charpentier, F. (études réunies et publiées par), *Le songe à la Renaissance*, Actes du Colloque International de Cannes, 29-31 Mai, 1987, Lyon, Association d'études sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance, 1990.
- Cox Miller 1994 = Cox Miller, P., *Dreams the Late Antiquity: Studies in Imagination of a Culture*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994.
- Dauvois – Groperrin 2003 = Dauvois, N., et Groperrin, J.-Ph., *Songes et songeurs (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Saint-Nicholas (Québec), Les Presses de l'Université de Laval, 2003.
- Del Corno 1975 = Del Corno, D. (a cura di), *Artemidoro. Il libro dei sogni*, Milano, Adelphi, 1975.
- Demaules 2012 = Demaules, M., *La classification des songes de Macrobie en moyen français : continuité, ruptures et déplacements*, "Anabases", 16, 2012, pp. 31-46.
- Devoti 1989 = Devoti D., *All'origine dell'oniologia cristiana*, "Augustinianum", 29, 1989, pp. 31-53.
- Dumora-Mabille 2003 = Dumora-Mabille, F., *Faire l'histoire du rêve*, in Dauvois – Groperrin 2003, pp. 15-32.
- Dumora-Mabille 2005 = Dumora-Mabille, F., *L'œuvre nocturne: songe et représentation au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2005.
- Fioravanti 1967 = Fioravanti, G., *La scientia sompnialis di Boezio di Dacia*, "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali", 101, 1966-67, pp. 329-369.
- Gandolfo 1978 = Gandolfo, F., *Il "dolce tempo". Mistica, ermetismo e sogno nel Cinquecento*, pref. di E. Battisti, Roma, Bulzoni editore, 1978.
- Gantet 2010a = Gantet, C., *Le rêve dans l'Allemagne du XVIe siècle. Appropriations médicales et recouvrements confessionnels*, "Annales. Histoire, Sciences Sociales", 2010, 1, pp. 39-62.
- Gantet 2010b = Gantet, C., *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, Berlin, de Gruyter, 2010.
- Gautier 1988 = Gautier, J.-L., textes recueillis par, *Rêver en France au XVIIe siècle*, "Revue des Sciences Humaines", 1988.
- Giacomotto-Charra 2008 = Giacomotto-Charra, V., *Parler en philosophe, parler en médecin ? L'organisation des discours savants sur le sommeil au XVIe siècle*, "Camenae", 5, 2008, pp. 1-28; <http://saprat.ephe.sorbonne.fr/toutes-les-revues-en-ligne-camenae/camenae-n-5-novembre-2008-les-visages-contradictaires-du-sommeil-de-l-antiquite-au-xvii-e-siecle-228.htm>

- Giacomotto-Charra 2014 = Giacomotto-Charra, V. *Théoriser le sommeil à la fin de la Renaissance: le commentaire des Jésuites de Coimbra sur le De Somno aristotélicien*, dans V. Leroux, N. Palmieri et Ch. Pigné (dir.), *Le Sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, 2014, pp. 368-382.
- Glatigny 1986 = Glatigny, M., *Songe: introduction lexicologique*, "Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance", 23, 1986, pp. 53-57.
- Gregory 1985 = Gregory, T. (a cura di), *I sogni nel Medioevo*, Seminario Internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1983), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985.
- Le Goff 1971 = Le Goff, J., *Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval*, "Scolies: cahiers de recherches de l'École Normale Supérieure", 1, 1971, pp. 123-130; rist. in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 299-306.
- Le Goff 1985 = Le Goff, J., *Le Christianisme et les rêves (Ile-VIIIe siècle)*, in Gregory 1985, pp. 171-218; rist. in Le Goff, J., *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 265-316.
- Le Goff 1999 = Le Goff, J., "Rêves", in Le Goff, J. et Schmitt, J.-C. (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, pp. 950-968.
- Maggi 2008 = Maggi, A., *Interpretare i sogni*, in Clericuzio, A., Ernst, G., con la collaborazione di Conforti, M., *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, Treviso, Angelo Colla Editore, vol. 5, pp. 261-280.
- Nifo 2016 = Nifo, A., *Sui sogni*, a cura di V. Sorge, Milano, Mimesis, 2016.
- Perrone Compagni 2011 = Perrone Compagni, V., "Evidentissimi avvertimenti dei numi". *Sogni, vaticini, profezie in Pomponazzi*, "Annali del Dipartimento di Filosofia", n. s. 17, 2011, pp. 21-59.
- Plane, Tuttle 2014 = Plane, A.M. – Tuttle, L., *Dreams and Dreaming in the Early Modern World*, "Renaissance Quarterly", 67, 2014, pp. 917-931.
- Rivière 2017 = Rivière, J., *Dreams in Early Modern England. Vision of the Night*, London, Routledge, 2017.
- Rodolfi 2011 = Rodolfi, A. *Sogno e profezia in Alberto Magno*, in Perfetti, S., *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, Pisa, ETS, 2011, pp. 195-215.
- Scalzone 2005 = Scalzone, F., *Dopo Freud: Considerazioni "inessenziali" sul sogno*, in Bresciani Califano 2005, pp. 131-154.
- Schmitt 2001 = Schmitt, J.-C., *Le sujet et ses rêves*, in *Le Corps, les rites, les rêves, le temps, Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 241-315.
- Strata 2017 = Strata, P., *Dormire forse sognare. Sonno e sogno nelle neuroscienze*, Roma, Carocci, 2017.

TULLIO GREGORY

I SOGNI E GLI ASTRISTE*

Nella seconda metà del XII secolo Pascalis Romanus scrivendo a Costantinopoli il *Liber thesauri occulti* – uno dei più significativi trattati di oniromanzia del Medioevo latino¹ – contrapponeva polemicamente alla filosofia “sofistica” dei Greci e dei Latini l’insegnamento delle “genti barbare” che “philosophantur tam per astronomiam quam per sompnia”;² e tracciando il quadro delle conoscenze cui l’oniromanzia deve fare riferimento, insisteva sul primato dell’astronomia nell’*interpretatio sompniorum* perché “impossibile est naturas et vices rerum perfecte cognoscere, nisi a superioribus sedibus a quibus dependent eliciantur”.³ solo la *geometrica ratio* – lo studio cioè dell’influenza dei cieli – può esorcizzare le fantasie popolari (“geometrica ratio exharat quod fantasia male examinarat”)⁴ e scoprire i significati latenti (*archana ac mystica*) delle immagini oniriche.

I cieli e i sogni, l’astronomia e l’oneirocritica, si vengono definendo come strumenti capaci di rivelare le cose nascoste e render manifeste le occulte (“revelanda sunt abscondita et patefacienda que sunt occulta”), cogliendo il nodo che lega cielo e terra, macrocosmo e microcosmo (“corpora stellarum... et earum

* Testo edito in Gregory 1985, pp. 111-148 ora in Gregory 1992, pp. 347-387.

¹ Cfr. Collin-Roset 1963, pp. 111-198; l’ed. del testo cit. alle pp. 141-198. Dalle opere dello stesso Pascalis sappiamo con sicurezza che è presente a Costantinopoli dal 1158 al 1169; due mss. datano il *Liber thesauri occulti* al 1165. Una precisa messa a punto della sua biografia e dei suoi scritti è nella prefazione della Collin-Roset alla quale si rimanda anche per la precedente bibliografia. L’editore ha mostrato anche che il II e III libro dell’opera traducono gli *Oneirocritica* di Artemidoro e di Achmet; ma, per l’ultima parte (III, 3-15), che Pascalis non aveva terminato, i manoscritti danno la traduzione di Achmet compiuta da Leo Tuscus nel 1176. La prefazione della versione (inedita) di Leo Tuscus, in Haskins 1960, pp. 217-218.

² Pascalis Romanus, *Liber thesauri occulti*, in Collin-Roset 1963, p. 146.

³ Ivi, p. 165.

⁴ Ivi, pp. 161-162: “Sed geometrica ratio exharat quod fantasia male examinarat et, ut planetarum tantummodo sol et luna vulgo nota sunt, reliqui vero planete et eorum significata philosophis, similiter et sompniorum quedam sunt vulgata ut dentes, qui significant fratres, et uva, pluviam; quedam remota a communi et populari notione a solis peritis viris excutiuntur; et ut prodigia et portenta fiunt in celo et in terra, ita in sompniis”.

efficatia circa humana corpora").⁵ Si profilano significative alleanze: il mago – “qui de singulis profetatur” –, il “mathematicus id est genethliacus qui initia et nativitates rimatur” e l'interprete dei “sogni naturali” sono i portatori di una “divina speculatio”, di “divine cognitiones” il cui significato e valore Pascalis pone sotto l'*auctoritas* di esempi scritturali: “Nam, sicut piscatori notus factus est Deus in piscatione et pastoribus in vigilia, ita mago et astronomo in stella, Jhoseph, beato viro Virginis Marie, in sompno”.⁶

Nel suo impegno a definire uno spazio preciso alla teoria e all'interpretazione dei sogni – “tam ex usu experimenti quam ex ratione rei”⁷ in stretta connessione con le altre scienze “perutiles et a Deo hominibus concesse et attribute”⁸ – Pascalis Romanus si pone fuori della prevalente tradizione altomedievale di ispirazione agostiniana e rispecchia il nuovo clima culturale del XII secolo, caratterizzato da un rapido allargamento della biblioteca scientifica e filosofica, grazie soprattutto alle versioni dal greco e dall'arabo, e da un nuovo interesse per le scienze della natura che nascevano sotto il segno di un emblematico detto di Albumasar continuamente riecheggiato: “Astrologiam plane phisice ducatum obtinere, ut qui astrologiam damnet phisicam necessario destruit”.⁹

Pascalis stesso è del resto un protagonista di questa nuova stagione, traduttore non solo di Artemidoro e di Achmet che segue e trascrive nel suo *Liber*, ma di un testo esemplare e fortunatissimo della letteratura ermetica ellenistica dei *Physika*, le *Kyranides*, libro “divino” sulle proprietà e virtù occulte degli esseri naturali che ben si congiunge all'*ars magica* del *Liber lapidum* di Marbodo ampiamente utilizzato per l'interpretazione delle immagini oniriche.¹⁰

⁵ Ivi, pp. 141, 191.

⁶ Ivi, p. 145. Cfr. la prefazione – attribuita a Bernardo Silvestre – all'*Experimentarius*, Bernardo Silvestre 1977, p. 123.

⁷ Ivi, p. 147: “Collectus autem est liber iste ex divina et humana scriptura, tam ex usu experimenti quam ex ratione rei, de Latinis, Grecis et Caldeicis et Persis et Pharaonis et Nabugodonosor annalibus in quibus multifarie sompna eorum sunt exposita”.

⁸ Ivi, p. 145; segue una significativa citazione scritturale che manipola Sap. 7, 17-21; 11, 21; 8, 8.

⁹ Albumasar, *Introductorium in astronomiam*, I, 4, secondo la versione di Ermanno di Carinzia edita a Venezia nel 1506. Sulle traduzioni, la fortuna, l'influenza di Albumasar nel XII secolo, fondamentale il lavoro di Lemay 1962. Per la posizione dell'astronomia nella cultura del XII sec. sia permesso rinviare a Gregory 1966, pp. 27-65 ora in Gregory 1992, pp. 77-114.

¹⁰ La versione delle *Kyranides* è pubblicata da Delatte 1942, pp. 11-206; per il luogo cui si fa riferimento, pp. 13-14; e cfr. Gregory 1966, cit. alla nota precedente, pp. 59-

Solo tenendo presente il profondo mutamento di tutto l'orizzonte culturale – e delle strutture stesse del mondo fisico – fra XII e XIII secolo, si può comprendere il nuovo approccio al problema dei sogni, senza diretti riferimenti alla sfera dell'esperienza religiosa e coerente invece a concezioni fisiche e metafisiche estranee all'Alto Medioevo: è significativo come autori più direttamente legati alla nuova cultura filosofica e scientifica, impegnati nella definizione di una "legitima causa et ratio" dei fenomeni, traduttori e divulgatori della scienza greca e araba – da Adelardo di Bath a Gundissalino, da Guglielmo di Conches a Ermanno di Carinzia, da Giovanni di Salisbury a Pascalis Romanus¹¹ – tornino insistenti sul sogno, ora quale fenomeno di origine fisiologica legato ai temperamenti e ai condizionamenti organici della psiche, ora come prova dell'autonomia e immortalità dell'anima capace di un rapporto privilegiato con le sostanze spirituali e con le cause universali dell'accadere. L'accento batte soprattutto sul sogno divinatorio, sulla scorta di Calcidio e Macrobio¹² ma anche

61, ora in Gregory 1992, pp. 108-111. Il riferimento al *Liber lapidum* di Marbodo è in Pascalis, *Liber*, pp. 162-164; per l'influenza di certe pietre sui sogni e la loro utilizzazione in *magica arte* (p. 163) cfr. *Liber lapidum*, P.L. 171, 1752A; ed. Riddle 1977, p. 58.

¹¹ Adelardo di Bath, *De eodem et diverso*, ed. Willner 1903, p. 13; preciso il fondamento astronomico di ogni previsione, perché "superiora quippe illa divinaque animalia inferiorum naturarum et principium et causae sunt" (p. 32); D. Gundissalinus, *De immortalitate animae*, ed. Bülow 1897, pp. 7-8 (ripreso da Guglielmo di Parigi, nel suo *De immortalitate animae*, cit. dal Bülow in appendice all'edizione ora ricordata, pp. 43-44); Guglielmo di Conches, *Philosophia*, IV, 19, ed. Maurach 1980, pp. 104-105 (= P.L. 172, 94), cfr. *Glosae super Platonem*, CXLI, ed. Jeaneau 1965, pp. 242-243; Ermanno di Carinzia, *De essentiis*, ed. Burnett 1982, p. 178 (con cenno alle virgiliane porte dei sogni, *Aen.* VI, 893 sgg.). Cfr. anche lo pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*, 25; P.L. 40, 798: "Secundum namque studia quae quisque exercuit, somniat; et solitarum artium simulacra in praesentia mentis impressa apparent in somnis. Iuxta etiam infirmitatum diversitates diversa accidunt somnia. Etiam secundum morum et humorum varietates variantur somnia. Alia namque vident sanguinei, alia cholericis, alia phlegmaticis, alia melancholicis. Illi vident rubea et varia, isti nigra et alba". L'importanza del sec. XII per l'emergere di un nuovo interesse al sogno, fuori della sfera del sacro, era suggerita da Le Goff 1977, pp. 299-306; cfr. anche Gregory 1966, pp. 60-61; ora in Gregory 1992, pp. 109-110. L'espressione "legitima causa et ratio" risale come è noto alla versione latina di Calcidio del *Timeo* platonico (28a; cfr. Gregory 1966, p. 43 n. 52, ora in Gregory 1992, p. 92 n. 52).

¹² Le pagine di Macrobio sui sogni nel commento al *Somnium Scipionis* (I, 3, ed. Willis 1963, pp. 8-12) saranno ovunque presenti, dal sec. XII, anche in testi di ispirazione agostiniana come il *De spiritu et anima* (cap. 25; P.L. 40, 798) e, più tardi, la *Summa de anima* di Giovanni della Rochelle (cfr. più avanti la nota 36). Come è noto, Macrobio pone una netta distinzione fra i sogni che hanno origini fisiologiche (*insomnium* o ἐνύπνιον e *visum* o φάντασμα), "his duobus modis ad nullam noscendi futuri opem receptis" "nihil divinationis adportant" (ed. cit. pp. 8-9, 10) e

della tradizione medica e astrologica greca e araba che si cominciava a scoprire: “in somnis anima, quia quodammodo tunc liberior est a vexatione sensuum, aciem stringit et de futuris etiam aut verum aut verisimile quandoque deprehendit et sub aurora – il tema è antico – minus fallitur, utpote iam digestis cibis expeditior”, scrive Adelardo che aveva studiato in Italia meridionale, traduttore di scritti astrologici arabi, difensore della “dottrina dei Saraceni”; e Giovanni di Salisbury: “Contingit interim ut animus corporis exercitio relevatus in seipsum liberius redeat, et veritatem nunc per figuras et enigmata nunc immediata facie licentius contempletur”; non diversamente Pascalis Romanus:

In naturali enim somno, sopitis sensibus et maxime noctu infrigidatur corpus exterius calefitque interius; unde contemplatio etherea animi ad suam latitudinem ac veram cognitionem conatur extolli [...] Nam humana mens tunc rectius vaticinatur quando a sensibilibus rebus non aggravatur.¹³

quelli invece che comportano una *divinatio*: *oraculum* (χρηματισμός), *visio* (ὄραμα), e *somnium* (ὄνειρος); quest'ultimo “proprie vocatur quod tegit figuris et velat ambagibus non nisi interpretatione intellegendam significationem rei quae demonstratur” e si distingue in *proprium*, *alienum*, *commune*, *publicum*, *generale* (p. 10); si noterà anche – perché il tema sarà ripreso – che un medesimo *somnium* (come il *somnium Scipionis*) potrà essere insieme *oraculum*, *visio*, e *somnium* propriamente detto (p. 11). Più decise suggestioni platoniche vengono attraverso il commento di Calcidio al *Timeo*, fortemente influenzato dal medioplatonismo di Numenio e da Filone: in polemica con Aristotele per aver questi ricondotto tutti i sogni a origini organiche così da escludere, con la *divinatio*, la provvidenza (“tollat omnem divinationem negetque praenosci futura, unum genus somniorum admittit atque approbat, quod ex his quae vigilantes agimus aut cogitamus residens in memoria movet interpellatque per quietem gestarum deliberatarumque rerum conscias animas”, ed. Waszink 1962, p. 260; cfr. anche Nemesio di Emesa, *De natura hominis*, cap. 41, trad. lat. di Burgundio Pisano, ed. Verbeke-Moncho 1975, p. 155), Calcidio riconosceva a Platone il merito di aver sostenuto “non unam somniorum esse genituram” e aver visto che, oltre alle cause interne – alcune di natura sensibile, altre proprie dell'anima razionale (pp. 261, 264-265) – vi sono sogni che “divina providentia vel caelestium potestatum amore iuxta homines oboriuntur” (p. 262); sono le *potestates* celesti a inviare agli uomini “per quietem ea quae grata sunt deo” (p. 263). Dottrina questa del tutto corrispondente alla tradizione ebraica (“consentit huic Platonico dogmati Hebraica philosophia”, p. 265): la dottrina profana della divinazione si allineava così con quella biblica e cristiana: nel *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, fortunatissimo testo nella traduzione del XII secolo, si leggeva: “hoc autem est quod et per somnia censet nobis quod futurum, quam demum solam veram vaticinationem Pythagorici dicunt, Hebraeos sequentes” (ed. cit. p. 86).

¹³ Adelardo di Bath, *De eodem et diverso*, p. 13; Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, II, 14, ed. Webb 1909, p. 88 (P.L. 199, 428); Pascalis Romanus, *Liber thesauri occulti*, p. 142, cfr. p. 146: “Tu ergo, cum diversa videris et per nocturnam quietem variis anima tua fuerit exagitata terroribus vel incitata promissis, ea contempne que superficies sompnii tenet et ad sapientiam divinam atque misterium quod introrsus latet astuta mente recurre, et quod sompnio vel visione per enigma monstratur, sagaci ratione discerne, ut quicquid alii velud in fantasmate vident, tu lucido cordis

Le capacità divinatorie dell'anima umana come prova di una specifica parentela con il superiore mondo degli spiriti e delle idee è tema della più antica tradizione stoica e neoplatonica, presto assorbita dalla cultura cristiana: quel che giova piuttosto sottolineare nel XII secolo è il tentativo di definire una teoria e una fenomenologia del sogno non come rivelazione proveniente da Dio, dagli angeli o dai demoni, ma come modo di conoscenza naturale che si realizza in forme simboliche e metaforiche¹⁴ a interpretare le quali è necessaria un'arte, subito posta sotto il patrocinio dei mitici rappresentanti delle più antiche tradizioni sapienziali dell'Oriente, degli Ebrei e dei Persiani, degli Indi, dei Caldei, degli Egizi.¹⁵

"Quis nescit somniorum varias esse significationes, quas et usus approbat et maiorum confirmat auctoritas?", scrive Giovanni di Salisbury che inserisce la teoria dei sogni nel contesto di un più ampio discorso sui *signa* naturali e divini; insistendo sulla molteplicità dei significati di cui essi sono portatori, egli definisce con chiarezza i compiti dell'oniromanzia: "in eo vel maxime ars coniectoris apparet, si

oculo conspicias"; ancora pp. 148, 156. Il tema della maggiore "verità" dei sogni verso l'aurora, reso classico da una pagina di Avicenna ("non sunt vera somnia plerumque nisi quae videntur in mane: omnes enim cogitationes hac hora quiescunt et motus humorum sunt finiti; cum vero virtus imaginativa fuerit in tali hora qua non impeditur propter corpus nec est separata a memoriali nec a formali, sed est compos illarum, tunc servitium imaginativae quo servit animae est quale melius esse potest", Avicenna Latinus, *Liber de anima*, IV, 2, éd. Van Riet 1968, p. 32; si ricordi Dante, *Inf.* 21, 7, "se presso al mattin del ver si sogna", cfr. *Purg.* 9, 13 sgg.), è ovunque presente nell'antichità greca e latina: cfr. Bouché-Leclercq 1879, p. 286.

¹⁴ Si ricordi la definizione di *somnium* in Macrobio riportata più sopra alla n. 12; cfr. Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, II, 15: "Somnium vero cuius appellatio communis est, [...] per quaedam involucra rerum gerit imagines", "[...] corpori veritatis quasi velum figurarum oppandit" (ed. Webb, vol. I, p. 89, 94; P.L. 199, 429, 432); *De spiritu et anima*, 25; P.L. 40, 798: "Somnium est figuris tectum"; Pascalis Romanus, *Liber thesauri occulti*, p. 141: "de plurimis ignotis et occultis unius tantummodo elegi tegumentum aptamque revelationem describere videlicet sompnium"; p. 143: "in sompniis [...] res per enigmata et varios casus conspiciuntur"; particolarmente significativo il parallelismo fra interpretazione dei sogni e esegesi biblica con l'esortazione a superare la corposità della "lettera" per coglierne lo "spirito" (p. 146): "Nam plerumque et in divina scriptura maxime veteri que umbram sompni naturalis continet, id ipsum facere compellimur ut non ymaginem et corpus littere sed spiritum et significatam veritatem perscrutemur" (vedi più avanti, nota 104). Leo Tuscus – nella citata prefazione alla versione di Achmet – usa in modo sinonimico *tegumentum*, *figmentum* (f. *somniale*), *involucrum* (*nodosorum sompniorum* i.). Per la nozione di *tegumentum* e *involucrum* nel sec. XII, cfr. Jeauneau 1957, pp. 35-100. Sul carattere simbolico e metaforico delle immagini oniriche, cfr. più avanti, n. 54.

¹⁵ Cfr. Pascalis Romanus, *Liber thesauri occulti*, pp. 146, 147 (cfr. sopra, nota 7). Così anche Guglielmo d'Aragona, nel *De pronosticatione sompniorum libellus*, ed. Pack 1966, pp. 256, 266 (cfr. più avanti, p. 42).

sub identitate signorum diversitatem rerum cauta discretionem distinguit";¹⁶ essa dovrà sciogliere l'enigma dei sogni e l'ambiguità dei segni ponendo i simboli onirici in precise connessioni con i temperamenti e i climi, con le condizioni storiche e lo stato sociale del sognante: "In his vero omnibus qualitas personarum rerum et temporum diligentissime observatur".¹⁷

E poiché l'uomo è sempre circondato da *signa* – fenomeni naturali come i moti celesti o forme simboliche come le immagini oniriche – l'*ars coniectoria* ha un campo vastissimo di applicazione "tam ad interpretationem somniorum quam ad revelationem enigmatum et figurarum",¹⁸ collegandosi – con rapporti equivoci e rischiosi – ad altre scienze e tecniche divinatorie la cui diffusione nel secolo XII lo stesso *Policraticus* attesta in pagine vivacemente polemiche.

In Pascalis Romanus la diretta conoscenza della tradizione oneirocritica, medica, filosofica greca acquisita a Costantinopoli,¹⁹ rende più ampia e articolata la trattazione dell'origine e dell'interpretazione dei sogni. La complessità del fenomeno onirico è sottolineata attraverso un costante riferimento alle notizie molteplici cui deve far ricorso l'oniromante per individuare secondo precise coordinate l'origine del sogno e superare così la *superficies sompnii* e l'equivocità del suo linguaggio: la *constellatio nativitatis*, la *ratio* e le *differentie temporis*, le *complexiones*, le *proprietates rerum*, l'*habitus et dignitas personarum diversarum* sono elementi di cui l'interprete

¹⁶ Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, II, 14, II, 16, ed. Webb, pp. 87, 94-95; P.L. 199, 428, 432; cfr. II, 15, ed. Webb, p. 89, P.L. 199, 429.

¹⁷ Ivi, II, 15; II, 16, ed. Webb, pp. 89, 94-96; P.L. 199, 429, 432-433; cfr. Pascalis Romanus, *Liber thesauri occulti*, p. 165: "Dijudicantur itaque sompnia secundum habitum et dignitatem personarum diversarum et secundum differentias temporum et horarum. Nam unum idemque sompnium aliter significat regi, aliter populari viro, aliter religioso, aliter impio, aliter militi et aliter homini rustico, aliter diviti, aliter pauperi, aliter in viro, aliter in uxore, aliter in virgine, aliter in corrupta, ut in pluribus Deo ostendemus favente".

¹⁸ Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, II, 16, ed. Webb, p. 94; P.L. 199, 432.

¹⁹ Si veda l'introduzione di S. Collin-Roset al *Liber Thesauri occulti*, pp. 111-140; si noterà che Galeno orienta la sua teoria degli *spiritus* e dei temperamenti, Artemidoro e Achmet la sua interpretazione dei sogni; ma fra i suoi autori sono anche Aristotele e Cicerone, Macrobio e Calcidio, Costantino Africano e Gariopontus, Marbodo e forse Guglielmo di Conches (Thorndike 1923, segnala il ms. Parigi, Bibl. Nat. 16610, che, insieme all'opera di Pascalis, contiene anche l'*Imago mundi* di Honorius Augustodunensis e la *Philosophia* di Guglielmo di Conches; Thorndike non aveva individuato l'autore del *Liber*).

deve essere in possesso: quindi medicina e astronomia,²⁰ alchimia e magia, conoscenza dell'uomo, delle sue condizioni e passioni. Non a caso dunque Pascalis vedeva strettamente uniti l'astrologo, il mago e l'interprete dei sogni nell'assiduo impegno a decifrare gli enigmi e i messaggi di cui è tessuta la natura intorno all'uomo e la sua stessa vita psichica; ma identico legame, in termini polemici ritroviamo nel *Policraticus*: a coloro che praticano l'*ars coniectoria* o interpretazione dei sogni si affiancano i *mathematici* che “de singulis quae in sublunari globo proveniunt, astronomiae suae regulis nituntur reddere rationem”,²¹ gli *aruspices*, i *chironomantici*, i *phithonici*, gli *specularii*.²² La loro scienza è vana non perché nella natura non esistano *signa* – dai sogni agli astri – attraverso i quali i “futura” “hominibus innotescunt”,²³ ma perché il loro significato è costantemente ambiguo e non esiste un rapporto univoco tra segno e significato (“ipsorum signorum varia est et multiplex significatio”; “Non equidem signorum signatorumque eam coherentiam arbitror, ut alterum ex altero necessario consequatur”),²⁴ mentre è facile il rischio di passare la misura (“dum divinatio sobrietatis mensuram excedit”)²⁵ e pretendere di leggere il futuro con quella certezza che è solo di Dio. Nelle pagine di Giovanni di Salisbury avvertiamo da un lato la “tentazione” della nuova scienza – che ha il suo fondamento nell'astronomia (“astra non mentiuntur” e nell'*Entheticus*: “Res sublunares nasci motu superiorum / constat...”)²⁶ – e dall'altro il rifiuto di penetrare il mistero del rapporto fra Provvidenza divina e libertà umana che ogni teoria divinatoria

²⁰ L'oniromanzia prevale sull'astronomia perché più facile: “Nam in sompniis vita et mors, paupertas et divitiae, infirmitas et sanitas, tristitia et gaudium, fuga et victoria levius quam in astronomia cognoscuntur, quia perceptio astronomie multiplicior est ac difficilior”, *Liber Thesauri occulti*, p. 147; cfr. anche p. 165; si noterà la sottolineata utilità dei sogni per il medico (al quale sono essenziali anche conoscenze astronomiche), e il parallelismo fra sogni e altre “superfluitates” (come le urine) per diagnosticare lo stato di salute del paziente (pp. 143-144): “Ideoque, antiquissimi magi ac perfecti phisici ex sompniorum institutione sanitatem et infirmitatem, vitam et mortem unicuique dijudicabant. Nec minus sompniorum quam urine ac reliquorum superfluitatum indicio credebant utpote in quibus anime et corporis instantia et futura cognoscebant”; “Sunt etiam plurime infirmitates que sompniis leviter et numquam facile urina vel pulsu dinoscuntur”.

²¹ Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, II, 19, ed. Webb, p. 107; P.L. 199, 440.

²² Ivi, II, 27; II, 28, ed. Webb, pp. 143-166; P.L. 199, 461-475.

²³ Ivi, II, 28, ed. Webb, p. 62; P.L. 199, 473.

²⁴ Ivi, II, 24, 25, ed. Webb, pp. 133, 136; P.L. 199, 456, 457.

²⁵ Ivi, II, 19, ed. Webb, p. 107; P.L. 199, 440.

²⁶ Ivi, II, 25, ed. Webb, p. 138; P.L. 199, 458; cfr. *Entheticus*, vv. 1059-60; P.L. 199, 988.

torna a riproporre; sicché anche l'interpretazione dei sogni – come ogni altra arte “quo quis de futuris ad omnia interrogata vere respondeat” – “aut omnino non esse aut – ammissione interessante – nondum innotuisse hominibus mihi multorum auctoritate et ratione, persuasum est”.²⁷

Questa significativa connessione della teoria dei sogni con le altre scienze fisiche e soprattutto con l'astronomia si rende più organica e sistematica dopo l'acquisizione del sistema peripatetico della natura, una volta che esso verrà a costituire l'orizzonte fisico e metafisico della cultura europea dalla metà del XIII secolo alle origini della scienza moderna. Fondamentale la mediazione della cultura araba che aveva sviluppato una teoria dei sogni divinatori molto al di là dell'insegnamento aristotelico. Nel *De divinatione per somnum* Aristotele aveva ricondotto rigorosamente il sogno nell'ambito di un'attività psichica propria dell'immaginazione e gli rifiutava ogni origine divina, quindi ogni carattere propriamente divinatorio²⁸ (alla sua autorità farà riferimento Origene contro Celso per la critica degli oracoli pagani).²⁹ anche se a volte i sogni sono presagi del futuro, questo deriva da particolari attitudini e condizioni della complessione organica e da piccoli stimoli che, ricevuti inconsciamente nella veglia, emergono nel sonno.

Nell'aristotelismo arabo, fortemente influenzato dalla scienza ellenistica, da suggestioni neoplatoniche e dal contesto religioso islamico, mentre l'analisi delle origini organiche e psichiche del sogno era restata nei termini della tradizione aristotelica e galenica e di interesse del tutto marginale, ben diversa importanza aveva assunto il sogno divinatorio quale modo particolare di conoscenza dipendente dall'influenza delle intelligenze separate e dei cieli cause universali di ogni forma di mutamento. Come è noto, il principio formulato da Aristotele in un luogo famoso dei *Meteorologica*, essere il mondo sublunare legato in modo necessario al moto locale dei cieli, era

²⁷ Ivi, II, 25, ed. Webb, p. 136; P.L. 199, 457.

²⁸ Ben diversa era stata la posizione nel *De philosophia* ove – seguendo l'insegnamento platonico – Aristotele traeva prova dell'esistenza degli dei e della presenza della loro nozione in noi proprio dal valore profetico dei sogni quando l'anima, libera dai condizionamenti sensibili – come dopo la morte –, è capace di conoscere il futuro (*De philosophia*, ed. W. D. Ross, fr. 12). Cfr. Siwek 1961, pp. 296-311.

²⁹ Origene, *Contra Celsum*, VIII, 45, ed. Borret 1969, t. IV, pp. 272-274.

divenuto nella scienza ellenistica e araba assioma fondamentale della metafisica e della fisica peripatetica.³⁰

Nella sua parafrasi del *De divinatione per somnum*, Averroè ricorda, a guisa di premessa, che “generatio partium elementorum et transmutatio partium eorum adinvicem est ordinata et conservata per motus corporum caelestium” e spiega come le forme – universali nelle intelligenze separate – siano recepite individuali e sensibili nell’immaginativa³¹. Ma il tema era ben presente in tutta la tradizione filosofica araba: Alkindi – nel suo celebre *De radiis*, testo fortunatissimo in tutto il Medioevo e oltre – aveva scritto con molta precisione: “Stellarum dispositio mundum elementorum disponit et omnia que ex ipsis composita in ipso, quocumque loco, quocumque tempore continentur, adeo quod nulla substantia, nullum accidens hic subsistit quod in celo suo modo non sit figuratum”; nelle intelligenze motrici dei cieli “est descriptum esse omnium que sunt” scriveva Algazel e in termini non dissimili Avicenna.³²

³⁰ Aristotele, *Meteorologica*, I, 2, 339a 21-24; restano fondamentali – anche se non sempre presenti agli studiosi della storia della fisica e metafisica peripatetica – le pagine di Duhem 1974, I, 1, pp. 164 sgg. t. II, pp. 294-297; per l’influenza dell’aristotelismo sulla fisica e in particolare sull’astrologia araba e, tramite questa, sulla cultura medievale, cfr. Lemay 1962.

³¹ Averrois *Compendium Libri Aristotelis de sompno et vigilia* (versio vulgata), ed. Shields-Blumberg 1949, pp. 105 sgg. (con rinvio a *De gen. et corrupt.*, II, t.c. 55-56, 1562, vol. V, p. 385rv); e poco oltre (pp. 106-107): “individua animalium et plantarum sunt determinatarum causarum et determinata in esse; in generabilibus autem per semina et intelligentiam agentem; in non generabilibus vero per elementa et corpora celestia et intelligentiam agentem. Et cum ista individua habeant determinatum esse, necesse est ut natura eorum sit intellecta apud formam abstractam, cuius proportio ad illam est sicut proportio forme artificii ad artificiatum”.

³² L’opera di Alkindi è pubblicata da d’Alverny-Hudry 1974, pp. 139-260, il testo cit. a p. 218; per le altre citazioni, Algazelis *Metaphysica*, ed. Muckle 1933, p. 189: “Cum igitur quieverint sensus, eo quod spiritus defferens virtutem sensus retractus est ab illis propter aliquam predictarum causarum, remanet tunc anima libera ab occupatione sui, circa sensus; ipsa enim numquam cessat meditari de his que refferunt sibi sensus. Cum igitur invenit se liberam, et non est quod impediat, fit tunc apta coniungi substantiis spiritalibus nobilibus intelligibilibus in quibus est descriptum (vel insculptum) esse omnium que sunt qui dicuntur liberi servati”; Avicenna, *De anima*, IV, 2, pp. 28-29: “Dicemus ergo quod omnia quae in mundo sunt praeterita, praesentia et futura, habent esse in sapientia creatoris et angelorum intellectualium secundum aliquid, et habent esse in animabus quae sunt angeli caelorum secundum aliud. Postea autem declarabuntur isti duo modi alias et demonstrabitur tibi quod animae humanae maiorem habent comparisonem cum substantiis angelicis quam cum corporibus sensibilibus, et non est illic occultatio aliqua nec avaritia, sed occultatio est secundum receptibilia, aut quia sunt infusa corporibus, aut quia sunt inquinata ab his quibus deprimuntur deorsum”: per spiegare i principi generali cui risponde la dottrina dei sogni, lo stesso Avicenna rinvia alla *Philosophia prima* (cfr. in partic. lib. IX, cap. 2-5).

Non si tratta della generica metafora del libro della natura, *topos* ben noto e abusato: qui siamo innanzi a un sistema fisico che trova il suo principio nella dipendenza di ogni mutamento nel mondo sublunare dal moto dei corpi celesti incorruttibili; i sogni – come fenomeno naturale, forma di movimento – non sfuggono a questa legge della causalità celeste: essi sono l'effetto dell'influenza dei cieli che agendo sulla struttura fisiologica e psichica dell'uomo trova la sua espressione nelle forme simboliche e metaforiche della fantasia (“Fiunt ex operationibus caelestium corporum, quae [...] operantur formam in imaginatione”),³³ come il rispecchiarsi nell'anima umana – secondo i modi propri di questa – di quanto è *descriptum*, cioè ordinato e determinato, nelle sostanze separate e nei corpi celesti “sicut representacio forme in uno speculo ab alio speculo sibi oppositum”, scriveva Algazel;³⁴ nella più rigorosa costruzione astrologica di Alkindi, tutti i *secreta nature* si rendono manifesti all'uomo “per celestem dispositionem” “et hoc in sompniis frequentius. [...] Opinio etiam multorum est substantias incorporeas hominibus multa revelare que nec sensu nec ratione fundata in sensu nota fiunt”.³⁵

Sulla dottrina della divinazione nel mondo arabo, classico il volume di Fahd 1966; dello stesso 1959, pp. 127-158; ma si vedano anche le pagine dedicate al problema da Badawi 1972, *passim*, e le suggestive considerazioni di Corbin 1964, in partic. pp. 79-92. Sulla dottrina della divinazione e della profezia in Avicenna, Gardet 1951, in partic. pp. 109-141; Corbin 1954; Verbeke prefazione a Avicenna, *De anima*, in partic. pp. 56*-57*, 60*-72*.

³³ Avicenna, *De anima*, IV, 2, p. 31.

³⁴ Algazelis *Metaphysica*, p. 189: “Et impressio formarum illarum in anima ab illis substantiis cum ipsa est coniuncta cum illis, est sicut representacio (sigillacio) forme in uno speculo ab alio speculo sibi opposito, cum nichil est medium inter illa. Quicquid enim apparet in uno speculo, apparet ex alio secundum modulum suum”.

³⁵ Al-Kindi, *De radiis*, p. 237. La conoscenza di realtà ignote e future che emerge nelle immagini oniriche sembra scoprire il senso più profondo della reminiscenza platonica: Alkindi nel *De somno et visione* (argomento “de subtilibus scientiis naturalibus”) riconduce la *visio* nel sonno alla *virtus formativa* (“quam nominaverunt antiqui sapientum Graecorum phantasiam”) che produce la *forma somniatis*, e spiega la capacità divinatoria dell'anima (più o meno lucida *secondo* la sua maggiore o minore purezza in rapporto alla costituzione organica) con la dottrina platonica che ritiene non discordante da Aristotele: “Quare autem videamus quasdam res antequam sint? [...] Causa in hoc est quod inest animae earum scientia per naturam et quod ipsa est locus specierum omnium rerum sensibilium et rationalium. Et ante nos quidem dixit etiam illud Plato philosophus Graecorum et aperuit illud et narravit ab eo philosophus eorum famosissimus Aristoteles in sermonibus naturalibus” (*Liber de somno et visione*, ed. Nagy 1897, pp. 12-27; i testi cit. alle pp. 12, 13-14, 18). Il filosofo ebreo Avicbron nel *Fons vitae* – testo fortunatissimo nella scolastica latina – trova conferma della presenza delle forme intelligibili nell'anima dal loro emergere nelle immagini oniriche: “substantia animae recipit formam intelligibilem a substantia

Vari i modi con cui l'anima umana riceve e esprime l'influenza celeste, secondo le diverse costituzioni e attitudini, ma un ruolo essenziale e prevalente è sempre riconosciuto alla *phantasia* o *imaginativa* come facoltà capace di ricevere e di rappresentare un influsso altrimenti non esprimibile dall'uomo per lo scarto fra l'universalità delle forme o *intentiones* celesti e il condizionamento sensibile della conoscenza umana. Solo in rari individui è possibile un diretto contatto, una *copulatio* dell'anima intellettuale con le intelligenze separate: ma siamo fuori dal sogno al termine di un processo che pochissimi attingono.

In questa prospettiva Avicenna svilupperà la sua teoria della profezia naturale indicando una scalarità di influenze e di gradi che i latini avranno ben presente, insieme con la fortunata classificazione degli undici gradi della profezia della *Guida degli erranti* (II, 45) di Mosè Maimonide. Sogno e profezia si allineavano così in un processo naturale – retto cioè dalle leggi della cosmologia peripatetica – che vede il progressivo superamento delle condizioni della conoscenza sensibile per risalire dalle forme simboliche della fantasia al congiungimento con le intelligenze celesti.

Conoscitore attento della tradizione aristotelico-araba, Alberto Magno – nel suo programma di rendere la filosofia peripatetica intelligibile ai latini – offrirà il testo più organico e significativo per la nuova teoria dei sogni, il *De somno et vigilia*, quando ancora la teoria e la classificazione agostiniana delle *visiones* e dei *somnia* prevaleva negli ambienti teologici:³⁶ la parte più interessante e originale del trattato – svolto *secundum Peripateticorum sententias* – è quella

intelligentiae in somnis animaliter id est imaginabiliter [...], "formae corporales exemplum sunt animalium formarum apprehensarum in somno; similiter formae animales apprehensae in somno exemplum sunt formarum intelligibilium interiorum"; espressione dei *defluxus* che unisce intelligibile e sensibile ("oportet ut formae inferiores sint defluxae a formis superioribus"), il sogno diviene la prova del rapporto essenziale e esemplare che unisce il mondo inferiore al superiore, secondo l'assioma della tradizione platonica e ermetica "omnes formae inferiores habent esse in superioribus [...]; quod inferius est de mundis simplicibus exemplum est altiori ex illis" (Avencebrolis *Fons Vitae ex arabico in latinum translatus ab I. Hispano et D. Gundissalino*, ed. Baeumker 1895; per i testi citati, pp. 174, 246-247, 248).

³⁶ Basterà ricordare il cap. 25 della II parte della *Summa de anima* di Giovanni della Rochelle (ed. Domenichelli 1882, pp. 264-267) che si svolge sulla falsariga dello pseudoagostiniano *De spiritu et anima* da cui prende anche la classificazione di Macrobio; trattando della *causa somniandi* e della *causa visionum in somniis*, oltre alle cause intrinseche (dal corpo o dall'anima), riconduce le cause "estrinseche" agli angeli buoni o cattivi, o alla "rivelazione" dello Spirito Santo.

dedicata al sogno divinatorio del quale, scrive Alberto, abbiamo frequente e incontrovertibile esperienza;³⁷ esso è una forma di conoscenza che non trova nell'uomo la sua origine perché il futuro non può essere conosciuto per esperienza né può esser dedotto dai primi principi;³⁸ esso dovrà dunque ricondursi a una causa esterna superiore all'uomo ("per aliquam influentiam superiorum") e per questo la tradizione platonica, stoica, teologica hanno invocato le intelligenze separate, gli Dei, i demoni. Ma si tratta di spiegazioni prive di ogni fondamento filosofico: non è stato mai dimostrato, *per philosophiam*, che un'intelligenza o un essere spirituale possa agire come causa di mutamento nel mondo sublunare senza un veicolo fisico, e precisamente senza il moto delle sfere celesti e il *lumen* che da esse discende: "Videmus ex physicis nullo modo posse probari a Diis vel intelligentiis huiusmodi influentias somniorum venire in animas [...] sic igitur nihil fit [...] per Deos et inutiles sunt ad praevisionem futurorum".³⁹

³⁷ Alberto Magno, *De sommo et vigilia*, lib. III, tr. I, cap. 2, in *Opera omnia*, ed. Borgnet 1890, p. 179a: ripetendo Aristotele (462b 12-16), Alberto scrive: "Quod enim aliquam futurorum vel occultorum aliorum somniat significationem, praestat fidem hoc quod plures vel omnes aestimant esse ipsam: est enim hoc non auditus inanis, sed experientiae testimonium, quod vix arbitror quemquam inveniri hominem, qui non de multis futuris praemonitus sit per suiipsius somnia: et quod in veritate de quibusdam somniis sit divinatio, non est incredibile"; altrove è più perentorio (III, I, 4, p. 181b): "... oportet praeinductam solvere disputationem sequendo experta in nobis ipsis, et relinquendo pro constanti in somniis esse futurorum frequenter et occultorum aliorum divinationem ex quacumque causa sit illa"; cfr. III, I, 8, p. 189a: "nos autem experti sumus veritatem esse in arte interpretandi somnia"; Averroè, in polemica con quanti negavano carattere divinatorio ai sogni riconducendo le previsioni a mera casualità, scrive: "negare ea est negare sensata, et maxime negare vera sompnia. Nullus enim homo est qui non viderit sompnium quod enunciaverit sibi aliquod futurum. Et cum homo experimentaverit hoc multotiens videbit quod hoc non accidit casu, sed essentialiter" (*Compendium*, p. 94).

³⁸ Alberto Magno, *De sommo et vigilia*, III, I, 1, pp. 179a-180a; III, I, 2, p. 180a; cfr. III, I, 4, p. 182ab; III, I, 7, pp. 186b-187a; *Summa de creaturis*, pars II, q. 49, in *Opera*, ed. Borgnet, vol. 35 p. 433ab; cfr. Averroè, *Compendium*, pp. 99 sgg.; cfr. Fioravanti 1967, in partic. pp. 351 sgg.

³⁹ Alberto Magno, *De sommo et vigilia*, III, I, 8, p. 188ab: "Nos autem in hoc opere tantum physice loquentes, videmus ex physicis nullo modo posse probari a diis vel intelligentiis huiusmodi influentias somniorum venire in animas. Scimus enim, quod omnium generabilium et corruptibilium motus reducuntur sicut ad causam ad motum orbis: his autem motus non est motoris simplicis, sed potius est motus motoris compositi ex motore et mobili, sicut satis tam in *physico auditu*, quam in libro de *Coelo et Mundo* demonstratum est. Quidquid autem virtutis in tali composito movente est, non potest ad locum generatorum et corruptorum venire, nisi sit vehiculum quod vehat ipsum, sicut spiritus vehit virtutes animae per totam materiam quae subjacet moventi animae. Nec invenimus umquam probatum per philosophiam, quod intelligentia simpliciter per se physice aliquid agat vel causet: quoniam mobile ad hoc

Il sogno divinatorio – fenomeno naturale – dovrà dunque essere ricondotto, *sicut ad causam*, ai principi universali della generazione e della corruzione, quindi ai cieli attraverso i quali si esplica e si determina la “forma prima quae procedit ex universitatis principio”,⁴⁰ come, echeggiando Alberto, canterà Dante in versi famosi.⁴¹

Su queste premesse la spiegazione albertina dell’origine e natura dei sogni divinatori si definisce secondo la *convenientia ordinis*, in una precisa scalarità di motori e di mossi: l’uomo – *imago mundi* – è il termine estremo su cui si esercita l’influenza dei corpi celesti (“Oportet quod omnia superiora influant et virtutes et formas practice moventes”) attraverso il *lumen radiale stellarum*, secondo l’insegnamento di Alkindi, nel quale sono comprese le *virtutes superiorum motorum*:⁴² le *formae caelitus evectae ad nos* – che

datum est ei ut hoc sit medium ejus, quo ut instrumento possit movere corpora, dum virtus ejus per corporeum influitur instrumentum. Oportet ergo quod lumen radiale diversimode figuratum advehat nobis omnes virtutes orbis. Sic igitur nihil fit, ut videtur, per deos: et inutilis sunt ad praevisionem futurorum. Ponere autem daemones in aere habitantes, et ad nos venire, et nobis praeostendere futura, omnino absurdum est: substantiae enim illae non ponuntur, nisi ut principia quaedam generatorum: nos autem jam saepe ostendimus, quod virtutes coelestes cum activis et passivis qualitatibus elementorum sufficienter generant omne quod est generabile et corruptibile: et ideo iste sermo non est secundum rationem dictus. Adhuc autem nos invenimus alias scientias divinantes, quae omnes innituntur motibus astrorum, et invenimus quoniam frequentius, ut dicunt, adveniunt. Igitur hujusmodi praesignatio occultorum non est a diis, vel daemonibus, sed a causis naturae, aut per se, aut per accidens evenire”.

⁴⁰ Ivi, III, I, 7, p. 187a: “una est forma prima quae procedit ab universitatis principio, quae etiam explicatur ab omnibus motoribus coelestibus, sive sint simplices, sive compositi ex movere et mobili: quae quanto plus procedit in distantia moventium et eorum quae moventur, tanto plus multiplicatur et determinatur per divisionem, et contrahitur ad esse determinatum”. Il sogno divinatorio, insisterà Alberto, “primam originem non habet in somniante, sed extra ipsum [...] haec enim somnia non sunt in somniantem secundum causam quae sit in corpore, vel in anima [...]” (ivi, III, II, 6, p. 203a).

⁴¹ Si allude al grande frammento di cosmologia dantesca nel II del Paradiso, sul quale cfr. Nardi 1930a, pp. 2-39 (Firenze 1967², pp. 3-39); e cfr. sullo stesso canto Stabile 1980, pp. 27-140. Per le influenze di Alberto su Dante, Nardi 1930a, pp. 67-78 (Firenze 1967², pp. 69-92).

⁴² Alberto Magno, *De sommo et vigilia*, III, I, 9, pp. 189b-190a: “homo et animal quod habet virtutem se movendi, est quodammodo imago mundi, praecipue cum hoc convenit homini, qui secundum virtutem habet intellectum moventem, sicut et orbis qui ab intelligentia movetur. [...] In superioribus autem ita esse diximus, quod quibus superior motor influit super inferiorem et virtutem et formam quam explicat per motum: aliter enim non esset exitus universitatis in uno et eodem principio. Secundum hanc igitur convenientiam ordinis, cum homo sit quoddam ex motore et moto compositum ultimi ordinis, oportet quod omnia superiora influant et virtutes et formas practice moventes. Cum autem talis influentia etiam fingentibus difficilis sit, nisi ponamus vehens lumen quod ad nos defluit ab orbe, sicut in libro de *Anima* diximus lumen radiale stellarum esse qualitatem influxam elementis, et in ipso esse

ognuno recepisce secondo la propria costituzione – muovono il corpo umano – e le sue facoltà sensibili interne (“motiva est corporis et animae vegetabilis et sensibilis”)⁴³ – con un’efficacia maggiore di ogni

virtutes superiorum motorum, quae ab unoquoque passivorum inferiorum percipiuntur, secundum quod congruum ex natura et possibile fuerit unicuique”; la stessa spiegazione dei vari fenomeni divinatori – *somnium, visio, prophetia* – riassumendo quanto qui esposto, Alberto darà nel *De apprehensione*, pars VI, 8-17, in *Opera*, ed. Borgnet, vol. V, pp. 608a-615b.

⁴³ Alberto Magno, *De somno et vigilia*, III, I, 4, p. 182b: “Licet enim non sit figurabilis, nec qualitatem sensibilem habens, tamen ex quo effluit in lumen coeleste et elementa, motiva est corporis et animae vegetabilis et sensibilis: motus autem talis non efficitur in anima sensibili et corpore secundum potestatem primi influentis, sed potius secundum potestatem recipientis animae sensibilis et corporis: et ideo illa forma sic efficiens animam sensibilem est ex loco passionis inclinantis ad hoc quod movet. Cum autem anima sit informata et affecta, tunc ipsa per imaginationem parat et fingit simulacra quibus hoc repraesentetur: et cum non habet propria, nec habere potest, praeparat aliena ex quorum metaphoris hoc pronuntietur, per omnem eundem modum quo timens imaginatur terribilia, et amans concupiscibilia somnia, et esuriens simulacra ciborum: forma enim ex influentia somniorum afficiens, agit in animam praeceptibiliter, quando anima vacat a tumultu sensuum, et est medium per quod pervenit ad animam quam tangit: et tunc facit in ea quod solent facere prius inductae passiones”; cfr. 187ab (cit. alla nota 40); III, II, 6, p. 203b: “[...] dicimus formam cum lumine defluere, et corpora tangere, et ea afficere, et fortiter movere cum non alia passione detinentur: et hunc motum animam tangere, eo quod omnis motus qui in corpore fit, pervenit ad animam, et tunc parat anima imaginationes, et forte aliquando intelligentias”.

L’azione diretta dei cieli sull’anima vegetativa e sensitiva risponde ai principi generali della fisica peripatetica: di qui anche il valore divinatorio del volo degli uccelli che “agunt a forma coelesti, sicut a quadam natura” (ivi, III, I, 11, p. 194b).

I loro movimenti, precisa Tommaso d’Aquino, provengono dall’anima sensitiva che è sottoposta – *primordialiter* – ai moti dei cieli “et ideo – prosegue – nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, inquantum conformantur dispositionibus caelestium”; la divinazione attraverso il volo degli uccelli è quindi legittima purché limitata “ad precognoscenda futura quae causantur per motus caelestium corporum” (*Summa Theol.* II, II, 95, a. 7 resp.); e Alberto Magno, *De somno et vigilia*, p. 194ab: “Propter quod praecipit, quod divinans in astris non faciat nisi iudicium commune: quia non nisi formam communem non appropriatam elicere potest ex astris: appropriatio autem est commixtionis et materiae et virtutum agentium et patientium quae sunt in materia: et ista per astra non sciuntur, sed ex physicis rationibus. Propter quod ipse etiam praecipit, quod doctus iudex astrorum non sit imperitus in physicis. Sicut autem omnium coelestium effectus semper variantur ad motum planetarum, horas climatum et climata: ita etiam fit de motu formae de qua diximus, et quod praecipue variat, hic est diversus situs coelestium et climata. Et ideo in arte interpretationis somniorum magis praecipiunt in diversis et certis horis aliter et aliter interpretari somnia, et praecipue secundum mansiones lunae et accisiones, eo quod illa ut vicina corporibus generatorum existens, plurimum habet dominium mutandi corpora. Demonstratur autem hoc in menstruis, et aliis infirmitatibus, quae praecipue periodum sequuntur lunae.

Ex praedictis autem patet, quod etiam quando somnium aliquid signat, tamen frequentissime non venit propter causam jam dictam.

Ex praedictis etiam patet, quod solum homo vere somniat, et videt alias visiones: quoniam licet phantasmata in aliis moveantur animalibus, tamen non ordinate: ordinem enim quo phantasia hominis ordinat directe ea quae faciunt ad explicationem formae coelestis ad actum procedentis, habet imaginatio ex

altra *passio* che spinga la volontà “ad timendum vel concupiscendum”; e se nella veglia l’influenza della *forma* non è avvertita “propter exteriorum tumultum”, nel sonno “quando alienatio fit a sensibus”, l’anima recepisce l’influenza dei cieli “ut signum et quaedam causa futurorum” e l’esprime attraverso le forme dell’immaginazione: “anima autem imaginativa ad quam pervenit motus huiusmodi formae, recipit motum secundum modum possibilem sibi, et hoc est ad formas imaginationis. Quaerit igitur formas simulacrorum quibus explicabitur talis forma”.⁴⁴

conjunctione sui cum anima intellectuali: propter quod ipsa est majoris potestatis: et ideo alia animalia non habent nisi corticem somniorum, ut optime dicit Averroes: et cum somniant et alia faciunt ad formae coelestis inclinationem, tunc tamen hoc ipsum non percipiunt: nec hoc est eis causa operationum, sed agunt a forma coelesti, sicut a quadam natura. Propter quod etiam coelestis effectus circa motus eorum citius manifestatur, quam circa actus hominis: quia homo sollicitus circa propria non percipit motus qui sunt in seipso: et ideo non agitur ab eis ad aliquid, sed alia animalia percipiunt et agunt statim, nisi forte insecutio vel fugatio ab homine facta, impediat. Propter quod praecipitur in augurio, quod talium animalium motus et garritus attendatur: quia illa sunt, ut dicit Ptolemaeus, stellae fere ex quibus frequenter futura praevidentur”. Come le facoltà motorie, anche la *phantasia* – propria dell’anima sensitiva – è sottoposta al moto dei cieli: di qui i sogni degli animali (ma cfr. nota 52) e i *visa* che “movent corpora animalium vigilantium” (ivi, III, I, 10, 11, pp. 192b, 194b).

Attraverso questa influenza sulla sfera della sensibilità, i cieli possono agire *indirecte* anche sull’intelletto e sulla volontà (“in quantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quae organis corporeis alligantur”) e soprattutto sul primo (“et ideo impressio caelestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quae est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum”, Tommaso d’Aquino, *Summa Theol.* I, q. 115, a, 4 Resp.).

Non diversa la soluzione di Sigieri, anche se con più forte accentuazione dell’assioma aristotelico della causalità dei cieli: è vero “secundum Aristotelem quod omne factum novum hic inferius sive sit novum velle, sive novum intelligere, sive quid aliud, tandem reducitur in orbem et motorem orbis sicut in suam causam”; tuttavia, precisa Sigieri di Brabante, “orbis immediate non imprimit in animam intellectivam, sed per alterationem quam inducit in nostro corpore causat in nobis quorundam intellectum et appetitum” (Sigieri di Brabante, *Quaestiones super librum de causis*, q. 25, ed. Marlasca 1972, pp. 100-102; cfr. le anonime questioni edita da Delhaye 1941, pp. 115-117, 211-214).

⁴⁴ Alberto Magno, *De somno et vigilia*, III, I, 8, p. 190ab: “Hac autem forma sic defluens in ea quae sunt susceptura ipsam, efficax est ad movendum plus quam alia passio moveat voluntatem ad timendum vel concupiscendum: et, ut generaliter dicatur, ad proseguendum aliquid vel fugiendum ab ipso” [...] “Similiter igitur per omnia videtur dicendum, quod formae coelitus evectae ad nos, corpora nostra tangentes fortissime movent, et suas imprimunt virtutes, licet non sentiantur propter exteriorem tumultum: et ideo quanto alienatio fit a sensibus, quocumque modo illud fiat, tunc percipiuntur motus sicut patiens percipit motum passionis, licet non moveat ut passio, sed potius ut signum, et quaedam causa futurorum: anima autem imaginativa ad quam pervenit motus huiusmodi formae, recipit motum secundum modum possibilem sibi, et hoc est ad formas imaginationis. Quaerit igitur formas simulacrorum quibus explicabitur talis forma, sicut quaerit formas quibus explicatur

Il sogno è dunque una *explicatio* della forma celeste (“caelestis formae explicatio”) che si serve della fantasia onirica quale suo strumento (“ut faciat vires corporis et animae sibi instrumentaliter deservire”) per manifestarsi nei simboli e nelle metafore dei sogni, come la concupiscenza – il parallelismo sottolinea bene l’aspetto fisiologico e fisico del sogno – induce la fantasia a immagini erotiche; non diversamente – il paragone torna insistente – la *forma artis* che muove la mente dell’artefice si serve di strumenti diversi per realizzare il suo prodotto in forme sensibili (“movet virtutes ad imaginandum figuras omnium convenientium ad hoc ut in artificiatum producat”).⁴⁵

Vari i modi con i quali “talīs forma sigillatur in anima somniantis vel aliter praevidentis”⁴⁶ secondo la costituzione organica di ciascun

amor Venereorum, in eo quod a tali detinetur concupiscentia, ad praeparationem talium imaginum inclinat forma coelestis injacens somnianti et movens eum ut faciat vires corporis et animae sibi instrumentaliter deservire, sicut facit in materia quam movet ad alterationem et generationem, sicut diximus superius: et ideo talibus instrumentis multiplicantur multa simulacra, sicut in materia multiplicantur et multa agentia sub ipsa: et ex materia est, quod fit somnium multorum factorum et dictorum, in quibus demonstratur coelestis formae explicatio”. Per l’uso sinonimico di *phantasia* e *imaginatio*, cfr. ivi, II, I, p. 159a: “Dicamus igitur quod convenientius est quod motus somnii est ex imaginatione quam quidam phantasiam vocant”; cfr. II, I, 4, p. 162 b: “Quoniam vero de phantasia diximus in libro de *Anima* [III, I, 3, ed. Borgnet, vol. V, p. 18b], secundum quod sub se comprehendit et imaginativam et aestimativam [...]”; e ivi (158b-159b) anche il tema del *thesaurus imaginationis* (cfr. Avicenna, *De anima*, IV, 2, pp. 12-13, 20). Nella *Summa de creaturis* chiarisce: “Dicendum quod phantasia dicitur duobus modis, scilicet large et stricte: large secundum quod comprehendit imaginationem et phantasiam et aestimationem [...]. Stricte autem accipitur pro potentia collativa imaginum per compositionem et divisionem...” (pars II, q. 38, a. 1, ed. Borgnet, vol. XXXV, p. 331a); cfr. anche *De apprehensione* (pars III, 6, ed. Borgnet, vol. V, p. 759b): “Virtus sequens sensum communem, diversis vocatur nominibus: dicitur enim virtus *imaginativa*, quia formae sibi impressae sunt imagines rerum quae sunt extra. Dicitur etiam *formalis*, eo quod formalius habet imaginationes rerum quam sensus communis a quo eas recipit et retinet [...]. Dicitur et *species* propter naturam illarum imaginationum [...]. Et etiam *thesaurus formarum* dicitur, quia formas conservat sine materiae presentia” “Virtus quarta phantasia est, que componit imaginationes cum imaginibus, et imaginationes cum intentionibus, et intentiones cum imaginibus, et intentiones cum intentionibus, aut etiam dividit” (ivi, pars IV, 1, p. 583a). Cfr. Bundy 1927, in partic. pp. 177-198; anche il rapido saggio di Harvey 1975.

⁴⁵ Alberto Magno, *De somno et vigilia*, III, I, 9, p. 190b: “Huius autem exemplum est videre in forma artis: quoniam haec est species operis, et ubi procedit in materiam artificiatum, multis utitur instrumentis: et haec eadem movens animam artificis, movet virtutes ad imaginandum figuras omnium convenientium ad hoc ut in artificiatum producat”; cfr. III, I, 11, p. 193b; III, II, 8, p. 206a.

⁴⁶ Ivi, III, I, 10, p. 190b.

uomo⁴⁷ e la forza dell'influenza celeste: dal più basso grado che non attinge né l'immaginazione né l'intelletto, ma è semplice presentimento (*cor dicit*), a un'influenza che via via assume nell'immaginativa forme metaforiche più adeguate, dai *simulacra* "non bene repraesentantia et valde aliquando inconuenientia" all'espressione di metafore coerenti (sono propriamente i sogni per i quali occorre l'interpretazione e corrispondono al *somnium* di Macrobio) per poi passare al sogno non metaforico che esprime "sicut res evenit": in tutti questi gradi l'immaginazione gioca un ruolo esclusivo, mentre nei successivi si amplia lo spazio della luce dell'intelligenza durante il sogno: dapprima in maniera confusa ("non sine phantasmatum permixtione") poi in modi più chiari ("movent quidem simulacra, sed elucent expresse intelligentiae actus"), fino al

⁴⁷ Importante la digressione sulla *dispositio* naturale dell'anima rispetto a visioni, sogni, profezie, in relazione al diverso equilibrio fra intelletto e fantasia: "Quibus enim est intellectus multum agens et clarus, illi per naturam sui intellectus multum superioribus substantiis congruunt: et cum tota anima sit instrumentum intelligentiae, dicitur imprimere in eam quotiescumque influentia sit ei sui luminis. Cum autem intelligentia, ut diximus, sit plena formis explicabilibus per motum coeli, cum radii et figura radorum tangunt corpora et animae partem inferiorem, accipitur lumen influentiae ab intellectu per modum possibilem sibi, et accipitur clarum et manifestum valde: et ideo tales homines optime intelligere nati sunt, et ad altissimas scientias quae sapientiae vocantur, optime et secundum naturam dispositi. Propter quod et Moyses Egyptius tales vocavit *sapientes*.

Sunt iterum aliqui optimum habentes organum phantasie et imaginationis in quantitate et qualitate et complexione et compositione et figura et omnibus aliis quae exiguntur ad organi imaginativae potentiae bonitatem, et illorum imaginatio excellenter est compositiva imaginum verarum et metaphorarum: et tales sunt perfecti in metaphysicis secundum naturae habilitatem. Sed nisi adsit eis lumen intelligentiae, efficiuntur multiplices in rationibus phantasticis propter mobilitatem imaginationis et multipliciter"; "Sunt autem tertii per optimam dispositionem habentes in utrisque, tam in intellectu videlicet, quam etiam in imaginatione et organo, et illi et bona et ordinata valde habent simulacra, et praeparantur semper ad veros et certos intellectus: et illi sunt de habilitate naturae et vere somniantes sunt, et vere prae aliis visiones habentes, et nonnumquam etiam clarissimas pronuntiantes prophetias" (ivi, III, I, 4, pp. 183b-184a). Cfr. Avicenna, *De anima*, IV, 2 e 4, ma anche Algazel, *Metaphysica*, pars II, V, pp. 5 sgg.; 189 sgg.

In altro luogo, parlando specificatamente dei sogni divinatori, Alberto fa notare che ad essi sono predisposti più degli altri gli uomini semplici e "plebei" la cui intelligenza è *deserta*, non occupata da pensieri gravi, come è invece nei sapienti che per questo "non percipiunt somnia"; la mente degli indotti "sicut inanis et vana de facili movetur hujusmodi influxionibus, et agitur secundum congruentiam ejus quod movet eam: sicut enim diximus, quod passio movet ad quaerendum idola sibi congruentia, ita movet defluxio illa, sed movet ad modum naturae, et est multum efficax in movendo omne quod afficit" (Alberto Magno, *De sommo et vigilia* III, II, 7, p. 205a); sui sogni dei *melancholici* – da Aristotele (*De div. per somnium*, 464a 32-b5) e soprattutto dallo pseudoaristotelico *Problemata*, XXX, 1, pp. 953a 10-995a 40 – cfr. il classico Klibansky-Panofsky-Saxl 1964.

settimo grado “quando adhuc in somno vere et expresse apparent intelligentiae sine simulacris”, sotto il fulgore dell'intelletto agente. Tale, dice Alberto, il *Somnium Scipionis*, tali i sogni erroneamente attribuiti agli Dei.⁴⁸

Qui finisce il *somnium* per far spazio a paralleli fenomeni di visioni *in vigilia* il cui ultimo grado è la forma più alta di profezia “quando bona occulta per coelestium instinctum sic praeconcepit quod veram intelligentiam de his habet etiam absque magna sensuum aversione: et iste gradus est summus humanae animae”.⁴⁹

⁴⁸ La scansione dei tredici gradi secondo cui si realizzano *somnia*, visioni e profezie è in rapporto alla forza della forma celeste: il primo è quello in cui la forma celeste “non manifestat se, nisi in quodam animi confidentia [...] quia forma coelestis non tangit nisi virtutes motivas hominis illius”; “Secundus gradus est, quando affectus formae et motus pervenit ad animam secundum lucem indistinctam et confusam quae determinari ex suis simulacris non potest: et in talibus praeparantur simulacra non bene repraesentantia et valde aliquando inconvenientia”; “Tertius autem gradus hujus formae est, quod movet adeo expresse quod per metaphoras convenientes exponitur, et ista sunt somnia quae sapientes interpretantur, et ad quae inventa est ars interpretandi in scientiis magicis. Quartus autem gradus est, qui quidem in nullo attolleretur super imaginationis actum, sed tantum somniat non metaphorica sicut res evenit”; “Quintus autem gradus est, quando jam movet quidem phantasiam, et videtur ei assistere aliquis explanans quod videtur, non quod expresse, sed in verbis et figuris. In tali enim visione aliquis elucet intelligentiae radius, licet non sit depuratus a phantasmatum permixtione, sicut frequentissime omnibus fere evenit hominibus: et ideo de hoc non oportet ponere exemplum. Sextus autem gradus, quando movent quidem simulacra, sed elucet quidem expresse intelligentiae actus per modum docentis alicujus, qui docet recte futuram visionis significationem. Causa enim hujus est, quod intelligentia pro certo soluta est simpliciter, et ligata tamen quoad quid, quod videlicet lucem sui luminis accepit tamquam a quodam alio docente: et hoc vocaverunt Philosophi *splendorem intelligentiae desuper descendens in animas somniantium*, attribuentes figuras simulacrorum coelestibus corporibus, et splendorem intellectus intelligentiae moventi. Quod ego inficior esse verum, dummodo dicatur intellectus provenire ad actum ex motu formae descendens de coelo, et non ita quod intelligentia superior ingerat lumen animae sine aliquo vehiculo corporali”; “Septimum autem gradus est, quando adhuc in somno vere et expresse apparent intelligentiae sine simulacris: et tale videtur fuisse somnium Scipionis de colentibus justitias, quod ad aethereas sedes recipiantur. Causa autem talis somnii est fulgor intellectus agentis et splendor, qui sua radiatione ad se totam animam trahit, et avertit ab imaginum motu: intentio autem animae quando tota fertur ad intellectum et excellenter est in ipso, distrahitur a consideratione sensibilibus in vigilia, et a perceptione imaginum in somno: talis autem in somno frequenter optimas invenit intelligentias et demonstrationes quas in vigilia invenire non poterat, dum exterioribus sensibus vel imaginibus detinebatur: et propter haec tria genera somniorum a Philosophis natura deorum probatur, et praecipue ab Epicureis et Stoicis: quia omnia hujusmodi somniorum genera, sicut quintum, sextum et septimum, per numina in somniis hominibus existentia fieri arbitrantur” (Alberto Magno, *De somno et vigilia*, III, I, 10, pp. 190b-192a).

⁴⁹ Ivi, III, I, 10, p. 193a. L'ottavo grado “quando forma coelestis est adeo fortis, quod movet in vigilia aversum a sensibus [...] sed tamen non ostendit se nisi in simulacris obscuris [...] et talia visa movent corpora animalium vigilantium: et tunc in motibus eorum praesignificat aliquid futurum, quod student augures scire et conjecturare:

La distinzione fra *somnium*, *visio* e *prophetia* – ampiamente discussa da Alberto⁵⁰ – trova il suo spartiacque nell'essere il primo sempre nel sonno mentre gli altri fenomeni divinatori si verificano *in vigilia*. Ma la distinzione – alla quale la tradizione antica e alto-medievale aveva dato scarsissimo rilievo⁵¹ – sembra spesso sfumare, non solo perché sono tutti stadi caratterizzati da una maggiore o minore *alienatio* rispetto al mondo esterno, ma perché tutti hanno valore premonitorio e profetico e trovano la loro origine nell'influenza celeste e la loro espressione nelle forme della fantasia; sicché se da un lato proprio del sogno è la presenza dei *phantasmata*, questi non escludono le “verae intelligentiae”⁵² mentre dall'altro la *visio* e la

super tantum enim rationis fundata est augurii divinatio” (sul fondamento della scienza degli auguri, cfr. nota 43); il nono grado “quando videlicet vigilantis averso a sensibus occurrit imaginatio futurorum et ex forma coelesti movente per formas expressas et de facili adaptabiles: et talia sunt visa melancholicorum et alias amentias patientium, quando avertuntur a sensibus”; il decimo grado – che corrisponde al settimo dei *somnium* – “imagines habet expressas et aliquid luminis intellectus”; “Undecimus [...] quando videlicet ex imaginibus soluto intellectu veras et expressas elicit intelligentias futurorum et aliorum occultorum: hoc enim descendit in animam ex minimo splendore intelligentiae agentis et optima suae imaginationis compositione. Duodecimus autem est, qui sumitur juxta quartum, et ille est primus gradus prophetiae, de qua Philosophi sunt locuti. Et ille est, quando videntur expresse imagines rerum futurarum, sicut eveniunt in vigilia aversis et interius retractis sensibus: talis enim praenuntiat occulta et futura: et inde est dictum Hermetis, quod talis homo habet spiritum divinum: et Socrates dicit omnino divinam esse hanc occultorum scientiam. Decimus tertius gradus complementum est prophetiae, quando bona occulta per coelestium instinctum sic praeconcepit, quod veram intelligentiam de his habet etiam absque magna sensuum aversione: et iste gradus est summus humanae animae. Hos tredecim gradus absque dubio in nobis experimur, cum etiam a diversis Peripateticis ante nos sunt notati”.

Gli stessi tredici gradi (“*Somnium enim septem habet modos seu gradus. Visio vero quatuor, prophetia autem duos*”) sono più rapidamente spiegati nel *De apprehensione*, pars VI, 14-16, pp. 611b-614a.

⁵⁰ Alberto Magno, *De somno et vigilia*, III, I, 3, pp. 180b-181b; III, I, 4, pp. 182b-183a; cfr. *De apprehensione*, pars VI, 13, p. 611ab.

⁵¹ Già Macrobio aveva sottolineato la connessione fra *oraculum*, *visio* e *somnium*, proprio nell'esemplare “sogno di Scipione” (*Comm.* I, 3, 12, p. 11) e sulla sua scorta Pascalis Romanus scriveva: “Verumptamen visio, oraculum, sompnium aliquando permixtim reperiuntur” (*Liber thesauri occulti*, p. 161); non diversamente Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, II, 16, ed. Webb, vol. I, p. 96; P.L. 190, 433: “Verum hanc visionum, quas quies inducit, divisionem per opposita non fieri certum est; cum eadem pro parte sit visio, aliunde oraculum, et propter rerum figuras possit somniis aggregari, et universas eorum species quandoque contingat; quod et studiosis scripturarum planum est. Visio Affricani, Apocalipsis apostoli, Danielis et Ezechielis oracula, somnia Pharaonis et Joseph eorum quae dicta sunt faciunt fidem”.

Per la stretta connessione fra *somnium* e *visio* già nella tradizione tardoantica si veda Dulaey 1973, pp. 49 ss; per la letteratura medievale sulle visioni, fondamentale il lavoro di Dinzelbacher 1981; cfr. anche Aubrun 1980, pp. 109-130.

⁵² Alberto Magno, *op. cit.*, III, I, 4, pp. 182b-183a: “Fiunt tamen somnia aliquando in quibus per influentiam causantur verae intelligentiae, sive cum metaphoris, sive cum

prophetia contengono sempre messaggi più o meno cifrati, tessuti di simboli e metafore: questo perché le intelligenze celesti agiscono tramite un veicolo fisico⁵³ e la loro influenza, raggiungendo l'anima attraverso il corpo, quindi attraverso le facoltà sensibili ("quod tali motus influitur, primo tangit corpus et post hoc animam"), si esprime sempre necessariamente con un *simulacro alieno non proprio* nei modi dell'immaginazione.⁵⁴

propriis similitudinibus sumptae: de quibus omnibus unam et eandem arbitror esse rationem. Quando enim vera intelligentia est cum metaphoricis symbolis, tunc pro certo afficit forma influxa animam sensibilem, et illustratio ejus tetigit intellectum per modum quem inferius dicemus: sed tamen non est tanta vis intellectus per vinculum sensuum et animae, quod in toto elevet ipsum intellectus, et ordinet conceptum ejus per species proprias, ita quod in anima rationali fiat notitia certa de hoc et propria. Quando autem est somnium ut res ipsa, tunc minus fuit vinculum animae, sive in somno, sive in visione: et ideo tunc intellectus illustratus ab influentia abstraxit formas et species proprias a phantasmatis, et ordinavit eas sub proprio et perfecto conceptu rationis, qui dicit hoc vel illud esse futurum: quando autem in toto ligata est anima rationalis, tunc pro certo non potest nisi in alienis phantasmatis per modum qui dictus est, manifestari"; cfr. *ivi*, III, II, 6, p. 203b (cit. sopra alla nota 43). Proprio il legame della fantasia con l'anima intellettiva fa del sogno un fenomeno specificamente umano: "solum homo vere somniat" perché egli – a differenza degli animali – è capace di percepire e di rappresentare la forma celeste, superando quello stato di pura passività che caratterizza la fantasia animale (cfr. testo cit. alla nota 43).

⁵³ È infatti impossibile, come più volte ripete Alberto, "quod intelligentia superior ingerat lumen animae sine aliquo vehiculo corporali" (p. 192a, cit. alla nota 48).

⁵⁴ *Ivi*, III, I, 4, p. 182a: "videtur mihi esse dicendum, quod talia omnia de quibus est somnium, praecipue sunt contingentia de futuro: haec autem non sunt in se antequam fiant: nec etiam habent causam stantem et ordinatam: propter quod nec similitudine propria suae essentiae, nec in similitudine fieri possunt in anima, praecipue cum omnes similitudines quae sunt in anima, fiant per abstractionem a rebus. Ex quo igitur fieri non possunt simulacro proprio, nec simulacro causarum, necessario sequitur quod propria simulacra quae nec aliena figuratione talia praeostendunt, talia praefigurari non possint. Si igitur praefigurantur, oportet quod hoc fiat per aliquam influentiam superiorum, et simulacro alieno non proprio. Oportet autem quod illa influentia sit aliqua valde remota causa: et tunc quando ista influentia tangit animam, percipietur in ipsa in phantasmate alieno, eo quod proprium in se vel in sua causa non habuit, ut diximus: alienum autem phantasma non ostendit nisi per similitudines et metaphoras: oportet igitur in talibus somniis metaphoricè accepta esse animae phantasmata"; cfr. III, I, 7, p. 187a; III, II, 6, p. 203b (cit. alla nota 43). Nella *Summa de creaturis* si veda la discussione di una tesi di Alfarabi circa il valore sempre metaforico dei sogni ("Ad id quod ulterius quaeritur, respondet Alfarabius, quod formis intelligentiarum quas ipsae intelligentiae imprimunt in animas, magis similes sunt proprietates metaphoricæ quam verae imaginationes rerum: et propter hoc intelligentiae intellectus futurarum imprimunt sub proprietatibus metaphoricis, et non sub veris imaginibus rerum"): "Ad id quod ulterius quaeritur, utrum somnia semper significantur in proprietatibus metaphoricis? Dicendum quod frequenter sic contingit: tamen propter dispositiones somniantium contingit etiam aliter. Sunt enim quidam somniantes clarissimarum animarum et optimae complexionis: et ideo vera intelligentia in ipsis vincit imaginem, et accipit revelationem somnialem in propria similitudine rei: et hoc erit somnium, de quo dicunt Avicenna et Algazel, quod non indiget interpretatione. Quidam vero sunt minus potentes in intellectu, et fortiores in imaginatione: et tunc imaginatio non format imaginationes proprias, sed

Alberto insiste sulle necessarie mediazioni attraverso le quali agisce la *virtus formalis* che “effluit a multitudine motorum et orbium in se concordantium ad talis formae effluxionem”.⁵⁵ se nella sua origine la forma celeste “verissime significat aliquid futurum”,⁵⁶ nella discesa perde la forza delle prime cause da cui emana in quanto “per multa appropriari debet antequam agat”, adattandosi alle condizioni concrete e complesse dei corpi, dei temperamenti, delle passioni degli individui sui quali agisce; “influentia illa sive sit ab intelligentia, sive a stellis, facta est communis valde et indeterminata, et habet determinari a particularibus et per naturam particularem”.⁵⁷ Di qui – secondo il concorde insegnamento della tradizione astrologica – lo spazio all’accidentalità e alla libertà e quindi il valore approssimativo, *valde generaliter*, delle previsioni *ex signis*, lo scarto fra *divinatio* e realtà,⁵⁸ la necessità d’altra parte di un attento esame delle condizioni

metaphoricas: et hoc somnium indiget interpretatione” (pars II, q. 50, a. 3, ed. Borgnet, vol. XXXV, p. 440a); il riferimento a Alfarabi, *ivi*, q. 51, p. 443a). Analoga posizione nel *De apprehensione* (pars VI, 17, ed. Borgnet, vol. V, p. 615ab) per rispondere alla domanda “si de necessitate illa influentia metaphoris utitur: et si aliquando etiam utitur propriis rerum similitudinibus”.

⁵⁵ Alberto Magno, *De sommo et vigilia*, III, I, 11, p. 193b: “Dicta autem est *forma ordinis*, quia cum multa sint ordinata ad hoc quod fiant in effectu ipso, omnia illa informat, sicut ars informat instrumenta ad agendum et materiam similiter”; “*Universaliter* autem dicitur *agens*, quia in toto ordine suae explicationis ipsa est primum agens in materia: et omnia alia virtute ipsius agunt quidquid agunt: eo quod ipsa, sicut saepe diximus, est virtus formalis in materia quae format omnia et dirigit ad hoc ut ad formam agant. Cum autem sic proficiscatur a coelestibus, et coelestium harmonico motu, multiplicis est virtutis, eo quod effluit a multitudine motorum et orbium in se concordantium ad talis formae affluxionem: multiplex autem habet et accipit esse ex corporibus, per quae sicut per media, et in quae sicut in ea quae afficit, deveniens, et ex illis potest confortari vel debilitari, ut plus vel minus moveat corpora quae afficit, similiter et animas”.

⁵⁶ *Ivi*, III, I, 11, p. 194a: “Est enim illa forma causa remota, ad cujus causalitatem appropriandam plura exiguntur in elementis et elementatis, antequam ad actum perveniat ultimum, ex quorum quolibet impedita potest evacuari: cum tamen in primis moventibus verissime significavit aliquid futurum, quod absque dubio evenisset, si concreta cum ipso ad concurrendum concurrissent: sed in his fuit impedimentum”, “quia movent per media alia corpora, in quibus multum mutantur virtutes earum”.

⁵⁷ *Ivi*, III, II, 5, p. 202a (testo cit. alla nota seg.); III, I, 4, p. 182a; cfr. *De apprehensione*, VI, 17, p. 615a.

⁵⁸ I corpi celesti – cause universali, non particolari – esercitando la loro influenza attraverso intermediari, “in quibus multum mutatur virtutes eorum” (Alberto Magno, *De sommo et vigilia*, III, I, 11, p. 194a), non agiscono in maniera diretta, ma – come insegnava Tolomeo – *per aliud* e *per accidens*: per questo “non imponit necessitatem” (p. 194a); di qui lo spazio che filosofi e teologi assicurano alla contingenza, pur accogliendo l’assioma della causalità celeste; quindi la previsione astrologica – come la *divinatio per somnia* fondata sugli stessi principi – è valida in generale e può essere sempre smentita, ma sarà tanto più precisa quanto più saprà tener presenti le condizioni particolari in cui si concreta l’influsso della forma celeste:

oggettive e soggettive in cui si verifica il fenomeno onirico per una sua corretta interpretazione: "Artificiosissimus autem iudex est somniorum, qui bene similitudines potest ex facultate naturae et artis

"Propter quod praecipit [Ptolomaeus], quod divinans in astris non faciat nisi iudicium commune: quia non nisi formam communem non appropriatam elicere potest ex astris: appropriatio autem est commixtionis et materiae et virtutum agentium et patientium quae sunt in materia: et ista per astra non sciuntur, sed ex physicis rationibus. Propter quod ipse etiam praecipit, quod doctus iudex astrorum non sit imperitus in physicis" (III, I, 11, p. 194a); "Non autem est inconveniens secundum dicta ante, quod illa somnia quae ut signa et causae sunt eventuum futurorum, non eveniunt aliquando: videmus enim, quod multa signorum quae sunt in corporibus nostris ex quibus prognosticantur medici, non eveniunt. Et similiter est in corporibus coelestibus: haec enim saepe pluvias et ventos vel aliquod aliud futurum significant, quae tamen non eveniunt. Et similiter est in auguriis, et omnibus scientiis divinationum: omnes enim illae divinant ex signis: cum enim signum non sit nisi ex causa, vel ex causae dispositione remota et communi valde, quae per multa appropriari debet, antequam agat, si in aliquo mediorum appropriantium fiat fortior ad oppositum motus, tunc cassabitur primum, et non eveniet. [...] Et haec est causa quare non deceptus videtur decipi astronomus et augur et magus et interpres somniorum et visionum et omnis similiter divinus. Omne enim fere tale genus hominum deceptionibus gaudet, et parum litterati existentes putant necessarium esse quod contingens est, et pronuntiant tamquam absque impedimento aliquid futurum, et cum non evenit, facit scientias vilesce in conspectu hominum imperitorum, cum defectus non sit in scientia, sed potius in eis qui abutuntur eis: propter quod etiam Ptolomaeus sapiens dicit nihil esse iudicandum nisi valde generaliter et cum protestatione cauta, quod stellae ea quae faciunt, faciunt per aliud et per accidens, ex quibus multa in significatis suis occurrunt impedimenta" (III, II, 5, p. 202ab; cfr. anche testo cit. a nota 59).

Alberto conosce l'obiezione, sempre portata contro la *divinatio*, esser gli atti umani dipendenti dalla libera volontà, non da cause fisiche, quindi non oggetto di previsione da parte dell'uomo ma conoscibili solo per ispirazione divina (III, I, 8, p. 188b). La sua risposta è significativa perché rivendica il carattere di "scienza", quindi di verità, dell'interpretazione dei sogni (ivi, p. 189a) rifiutando anche la posizione di Aristotele che riconduceva al caso l'eventuale previsione del futuro: è vero, dice Alberto, che l'intelletto e la volontà non dipendono direttamente dalle stelle, ma queste determinano le inclinazioni e le passioni dell'organismo corporeo cui l'anima dell'uomo è legata; e poiché i più non seguono la ragione, ma le passioni, le loro scelte sono di fatto sottoposte all'influenza dei cieli (*vis ex stellis*): "Dicamus igitur, quod licet propositum et voluntas sint causae per se operum nostrorum quibus non sit necessitas ad aliter movendum quam volunt, tamen haec secundum inclinationes subduntur causis universalibus superioribus et naturae: et ideo inclinatur ab his ad aliquid volendum, sicut inclinatur auctui iniacens passio timoris vel concupiscentiae voluntatem, quod aliquid vult, quod liberatus ab huiusmodi passione nequaquam vellet, et est adeo violentum, quod licet non imponat necessitatem, tamen fere totam trahit hominum multitudinem: omnes enim fere sequuntur passiones magis quam rationem" (III, I, 8, p. 189a). Su questa impostazione del problema sono d'accordo filosofi e teologi: cfr. Gregory 1984, pp. 557-573, ora in Gregory 1992, pp. 329-346.

Per la posizione di Tommaso d'Aquino, del tutto coerente ai principi della fisica peripatetica, è fondamentale il lavoro di Litt 1963, del quale la storiografia tomista non sembra ancora aver preso adeguata conoscenza. Per tutto il problema del rapporto fra causalità celeste e libertà umana nella scolastica latina, cfr. Duhem 1974, vol. VIII, cap. XIII: *L'astrologie chrétienne*; per gli sviluppi successivi, cfr. Garin 1976.

inspicere, hoc modo quod etiam similitudines visae et ad coelestia et ad locum et passionem somniantis et complexionem comparet, et tunc secundum hoc vaticinetur”.⁵⁹

Impegnato nella definizione di una scienza dei sogni come scienza naturale (“somniorum enim scientia et eruditio naturalis est et naturalibus causata principiis, et non divina”), secondo l’insegnamento dei peripatetici e “ex physicis rationibus”, Alberto avverte esplicitamente che non intende parlare della profezia secondo i teologi, carisma della tradizione ebraica e cristiana:⁶⁰ ma proprio i limiti ambigui che si venivano a porre nell’ambito del discorso fisico fra sogno divinatorio e profezia, il carattere naturale di entrambi e quindi la possibilità di una conoscenza del futuro senza ricorso a una particolare rivelazione divina, doveva porre nuovi problemi alla riflessione teologica. Non a caso Tommaso d’Aquino,

⁵⁹ Alberto Magno, *De sommo et vigilia*, III, II, 9, p. 206b; cfr. 207ab; per le condizioni “fisiche” – celesti e terrestri – che variano l’influenza celeste: “Sicut autem omnium coelestium effectus semper variantur ad motum planetarum, horas climatum et climata: ita etiam fit de motu formae de qua diximus, et quod praecipue variat, hic est diversus situs coelestium et climata. Et ideo in arte interpretationis somniorum magis praecipunt in diversis et certis horis aliter et aliter interpretari somnia, et praecipue secundum mansiones lunae et accessiones, eo quod illa ut vicina corporibus generatorum existens, plurimum habet dominium mutandi corpora” (III, L 11, p. 194a).

⁶⁰ Ivi, III, II, 4, p. 200b; III, I, 12, p. 195b; IV, I, 3, p. 180b.

Alla discussione, in sede teologica, della *prophetia*, Alberto dedica la *quaestio disputata de prophetia*, recentemente pubblicata in edizione critica da Torrel 1981, pp. 5-53, 197-231.

Qui è interessante il riproporsi della riduzione a cause e disposizioni naturali della profezia secondo i “philosophi”, in opposizione ai “sancti” (“philosophi aliter loquuntur de prophetia quam sancti”, p. 33), e la difesa della profezia come dono soprannaturale in quanto predizione di futuri contingenti noti a Dio solo. Ma le dottrine centrali dei “filosofi” – in quanto costitutive della concezione fisica e metafisica del mondo – sono accolte e ribadite in sede “naturale”: l’universale causalità dei cieli che permette di prevedere “de dispositionibus corporum que inclinare possunt et retrahere liberum arbitrium” (p. 34), la sua influenza nel sonno e la sua manifestazione nei sogni (con il noto parallelismo fra sogni premonitori e previsione astrologica): “eorum que per naturam efficiuntur, prior est ordo in causis universalibus superioribus quam in primis [forse è da leggere *proximis*], et per illas possunt manifestari, vel in sompniis per signa per impressionem stellarum sive superiorum relictos; in sompnis autem abstrahitur a propriis et ideo fortissimi videntur motus debiles et alieni...” (p. 35); si ripresentano, sulla scorta di Avicenna e di Mosè Maimonide, le predisposizioni naturali alla profezia, “ex puritate compositionis organi et ex debita positione et quantitate per comparisonem ad alia membra et corporis complexionem. Optimus modus diiudicandi causatur ex puritate et simplicitate intelligentie agentis quecumque sit illa” (p. 33). Per le fonti si veda il commento a questi luoghi, in calce all’ed. citata (e anche alle pp. 207-210); si noterà una stretta affinità con la discussione sul dono della profezia di Tommaso d’Aquino cui accenniamo nel testo.

ogni qual volta tratta della profezia come dono dello Spirito Santo, si trova impegnato a discutere un complesso di obiezioni che provengono tutte dal contesto filosofico aristotelico-arabo e che tendevano a ricondurre ogni manifestazione profetica nell'ambito della "natura" per la stretta affinità fra profezia e sogno divinatorio.⁶¹ Ed è significativo come l'Aquinate, proprio perché si muove nel medesimo orizzonte culturale dei suoi avversari, una volta isolata e caratterizzata la profezia soprannaturale come fenomeno che dipende esclusivamente da Dio e non può quindi in nessun modo ricondursi a cause naturali,⁶² non ha difficoltà a riconoscere la realtà e veridicità del sogno divinatorio così come l'avevano inteso i filosofi peripatetici: esso non è solo attestato dalla storia sacra, ma trova i suoi principi nella gerarchia scalare delle cause, poiché l'anima ha un *habitus* a ricevere l'influenza delle sostanze superiori non solo nell'ordine della grazia ma anche in quello della natura: "Secundum ordinem naturae, prout inferiores intellectus secundum ordinem naturae nati sunt perfici a superioribus; et prout corpora humana subduntur impressionibus corporum caelestium, in quibus est praeparatio ad aliquos futuros eventus, quos anima sua subtilitate praevidet per aliquas similitudines ex impressione corporum caelestium in imaginatione relictas".⁶³

E se diversa è la capacità dell'anima di cogliere e di esprimere l'influsso della *species* celeste – nel sogno, nella visione e nella

⁶¹ Si veda in particolare la *Quaestio disputata XII De prophetia* (ed. Spiazzi 1953⁹) e la *Summa theologiae*, II, II, q. 95, a. 6; e ivi le q. 171-174.

⁶² Tommaso d'Aquino, *Quaestio disputata XII De prophetia*, a. 3, resp.: "Differt autem haec prophetia naturalis ab ea de qua nunc loquitur, in tribus. Primo in hoc quod futurorum praevisionem habet immediate a Deo illa de qua loquimur, quamvis angelus possit esse minister, prout agit in virtute divini luminis; naturalis vero ex propria actione causarum secundarum. Secundo in hoc quod prophetia naturalis non se extendit nisi ad illa futura quae habent causas determinatas in natura; sed prophetia de qua loquimur, indifferenter se habet ad omnia. Item in hoc quod naturalis prophetia non infallibiliter praevidet, sed sicut praedicuntur infallibiliter; unde dicitur esse divinae praescientiae signum, quia secundum illam infallibilitatem praevidet secundum quam futura sunt a Deo praescita" (ed. cit. p. 241b-242a).

⁶³ Ivi, a. 3, ad q. 5, ed. cit. p. 243a; cfr. a. 3, resp. p. 241b: "Praecognitio igitur futurorum potest causari in mente humana dupliciter. Uno modo ex hoc quod futura praeexistunt in mente divina; et secundum hoc prophetia donum Spiritus sancti ponitur, et haec non est naturalis [...]. Alio modo ex virtute causarum creaturarum, prout scilicet in virtutem imaginativam humanam possunt aliqui motus fieri ex virtute caelestium corporum, in quibus praeexistunt quae dam signa futurorum quorundam, et secundum quod intellectus humanus ex illuminatione intellectuum separatorum, utpote inferior, natus est instrui, et ad alia cognoscenda elevari; et haec prophetia modo praedicto potest dici naturalis".

profezia⁶⁴ secondo la costituzione organica, il diverso equilibrio fra intelletto e immaginativa, come insegnava Avicenna,⁶⁵ la maggiore o minore consapevolezza del valore simbolico delle immagini fantastiche – certamente il sonno costituisce un momento privilegiato perché l'anima, meglio disposta alla *receptio speciei* da cause esterne, riceve l'*impressio caelestis corporis* "ut sic dormienti aliquae phantasiae appareant conformes caelestium dispositioni".⁶⁶

Identiche le cause degli eventi futuri e delle immagini oniriche: di qui la *divinatio per somnia* cui Tommaso d'Aquino dedica un articolo della *Summa theologiae* riconoscendone la legittimità, purché si escludano i sogni di origine demoniaca: "Quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis et futuris eventibus. Secundum hoc plurimum praecognitiones futurorum ex somniis fiunt".⁶⁷

Fra gli eventi del mondo sublunare e i sogni si stabilisce un rapporto speculare una volta ricondotti agli stessi principi: di qui la stretta connessione fra astrologia e oniromanzia, perché l'una legge

⁶⁴ Ivi, a. 3, resp. p. 242ab: "Utraque etiam prophetia differt a somnio et visione, ut somnium dicamus apparitionem quae fit homini in dormiendo, visionem vero quae fit in vigilando, tamen homine a sensibus abstracto; quia tam in somnio quam in visione simplici, anima detinetur phantasmatis visis, vel totaliter vel in parte, ut scilicet inhaereat eis tamquam veris rebus, vel totaliter vel in parte. Sed in utraque prophetia, etsi aliqua phantasmata videantur in somnio vel in visione, tamen anima prophetae illis phantasmatis non determinatur; sed cognoscit per lumen propheticum ea quae videt non esse res, sed similitudines aliquid significantes; et earum significationem cognoscit, quia *intelligentia opus est in visione*, ut dicitur *Danielis*, X, 1. Et sic patet quod prophetia naturalis media est inter somnium et prophetiam divinam; unde et somnium dicitur esse pars vel casus prophetiae naturalis; sicut et prophetia naturalis est quaedam deficiens similitudo prophetiae divinae".

A proposito della definizione del sogno divinatorio come "casus prophetiae naturalis" Alberto ricorda nel *De apprehensione*, pars VI, 13, p. 611a: "Hinc est quod quidam antiqui mei dixerunt somnium praenuntians futurum aliquod, casum esse a prophetia factum. Casus quippe vocatur fructus immaturus decidens, qui tamen figuram et saporem in aliquo praetendit fructus".

⁶⁵ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, II, II, q. 172, a. 1: "praecognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem; in qua iuvantur per naturalem dispositionem secundum quam in homine invenitur perfectio virtutis imaginativae et claritas intelligentiae".

⁶⁶ Ivi, II, II, q. 95 a. 6, resp.; cfr. *Quaestio disp. XII De prophetia*, a. 3 ad 1 e ad 2, p. 242b: "quiescentibus sensibus ab exterioribus motibus interioribus impressiones magis recipiuntur, sive sint ex substantiis separatis, sive ex corporibus caelestibus"; "In somno igitur ligatis exterioribus sensibus, interiores vires quasi quietatae ab exteriorum sensuum tumultibus magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu vel imaginatione ex illustratione divina vel angelica, vel ex virtute caelestium corporum, aut quorumcumque; sicut tenui phlegmate decurrente ad linguam videtur dormienti quod dulcia comedat".

⁶⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, II, II, q. 95 a. 6, resp.

negli astri i destini dell'uomo e del cosmo che l'altra ritrova nelle cifre e nelle metafore delle fantasie oniriche. In ogni punto dell'universo, aveva insegnato Alkindi, in ogni individuo se fosse pienamente conosciuto si ritroverebbe rispecchiata (*tamquam per speculum*) tutta la celeste armonia, quindi tutta l'ordinata successione degli eventi passati presenti futuri;⁶⁸ se questa conoscenza resta preclusa all'uomo, il sogno sembra esserne un'immagine perché in esso si esprime – attraverso i simboli dell'immaginazione – l'insieme delle *formae caelitus evectae ad nos*.

Ma non è solo il sogno profetico che rinvia alle stelle come sua causa ultima: anche i sogni che non vanno oltre gli interessi, i desideri, le passioni dell'individuo possono ricondursi a origini organiche e trovano nei cieli le loro ragioni perché lo stesso equilibrio dei temperamenti dipende da essi. Per questo, sempre, l'*interpretres somniorum* dovrà, come l'astronomo e con le sue tecniche, definire con esattezza il gioco delle influenze celesti sull'uomo, nel punto della nascita, in tutto l'arco della sua vita e nel momento preciso del sogno perché qui sono le cause dei simboli che emergono dalle profondità della psiche.

Già Pascalis nel *Liber thesauri occulti* insisteva sul ruolo delle stelle *benigne* o *malivole* nella *significatio sompniorum*, soprattutto sulla necessità di individuare la configurazione del cielo al momento della nascita secondo la dottrina astrologica delle *nativitates*: “Ex certa constellatione alicuius nativitatis, preclara indicia sompniorum eliguntur”; Alberto Magno da parte sua non aveva mancato di sottolineare le conoscenze astronomiche che l'interprete dei sogni deve possedere per definire il *situs caelestium*, le *mansiones lunae et accessiones*, la situazione del cielo nel momento in cui la sua influenza agisce sull'uomo e ne suscita immagini e simboli onirici e profetici.⁶⁹

⁶⁸ Alkindi, *De radiis*, p. 223.

⁶⁹ Pascalis Romanus, *Liber thesauri occulti*, p. 166; Alberto Magno, *De somno et vigilia*, III, I, 11, p. 194a; cfr. III, II, 9, p. 207ab.

La Luna ha un'importanza fondamentale nella determinazione dei sogni – come in tutto il processo di discesa e moltiplicazione delle influenze celesti – perché, spiegava secondo la comune dottrina astrologica Cecco d'Ascoli nel commento alla *Sfera* del Sacrobosco, “tota virtus quinte essentiae virtualiter reperitur in Luna [...] in Luna est virtus omnium planetarum et aliarum stellarum [...] Luna cum omnibus influentiis agit in elementa, elementa alterant complexionibus, complexionibus alteratis alterantur anime que in nobis sunt, quia anime consequuntur corpora ut dicit philosophus in principio sue physionomie et iste influentie quas recipit Luna dicuntur

Il tema troverà ampio sviluppo negli astrologi del XIII secolo, da Michele Scoto a Guido Bonatti, da Cecco d'Ascoli a Arnaldo da Villanova e poi sempre nella successiva tradizione: saranno tracciati precisi parallelismi fra la configurazione del cielo e i sogni, non solo attraverso l'oroscopo tratto al momento della nascita, ma stabilendo i rapporti fra influenze celesti e temperamenti, quindi fra le qualità dei pianeti e le fantasie oniriche, non senza suggerire sottili connessioni fra la *divinatio per somnia* e la tecnica delle interrogazioni e delle elezioni, altri luoghi privilegiati dell'astrologia;⁷⁰ poiché i sogni

influentie communes. Recipit autem influentias speciales sicut per aspectus stellarum vel per coniunctiones" (*Sphera cum commentis* etc. Venetiis 1518, p. 7rb-va; per la citazione della *Physiognomica* dello Pseudo-Aristotele, tradotta nel sec. XII da Bartolomeo da Messina, cfr. Foerster 1893, vol. I, p. 5); le varie influenze della Luna – secondo i diversi segni zodiacali con i quali è in rapporto – sono indicate da Cecco d'Ascoli nel commento ai *Principia* di Alcabitius (Boffito 1905, pp. 29-31); cfr. Guglielmo d'Aragona, *De pronosticatione sompniorum*, ed. Pack (cfr. nota 73), p. 270: "tertio consideretur locus et motus Lune et natura signi"; così pure nel *De iudiciis astronomie*, cap. 2 e 11, attribuito a Arnaldo da Villanova. Ma la dottrina è comune: basterà per tutti ricordare il *Liber introductorius* di Michele Scoto (Oxford, Bodleian Library, ms. Bodley 266, f. 164vb; München, Clm 10268, f. 110ra): "Expositio sompniorum secundum omnes dies lune. Luna prima quicquid videris incertum est scilicet neque boni, neque mali. Luna 2 et 3 nullum effectum habet. Luna 4 et 5 effectum habet et plus in bono quam in malo. Luna 6 quicquid videris certissimum est. Luna 7 et 8 quicquid videris omnino fiet. Luna 9 bonum est sompnium tuum nec super eo cogites. Luna X et XI^a et XII certissimum est et infra quattuor dies fiet sompnium tuum vel paulo post. Luna 13 in dies 9 fiet sompnium tuum. Luna 14 et 15 expecta breve tempus quia fiet sompnium tuum, tum habeat effectum. Luna 16 post multum fiet sompnium tuum. Luna 17 quicquid videris omnino fiet vel quasi in simili. Luna 18 et 19 in quattuor dies vel XI fiet omnino et habet effectum. Luna 20 et 21 ne cogites quia incertum est alicuius effectus id est inter sic vel non. Luna 22 et 23 sompnium in brevi habet effectum. Luna 24 et 25 in dies ne fiet vel per homines extraneos sompnium tuum transibit. Luna 26, 27 et 28 ne timeas quod cito habet bonum effectum. Luna 29 et 30 sompnium tuum fiet in diem tertium et quicquid videris certissimum est si autem ulterius producatur nihil est" (debbo l'indicazione e la trascrizione di questo luogo a P. Morpurgo che attende all'edizione del *Liber*); cfr. anche Morpurgo 1983, pp. 441-450.

⁷⁰ Di Michele Scoto si veda il *Liber introductorius*, in particolare per l'"expositio somniorum secundum omnes dies lune" di cui alla nota precedente. Nel monumentale trattato sull'astronomia di Guido Bonatti – vivace difesa della scienza astrologica ("Astronomia, de necessitate est scientia, qui enim destruit Astronomiam, destruit scientiam, sicut qui destruit prima principia, destruit sapientiam") – si veda in partic. la discussione "utrum ea quae apparent in somniis habeant significare aliquid vel non, et quando significant aliquid, et quando non habent significatum" (Guidonis Bonati 1550, pars I, cap. 14, col. 19; pars II, cap. 9, coll. 341-345, per i sogni). Cecco d'Ascoli nel commento all'Alcabitius distingue il *somnium phantasticum* dal *somnium contemplativum quod dicitur oraculum*, riconducendo il primo a cause fisiologiche, il secondo alle *intelligentiae agentes*, e indica la varia influenza della Luna su entrambi i tipi di sogni, in rapporto ai vari *signa* zodiacali (Boffito 1905, pp. 29-31; cfr. Id. *L'Acerba*, IV, 9, vv. 40-84, ed. Censori e Vittori 1971, pp. 194-195). Sul rapporto fra le dodici "case" (*domus*) celesti e i sogni insiste il *De pronosticatione sompniorum* attribuito a Guglielmo di Aragona che al tema dedica tutta la seconda

possono rivelare e suggerire il momento e il senso delle scelte da compiere, rispecchiando il destino che è scritto nei cieli: qui prevedere è anche prevenire e se possibile modificare, poiché inutile sarebbe la scienza degli astronomi, dei magi, degli interpreti dei sogni – dice Alberto – “si ea quae futura praevidentur, impediri non possent”.⁷¹

La connessione fra oniromanzia e astrologia – utilizzata anche in difesa delle previsioni fondate sugli astri, posta la veridicità dei sogni da essi causati⁷² – costituisce la cornice teorica di un altro importante trattato *De pronosticatione sompniorum* attribuito a Guglielmo d'Aragona e scritto attorno al 1330. L'autore vuole offrire un testo non più fatto di formule pratiche senza metodo, come gran parte dei trattati di oniromanzia (“practice et sine ratione”), ma rigorosamente fondato su principi generali dai quali dedurre le tecniche

parte del suo trattato (“Hec pars secunda duodecim continetur capitulis secundum ordinem et naturam domorum celestium”, ed. Pack, p. 271); così anche il *De iudiciis astronomiae* (cap. 9) attribuito ad Arnaldo di Villanova.

Dei testi astrologici tardoantichi ben noti al Medioevo, basterà ricordare la *Mathesis* di Firmico Materno che fa continuo riferimento agli oroscopi più favorevoli ai sogni divinatori, alle rivelazioni, all'esercizio dell'oniromanzia: J. Firmici Materni *Matheseos libri VIII*, III, 2, 18; III, 3, 17; III, 6, 17; III, 8, 3; V, 1, 16; V, 2, 16 (ed. Kroll- Skutsch 1968, vol. I, pp. 102, 111, 148, 165; vol. II, pp. 9, 25). Cfr. anche, per il medesimo tema nella tradizione “ermetica”, il *Liber Hermetis Trismegisti*, ed. Gundel 1936, p. 100.

⁷¹ Alberto Magno, *De somno et vigilia*, III, II, 5, p. 203a.

⁷² Uno degli argomenti in favore delle predizioni astrologiche discusso da Nicola Oresme nella sua polemica contro l'astrologia è tratto precisamente dalla veridicità dei sogni divinatori: “quod sompniorum super celis sunt cause”, argomento attribuito ad Aristotele; Oresme ha buon gioco nel rispondere che proprio Aristotele, riconducendo i sogni a cause fisiologiche, toglie a essi valore divinatorio: “Igitur sicut secundum Aristotelem non sequitur talis constellatio est, igitur tale sompnium erit, quia ut ibidem dicit, ab humoribus vel complexione vel ymaginatione potest provenire, nec etiam sequitur, ut ibidem dicit, tale sompnium est scilicet de pluviis, igitur pluet, quia forte provenit a falsitate existente in cerebro vel alibi; sicut etiam non sequitur talis constellatio est, igitur talis vel talis effectus sequetur”. S. Caroti, nella sua edizione del testo di Oresme, riferisce un'inedita glossa che accompagna in un ms. laurenziano l'ultimo capitolo dei *De somno et vigilia* e che indica una particolare lettura di Aristotele, certo ispirata all'insegnamento di Alberto Magno: “Hic dicendum est quod in sompniis fit frequenter divinatio occultorum, quecumque sit causa potest enim esse a Deo vel a stellis vel a causa que est in nobis. Obmissis autem multis causis ultimo dicendum quod sompnia in quibus est divinatio sunt per hunc modum: hoc est imago mundi, quia habet intellectum moventem sicut orbis ab intelligentia movetur. Nos autem diximus quod quilibet superior motor influit in inferiorem virtutem motivam, quam explicat per motum; cum ergo homo sit quiddam ultimi ordinis, compositum ex motore et moto, idest ex anima et corpore, oportet quod omnia superiora influant in eum. Huius autem influentie vehiculum est lumen quod ad nos defluit ab orbe”: cfr. Caroti 1976, pp. 201-310; per i testi citati, rispettivamente pp. 216, 221, 216-217, n. 3.

dell'interpretazione dei sogni ("Primo quod theoricum est proponam, deinde ex hac rationali speculatione deductum modum pronosticationis ostendam generaliter, et ultimo subiungam particulariter hoc idem").⁷³ forse proprio qui, in questo impegno a definire i principi dell'interpretazione dei sogni chiamando in causa tutta la struttura metafisica e fisica dell'universo, si trova la caratteristica saliente dell'oniromanzia medievale rispetto ai libri dei sogni della tradizione tardoantica.

Notevole l'insistenza con la quale l'autore – leggendo Aristotele con il *Liber de causis* e recuperando un antico insegnamento platonico e ermetico – sottolinea la radicale unità del tutto, nella puntuale corrispondenza fra cielo e terra: "Moventur enim motores particulares in hoc mundo ad aliquid simile vel proportionale illius ad quod movent superiores et universales motores",⁷⁴ sicché le cause universali per le quali "omnia quae sunt producuntur in esse"⁷⁵ sono le stesse che agiscono sulla vita psichica suscitando nel sonno le immagini oniriche: "sic [...] apparent nobis visiones certissime de

⁷³ Pack 1966, pp. 237-293: per l'attribuzione dello scritto a Guglielmo d'Aragona piuttosto che a Arnaldo da Villanova (già suggerita da Thorndike 1923, pp. 300-302), si veda l'introduzione di Pack, pp. 237-241; per i luoghi citati, p. 257.

Significativamente agli inizi del Quattrocento, Venanzio di Moerbeke – o altro anonimo copista – farà precedere l'opera di Guglielmo d'Aragona da un trattato sui segni celesti dati da Dio agli uomini per conoscere il futuro, sottolineando così la connessione fra i vari modi di prevedere il futuro *ex signis*: "cum Deus universi conditor orbis hominibus subtiliter rerum naturas intuentibus per certa signa futura cognoscendi gratiam dederit [...] Hunc autem libellum. "De presagiis futurorum" nuncupatum, in duos divido tractatus, in quorum primo de futurorum signis oculariter et in vigilia apparentibus tractabo pro posse, in secundo vero de sompniorum visionibus et expositionibus speculative et practice aliqua colligere studebo", "Unde – conclude – qui vellet prescire rerum varietates deberet sepe celum aspicere [...] et quia homines sic non faciunt, ideo futura non sciunt"; cfr. Pack 1976, pp. 311-322; i testi cit. a pp. 315, 319.

⁷⁴ Guglielmo d'Aragona, *De pronosticatione sompniorum*, p. 264; cfr. p. 258: "actiones continentium et contentorum ad suam actionem absolutam referuntur, sicut ad principalem, quia sub ipsa et in virtute ipsius ducuntur et informantur, et sic per ordinem oportet quod unum ad virtutem propriam, tamen operationem explicat in virtute superiorum virtutum, ita quod virtus loci continentis nos ex quattuor componitur virtutibus, scilicet elementi, celi, motoris celi, et ipsius Dei. Sicut in arte se habent artifex fantasia manus et dolabrum, sicut igitur dolabrum scindit ad figuram ad quam manus dirigit, et manus dirigit ad imaginem fantasie et fantasia ad formam artis, ita elementum et celum et motor celi ad formam virtutis divine moventur".

⁷⁵ Ivi, p. 261: "Volunt enim philosophi quod in virtute causarum universalium, scilicet Dei principaliter, et intelligentiarum secundo, et tertio celestium corporum, omnia que sunt hic producuntur in esse, et quia superiora omnia rationem cause habent, licet secundum prius et posterius respectu eorum que sunt hic, voluerunt quod motores celestes impressionem celestium facerent in animabus".

futuris et fiunt in nobis fantasmata significantia futurorum multorum”.⁷⁶ I gradi secondo i quali si realizza questa influenza – in rapporto alla forza della *virtus* celeste e alle disposizioni del soggetto – si scandiscono in stretta analogia con i primi sette gradi di Alberto Magno e non è necessario qui ripercorrerli;⁷⁷ giova invece notare come l'autore si impegni a indicare la fitta rete di conoscenze necessarie all'interpretazione dei sogni, arte che segue la natura (“ars enim ista multum sequitur naturam”).⁷⁸ la *qualitas temporalis*, l'*ordo et natura domorum caelestium*, il *dominium stellarum* al momento della nascita, le *rerum naturae et proprietates*, la *complexio corporis humorum*, la *qualitas sompniantis* e le *circumstantiae visionum*,⁷⁹ questi i dati che concorrono alla definizione delle coordinate del sogno e fanno della sua interpretazione il luogo in cui si utilizzano e si

⁷⁶ Ivi, p. 258; cfr. p. 273: “sciendum etiam quod ab eisdem causis, a quibus visiones dependent, causantur quidam effectus qui etiam signa futurorum aliquorum existunt et presagia solent dici”.

⁷⁷ Ivi, pp. 259-260: il primo grado “in sola animi confidentia [...] cor dictat [...]”; il secondo “aliquid in cognitivis resultat, non tamen sub specie propria rei future nec sub convenienti metaphora sed magis per contrariam speciem presentatur”; “tertius gradus est quando ulterius non distorset nec per contrariam speciem rei venture apparet futurum sed per convenientem metaphoram designatur”; “quartus gradus est quando iam sub propria specie res futura videtur sine integumento metaphore cuiuscumque”; “quintus gradus est quando quis per se rem futuram non videt sed per alium, unde in isto gradu videtur sompniante quod aliquis assistat qui sibi rem futuram proponat, non tamen proprie sed sub metaphora et enigmate alicuius similitudinis. Sextus gradus addit super istum quod assistens rem futuram proponit proprie, non per metaphoram occultam, in istis duobus gradibus plurimi prophetaverunt prophete, ut patebit expressius consequenter, septimus gradus est quando iam vere intelligere apparet intellectum, et illud est altius quod in hac vita contingit hominibus”. Guglielmo prosegue indicando le cause “particolari” dei sogni “a parte corporis et a parte anime”: quanto alla complessione corporea “secundum hoc disponitur melius aut deterius ut impressiones recipiat visionum” (p. 260), “a parte autem anime est subtiliter advertendum quod Haly dicit in commento tertie propositionis super *Centilogio*: dicit enim quod sicut elementa se habent corporibus, ita stelle se habent animabus; non autem intelligit quod, sicut elementa intrans compositionem corporis, ita stelle intrent compositionem anime, quia illud esset fatuum intelligere, sed intelligit quod sicut corpus virtutes elementorum participat diversimode, secundum quod elementa diversa dominantur in ipso, ita anima diversas proprietates acquirit secundum dominium stellarum dominantium in infusione ipsius” (pp. 260-261).

La scalarità delle visioni nei sogni è quindi messa in rapporto all'azione dei cieli, più o meno efficace secondo la maggiore o minore disposizione delle facoltà sensitive e cognitive (pp. 262-263) e conclude: “ex his que dicta sunt patet quod distinctio graduum predictorum, que uno modo accipitur penes diversitatem dispositionum in corpore vel in anima, ut dictum est, potest etiam alio modo accipi penes gradus fortitudinis vel debilitatis circa celestem virtutem, secundum quod diffusius in astrorum iudicii habet dici” (p. 263).

⁷⁸ Ivi, p. 265; l'ambito proprio dell'*ars pronosticandi de visionibus* si applica al secondo, terzo e quinto dei gradi sopra ricordati (p. 264).

⁷⁹ Ivi, pp. 265, 266, 267, 270-271 e *passim*.

verificano i nessi fra discipline diverse e insieme le mirabili corrispondenze, la *proportio* secondo cui è scandito l'ordine cosmico: alla *proportio* che governa il rapporto fra cause universali e particolari corrisponde il rapporto fra *motus caelestis* e costituzione organica e soprattutto – elemento capitale nell'interpretazione dei sogni – fra evento sognato e condizioni del sognante (“qualitas et proportio sompniantis ad rem praevisam”).⁸⁰

Concordia, *proportio*, precisa corrispondenza “eorum quae fiunt in hoc mundo ad motus caelestes”.⁸¹ se tutta la vita dell'uomo è iscritta nel “periodo” dei moto dei cieli (“per totum periodum vitae ipsa anima ad coordinationem ipsorum [astrorum] movebitur et movebit”)⁸² momento esemplare del rapporto “proporzionale” fra le stelle e l'uomo è il sogno, quando le immagini oniriche (*fantasmata*, *metaphorae visionum*) rispecchiano con maggiore chiarezza le immagini celesti: “Imagines istius compositionis in hoc mundo caelestibus obediunt imaginibus”⁸³ scrive l'autore adattando al proprio intento oniromantico un celebre detto del *Centiloquio* che lo stesso Guglielmo ebbe a commentare.

Nella teoria dei sogni – come nell'astrologia – il naturalismo aristotelico-arabo toccava forse uno dei suoi limiti estremi per la progressiva riduzione entro termini fisici di fenomeni che tradizionalmente appartenevano alla sfera del sacro e costituivano

⁸⁰ Ivi, pp. 263-265 (cfr. sopra nota 74); 270, 272, 276, 277.

⁸¹ Ivi, p. 271.

⁸² Ivi, p. 262: “si autem quis querat modum secundum quem anima movetur a motoribus celi, oportet dicere quod sicut in generatione ipsa virtus informativa coordinationi proportionatur astrorum vel orbium et motorum, ita per totum periodum vite ipsa anima ad coordinationem ipsorum movebitur et movebit – quod est valde considerantibus manifestum”.

⁸³ Ivi, pp. 281-282: “si autem quereretur aliquis quid est quod ita determinat fantasmata visionum, respondendum est per sententiam Ptolomei in *Centilogio*, dicentis quod imagines istius compositionis in hoc mundo celestibus obediunt imaginibus, ita quod proportionaliter, sicut in principio generationis recipitur virtus celestis ad esse, ita communiter retinentur ad ea quae condungunt in esse, sive ex parte figure celestis sive ex parte virtutis motoris”. Il riferimento al *Centiloquio* (9) dello Pseudo-Tolomeo è comune nei testi astrologici; nella versione latina di Giovanni di Siviglia propriamente suona: “Vultus huius seculi sunt subiecti vultibus celestibus” (Venetiis 1519, fol. 97vb). A essa – nella formulazione identica a Guglielmo – faceva riferimento anche lo *Speculum astronomiae* (cap. XI) per dare fondamento alla controversa *scientia imaginum*: “forma eius sculpenda est sub hora electa et habebit effectum iussu Dei a virtute caelesti, eo quod imagines quae inveniuntur in hoc mundo sensibili ex quatuor elementis, oboediunt caelestibus imaginibus” (Alberto Magno 1977, p. 32).

L'attribuzione a Guglielmo d'Aragona di un commento al *Centiloquium* (British Museum, Harleian ms. 1, ff. 76v-86) fu suggerita da Thorndike 1923, II, pp. 301, 487; cfr. Pack 1966, pp. 237-238.

momenti fondamentali della storia biblica e cristiana. Per questo i teologi agostiniani, pur condividendo il generale principio secondo il quale, come ripete Bonaventura, “superiora nata sunt influere in inferiora”⁸⁴ – e quindi l’universale causalità dei cieli nel mondo sublunare – restano diffidenti rispetto alle discussioni sul sogno divinatorio e preferiscono attenersi alla più antica tradizione biblica e agostiniana: “Quidquid de hoc senserunt philosophi”, scrive Bonaventura, “quod de eis [cioè dei sogni divinatori] dicit sacra Scriptura indubitanter est tenendum”: sicché se alcuni sogni derivano da cause interne (“Ex dispositione corporis, ex sollicitudine mentis”), altri sono o “ex illusione diabolica”, o “ex revelatione angelica” e “ex visitatione divina” e solo questi ultimi due hanno valore divinatorio.⁸⁵ “In somnis non est praevisio futurorum “nisi visitatio emittatur ab Altissimo”: fenomeno che si realizza prevalentemente nel sonno (“Magis autem Dominus visitat in somnis quam in vigilia in revelando futura”), il sogno divinatorio rientra così nella sfera del sacro.⁸⁶

Ruggero Marston, se accetta l’affermazione avicenniana che “in somno, quando corpus impeditur, anima apta nata est suscipere impressionem caelestium revelationum” per dimostrare l’autonomia dell’anima intellettuale rispetto agli organi corporei, rifiuta tuttavia ogni azione scalare delle intelligenze separate sull’anima umana in diretta polemica con Avicenna e i *philosophi*.⁸⁷

Del resto proprio da parte dei teologi più legati alla tradizione altomedievale – essenzialmente agostiniana – sarà ispirata la condanna parigina del 1277 ove, fra le altre tesi, un nucleo cospicuo riguarda la dottrina dell’universale causalità dei cieli e in particolare la

⁸⁴ Bonaventura, *Super II Sententiarum*, dist. VIII, p. II, a. unicus, q. 3 resp.; cfr. ivi, dist. VII, p. II, a. 2 q. 2 arg. 6: “Ordo universitatis est, ut superiora per naturam influant in inferiora, sicut patet, quod caelestia influunt in haec inferiora”: nella risposta Bonaventura non impugna questo principio che costituisce l’orizzonte della scienza del tempo; per la dottrina dell’influenza dei cieli – attraverso il *lumen* – nei processi di generazione e corruzione fino a comprendere indirettamente anche molti comportamenti umani, soprattutto per la soggezione dei più alle sollecitazioni delle passioni, fatto salvo il libero arbitrio pieno solo in chi da esse si libera, cfr. ivi, dist. XIV, p. II, a. 2, q. 2-3; di qui anche il valore – congetturale e non necessario – di molte previsioni astrologiche: ivi, q. 3 e dist. VII, p. II, a. 1, q. 3.

⁸⁵ Ivi, dist. VII, p. II, a. 1, q. 3 ad 3; l’autore elimina così l’obiezione dei “filosofi” che aveva riassunto in questi termini: “intellectus agens in somniis et in ecstasi multa vera futura praevidet, sicut patet, quia frequenter somniamus quod evenit nobis post longa tempora”.

⁸⁶ Ivi, dist. XXV, p. II, a. unicus, q. 6 ad 5 (la citazione biblica è da *Eccl.* 34, 6).

⁸⁷ Rogeri Marston *Quaestiones disputatae, De anima* q. VII, 1932, p. 372; q. IV, pp. 288-289.

natura e l'origine della profezia e dei sogno divinatorio: "Quod deus vel intelligentia non infundit scientiam animae humanae in somno nisi mediante corpore caelesti", tesi non lontana da quella sostenuta anche da Alberto *in physicis*, e ancora "quod raptus et visiones non fiunt nisi per naturam", che sono conseguenza di un'altra tesi "quod intelligentia motrix caeli influit in animam humanam, sicut corpus caeli influit in corpus humanum" perché – nella più rigorosa formulazione del determinismo astrologico – "voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet corpora caelestia".⁸⁸ l'autorità ecclesiastica sentiva anche qui il contrasto profondo fra la tradizione che rappresentava e la nuova scienza aristotelico-araba; ed è interessante una testimonianza di Ruggero Bacone secondo la quale nella condanna parigina di molti anni prima contro le opere di Aristotele e dei suoi commentatori un ruolo non marginale aveva avuto quella parte del *De somno et vigilia* dedicata al *De divinatione somniorum*.⁸⁹ E se le tesi del 1277 cui si è fatto cenno non si ritrovano nella loro letteralità in autori coevi, esse rispecchiano bene, insieme alla gran parte delle tesi condannate, un orientamento che tende a espungere dalla filosofia ogni riferimento e intervento d'ordine soprannaturale.⁹⁰ è del resto significativo come la dottrina che pone negli astri l'origine dei sogni divinatori si collochi spesso nello stesso contesto in cui si presenta l'oroscopo delle religioni, la critica del miracolo, l'eternità del mondo e il ciclico ritorno con il grande anno. A verificare questa convergenza basterebbero gli scritti di Pietro d'Abano ove puntualmente ritorna, sotto il dominio dei celesti cronocratori, tanto l'oroscopo delle religioni – non sgradito a contemporanei quali Alberto Magno e Ruggero Bacone e poi ad altri autorevoli teologi – quanto la riduzione alle intelligenze motrici dei

⁸⁸ Si tratta rispettivamente delle tesi 5, 33, 74, 133 secondo l'ed. Denifle-Châtelain 1889, pp. 543 sgg.; cfr. Hissette 1977, pp. 237 sgg., 270-271, 136.

⁸⁹ R. Bacone, *Compendium studii theologiae*, ed. Rashdall 1911, p. 33: "Tarde vero venit aliquid de philosophia Aristotelis in usum latinorum, quia naturalis philosophia eius et metaphysica et commentaria Averrois et aliorum similiter hiis temporibus nostris translata sunt: et Parisius excommunicabantur ante annum Domini 1237 propter eternitatem mundi et temporis, et propter librum de divinatione sompniorum, qui est tertius de sompno et vigilia et propter multa alia erronee translata"; il riferimento è alle condanne del 1210 e 1215: cfr. Grabmann 1941, pp. 55-56.

⁹⁰ Nel *De erroribus philosophorum* di Egidio Romano, scritto attorno al 1270 o poco dopo, la dottrina della causalità dei cieli e la negazione della provvidenza fanno tutt'uno con la riduzione della profezia nell'ambito della natura e l'irrisione delle "tres leges" (*Errores philosophorum*, ed. Koch 1944, pp. 16, 22, 34, 42, 48, 50, 62).

cieli dei sogni divinatori che altri riteneva "immitti a Deo benedicto et sublimi".⁹¹

A una parallela riduzione dei margini del sacro conduceva ovviamente l'analisi delle origini organiche del sogno: anche da questo punto di vista si costituiscono significativi accostamenti. Così ad esempio se già Alberto Magno sulla scorta di Aristotele, trattando dei sogni che hanno in noi la loro causa, dichiarava inutile ogni ricorso a Dio (questa opinione "non habet veritatem"), un filosofo averroista come Boezio di Dacia – fedele all'impostazione propriamente aristotelica senza accogliere quindi le suggestioni dell'aristotelismo arabo e neppure di Averroè – nel suo *De somniis* riconduce anche i sogni che sono "signa futurorum" a squilibri della costituzione organica provocati da cause esterne o interne, quindi a *passiones* cui l'immaginativa dà nel sonno forme fantastiche. La *passio corporis* diviene così *visio somnialis*: un cibo mal digerito o uno stato febbrile possono far apparire visioni di diavoli, mentre sensazioni piacevoli provocano la vista di angeli e luoghi santi: "Et deceptio istorum ex hoc est, quia causas rerum ignorant".⁹² Ma non diversamente, proprio perché i presupposti scientifici e medici sono gli stessi, il fisico e matematico di forte orientamento neoplatonico Witelo in una sua *epistula De causa primaria poenitentiae in*

⁹¹ Per la dottrina dei sogni in Pietro d'Abano 1472, diff. CLVII; *Problemata Aristotelis*, 1501, Particula XXXI, x. 252va-253ra: "Divinum vero somnium seu celeste audio illud quod a divinis sive celorum causatur animabus, que motores etiam dicuntur orbium, qui secundum Avicennam aliquando operantur formam in ymaginatione secundum comparisonem eorum et comparisonem animarum ipsarum secundum aptitudinem. Quoniam anime nostre habent maiorem comparisonem cum substantiis separatis quam cum corporibus sensibilibus. Iuxta quod verificatur fortassis illud Galeni "Somnia immitti a deo benedicto et sublimi", *Conciliator*, diff. CLVII c. non num. ma 289vb; così anche in *Problemata*, c. 253ra.

⁹² Boethii Daci *De somniis*, in *Opera*, vol. VI, pars II, 1976, pp. 386, 388-389; si noterà che tra le cause esterne è ben presente la *constellatio*, ma solo in quanto "alterat medium usque ad corpus dormientis" provocando nell'organismo corporeo modificazioni delle *passiones* percepite dall'immaginativa e trasformate in *idola*. Tuttavia Boezio assicura che "quamvis tales deceptiones [visioni di angeli e demoni e di *mirabilia*] contingere possint per causas naturales, non tamen nego quin angelus vel diabolus possit dormienti vel infirmo secundum veritatem apparere divina voluntate"; sulla dottrina di Boezio di Dacia, cfr. Fioravanti 1967, pp. 329-369. Ovviamente l'origine fisiologica e psicologica dei sogni è ben nota alla tradizione altomedievale che eredita nozioni della scienza antica (soprattutto citati sono Agostino, *De Genesi ad litt.* lib. XII, in partic. cap. 12: 19, PL. 33, 463-464, 470; Gregorio Magno, *Dialogi*, IV, 48, P.L. 77, 409-412; *De spiritu et anima*, 24-25, P.L. 40, 797-798), ma la conoscenza diretta, dal sec. XII, dei testi filosofici e scientifici greci e arabi permette sviluppi in senso naturalistico della teoria delle cause "interne" dei sogni, collegandola soprattutto alla medicina.

*hominibus et de substantia et natura daemonum.*⁹³ Qui è interessante la netta divaricazione fra i sogni divinatori – la cui origine è nell’influenza delle intelligenze separate sull’anima umana – e le visioni dipendenti da cause organiche. I primi sono una conferma della natura spirituale dell’anima (la *potentia cognoscitiva* per la quale l’anima è “sostanza celeste”) su cui si esercita l’azione delle intelligenze separate, con esiti diversi secondo i legami dell’anima con le attività sensibili: “Et sic saepe praedicat futura in somniis vel ordine et modo quo eveniunt, si non sit impediens virtus imaginativa, vel obvoluit res alio ordine cum non sit complete absoluta ab imagine”⁹⁴. Distinti da queste visioni divinatorie⁹⁵ sono i sogni e le visioni – dei sani come degli epilettici, dei melanconici, dei frenetici – che derivano da un cattivo equilibrio degli umori:

si fuerit passio de phlegmate dealbante cerebrum et phantasmata iudicat in homine septentrionali albos angelos caelestes, in meridionali mauros daemones, secundum consuetudinem picturarum suarum. Si vero sit passio ex cholera nigra, iudicat apud nos daemones, nobis dispares, apud mauros [angelos] sibi similes; et hoc dico propterea quod non est gens quae non reputet se optimam, et formas suas et mores suos diligat et consuetudinem suam approbet meliorem et credat suam consuetudinem mensuram omnium consuetudinum et secundum illam ordinet caelestes hierarchias. Si vero passio fit ex humiditate grossa videt in anima silvas et montes et reducitur ad Paradisum vel in Infernum secundum humiditatis qualitates.⁹⁶

⁹³ Segnalata poi pubblicata da A. Birkenmajer nel 1921 secondo un’epitome conservata nel ms. Parigi, Bibl. Nat. lat. 14596 (ora in Birkenmajer 1972, pp. 122-141) è stata edita sulla base di tutti i mss, conosciuti da Paschetto 1978, pp. 89-132 (anche da Burchardt 1979, pp. 161-180 che teniamo presente per alcune varianti e integrazioni).

⁹⁴ Witelo, *Epistula*, ed. Paschetto, p. 96; cfr. pp. 93-94; ed. Burchardt, pp. 164, 163-164. Per i diversi esiti dell’influenza celeste secondo i temperamenti, Witelo ha ben presente il celebre cap. 30 dei *Problemata* pseudoaristotelici (ed. Paschetto, pp. 95-96; ed. Burchardt, p. 164).

⁹⁵ Witelo insiste sul carattere puramente naturale e “razionale” della sua trattazione: cfr. ed. Paschetto, p. 101 (ed. Burchardt, p. 167): “Scribo itaque secundum viam naturalem [...] per rationem naturalem [...]”; p. 104 (ed. Burchardt, p. 168): “quia quaestio est a me naturaliter quaesita, ad ipsam naturaliter respondebo”, insiste ben sapendo che le sue tesi sulla natura dei demoni sono del tutto opposte alla religione cristiana: significativa la critica radicale del mito della caduta di Lucifero, impossibile per natura e del tutto estranea al Pentateuco (ed. Paschetto, pp. 102-103; ed. Burchardt, pp. 167-168).

⁹⁶ Witelo, *Epistula*, ed. Paschetto, p. 107; ed. Burchardt, pp. 169-170. Alcuni manoscritti, in luogo dell’ultima frase (“si vero... qualitates”), leggono: “unde Mauri in suis picturis pingunt Deum et angelos nigros et daemones albos et ideo si tale sunt phrenetici vel maniacy etc. iudicabunt aliter quam alii eodem modo passionati”. Il discorso di Witelo non insiste solo sui “malati” per lo squilibrio degli umori; anche uomini dediti a santi pensieri proiettano nelle loro visioni le esperienze quotidiane e i costumi abituali: “Sed etiam secundum eandem viam a viris sanctae cogitationis et devotis ipsis orantibus in locis secretis ubi nullum impedimentum absistat quia oratio

E se non è affatto nuova la teoria dei “colore” dei fantasmi nel sogno e delle orrifiche o esaltanti visioni in rapporto al prevalere di uno o un altro umore – resa canonica da Avicenna essa è ben presente nel Medioevo in testi diversissimi, dal *De spiritu et anima* al *Roman de la Rose*, come nelle opere di filosofi, medici, astrologi⁹⁷ – non si può fare a meno di notare la vis polemica del discorso di Witelo quando connette le figure oniriche come le visioni dei mistici alla *consuetudo*, al complesso di tradizioni e pregiudizi (“malae fabulae pueriles”) che orientano l’immaginativa secondo forme espressive consuete e caricate di particolari significati, positivi o negativi, poiché “consuetudo rem pulchram facit”.⁹⁸ Il mondo cristiano dell’aldilà – il regno dello spirito – che aveva preso corpo nelle visioni di cui è costellata la storia cristiana, ricondotto a uno squilibrio organico e

eorum ipsos fert in cogitationem, propter quod praecipue valet oratio et si valeat pro aliis nunc locum non habentibus, videntur Deus et angeli eius sub formis pulchris consuetis, quia consuetudo rem pulchram facit ut dixi supra de mauris, indis et hominibus nigris. Et videntur etiam sub formis relatis et scriptis per antiquos, et sub formis pictis per modernos et non sunt nisi phantasiae et imaginationes; beatificant tamen et salvant animam propter directionem in suum principium et quia tales homines magis sunt a vitiis abstinenter; propter hoc ergo diversificantur hominum visiones in talibus formis uniformiter se habentibus, quia varii diversas habent imaginationes”. Per i modi della creazione fantastica e onirica cfr. anche ivi, ed. Paschetto, p. 108; ed. Burchardt, p. 170. Un efficace riassunto della posizione di Witelo nella *Quaestio* attribuita a Enrico di Assia edita dal Birkenmajer 1972, pp. 142-152, in partic. pp. 144-147.

⁹⁷ Avicenna, *Liber canonis*, lib. I, fen. II, doct. III, cap. 3, 7, 1507, p. 42rb, vb. La dottrina del colore dei sogni in rapporto ai temperamenti e ai cibi appartiene a tutta la tradizione medica come ricorda Raoul de Longchamp alludendo genericamente ai *libri medicinales* (“unde in libris medicinalibus habemus in multis locis quod somnia rubeorum corporum significant sanguinem abundare; somnia ignea choleram rubeam [...]; post usum cibi melancholici [...] terribilia somniamus nigrorum corporum [...]”, *In Anticlaudianum Alani commentum*, ed. Sulowski 1972, p. 55); cfr. *De spiritu et anima*, 25, P.L. 40, 798 (cit. a nota 11); M. Scoto, *Liber phisionomie tractans secreta nature animalium et precipue hominum complexionis que per signa somniaque congrua lucide dinoscuntur*, 1508, cap. 45-55 per la tipologia dei sogni in rapporto agli umori (pp. non num. ma 13v-135v); *Roman de la Rose*, vv. 18287-18515; cfr. Paré 1947, pp. 260-264; sulle fonti delle dottrine fisiologiche nell’*Epistula* di Witelo, cfr. Burchardt 1979, pp. 131 sgg.; ma per tutto il problema si veda Fattori 1985, pp. 87-109.

⁹⁸ Witelo, *Epistula*, ed. Paschetto, pp. 111-112, ed. Burchardt, pp. 171-172. Nell’analisi dell’origine fisiologica delle immagini oniriche, in un passo che riassume una definita tradizione medica, Alberto Magno ricorda l’importanza della *consuetudo*: “Cooperantur adhuc alia accidentia somni, sicut qualitas cibi, et potus, et qualitas complexionis ipsius dormientis: et quod multum cooperatur, est consuetudo, et mores, et studia in quibus est dormiens, et spectacula quae cum diligentia adspexerit, et desideria quae habuerit, et huiusmodi omnia, quae ad illa formantur et disponuntur simulacra. Nihil enim est in corpore et ordinantur imagines somniorum ad motus animae perversae: perversa est enim anima dormientis, cum a somno impeditur et detinetur rationis iudicium” (*De somno et vigilia*, II, II, 2, pp. 171b-172a); ma nessun testo presenta la carica polemica di Witelo.

psichico, sembra dissolversi come “favola” di cui “*naturalis et mathematicus pulcherrime ridebit*”.⁹⁹

Ancora una volta il *naturalis*, cioè il filosofo naturale o fisico e il *mathematicus*, lo studioso della prospettiva e delle figure celesti – sono chiamati in causa come i veri deciflatori dell’origine dei sogni e delle visioni: “*Solis physicis sufficienter scitur ex quibus et qualibus simulacris consistit somnium de quo debet esse divinatio*” aveva scritto Alberto Magno definendo l’oniromanzia scienza naturale, *eruditio naturalis*, che trova la sua collocazione precisa in *magicis*, dove l’interprete dei sogni si incontra con l’astrologo, il mago, l’augure e ogni altro seguace delle arti divinatorie.¹⁰⁰ Collocazione tutt’altro che negativa – già acquisita nel XII secolo – ma che sottolinea il suo statuto ambiguo: proprio perché tende a penetrare il contenuto latente delle fantasie oniriche ove si concentra e si esprime, fuori dai controlli razionali, un complesso di influenze diverse (“*Loca et tempora, et complexionis et mores somniantium*”), l’oniromanzia fa corpo con quelle scienze attraverso le quali l’uomo cerca *ex signis* le vie di accesso a un sapere che propriamente non rientra negli schemi della scienza logico-deduttiva di Aristotele,¹⁰¹ ma avanza nel campo incerto dei segni, degli *experimenta* e, insieme, delle tentazioni: astronomia e magia, oniromanzia e chiromanzia, scienza *de speculis* e geomanzia si incontrano nel tentativo di gettare luce nelle zone più oscure della

⁹⁹ Witelo, *Epistula*, ed. Paschetto, p. 115; ed. Burchardt, p. 173.

¹⁰⁰ Alberto Magno, *De somno et vigilia*, III, I, 1, p. 178a: sulla connessione fra astronomia, oniromanzia, e scienze “magiche”, Alberto torna insistente: cfr. III, II, 5, p. 202b (cit. alla nota 58); ancora III, I, 3, p. 180b: “et astronomi loquuntur de signis prophetiarum, et magi docent interpretari somnia, et physici de visione physica illa quae est una operationum animae intellectivae”; proprio della “scienza magica” è l’interpretazione degli *idola* e dei *simulacra* delle fantasie oniriche in rapporto ai “*loca et tempora et complexionis et mores somniantium*”: “hoc autem docere magicae scientiae pertinet et non physicae” (ivi, III, II, 9, p. 207b). Si ricordi la pagina di Venanzio di Moerbeke sulle scienze divinatorie *ex signis* (sopra, nota 73).

¹⁰¹ Per lo statuto della *scientia somnialis*, vedi più sopra i testi cit. alla nota 38. Nella *Summa de creaturis*, all’obiezione di Aristotele contro la *divinatio per somnium* “quod cuius nulla rationalis causa praecessit, ipsum non potest praecognosci: somniorum autem nulla est rationalis causa praecedens, ergo per somnia non potest aliquid praecognosci”, Alberto risponde: “Ad id autem quod obijcitur, quod omne quod scitur, per causam scitur, dicendum quod hoc est intelligendum de scientia intellectiva quae accipitur per medium demonstrationis et syllogismi. Scientia autem somnialis est quae habetur per proprietates imaginum apparentium” (*Summa de creaturis*, pars II, q. 49, p. 433ab).

Sul carattere “ambiguo” della *scientia somnialis*, Alberto insiste ancora: “*somnialis scientia est accepta sine medio probante vel inferente ipsam, et propter hoc non est speculativa. Et iterum scientia accepta sine eligentia et consilio, et propter hoc non est simpliciter practica [...]*” (ivi, pars II, q. 50, a. 3, p. 439b).

psiche e del cosmo.¹⁰² Scienze, certo, ma continuamente attanagliate dal rischio di cadere in contraffazioni demoniache, nella trasgressione: l'impegno di tanti autori, da Daniele di Morley a Pascalis Romanus, da Alberto Magno a Ruggero Bacone – nell'arco di tempo che vede l'afflusso in Europa della scienza aristotelico-araba – è precisamente di dare valore a forme di conoscenza esorcizzate e condannate, distinguendo le “vere” scienze – fondate sui principi della fisica celeste e terrestre – dalle “pseudo”-scienze “superstiziose” di origine demoniaca. Agli inizi della nuova letteratura medievale sui sogni, Pascalis Romanus già si impegna in questa direzione: “Non [...] phisica et divine cognitiones, sompnia, visiones vel oracula prohibentur, sed demonice incantationes, maleficia, sortilegia, insompnia ac vana fantasmata ne facile hiis credas, condemnantur”,¹⁰³ e per difendere l'oniromanzia contro i suoi detrattori non solo stabiliva un significativo parallelismo fra l'interpretazione dei sogni e ermeneutica biblica, ma più precisamente indicava nei sogni il veicolo di un messaggio divino per i Gentili che *profetas non habebant*: “Dedit eis Deus per tegumentum sompnii futura conspiciere”, “Sunt namque sompnia quasi evangelia et commonitiones Dei”.¹⁰⁴ Pur da posizioni diverse, Giovanni di

¹⁰² L'astronomia (o astrologia) – in quanto dottrina dei moti e delle influenze celesti – è il fondamento di tutte le scienze divinatorie (scienze a pieno titolo, nell'orizzonte culturale del tempo), sempre connesse per l'unità dei loro principi. Varrà la pena ricordare un testo anonimo e di incerta datazione, *De firmitate sex scientiarum*, pubblicato da Pack 1975), pp. 147-181: le sei scienze sono la piromanzia, l'aruspicina, l'idromanzia, la scienza degli auguri, la geomanzia, la chiromanzia; scienze divinatorie (“quibus cognitis tu possis divinare, presagia vera dicere et futura proclamare et predestinationes predicare”, p. 157) fondate sul principio comune a tutti i “peripatetici”; “totus iste mundus inferior superioribus canonibus est subiectus”; “superior enim orbis – scrive l'autore a guisa di generale premessa – ita regit inferiorem ut omnia que sunt in inferioribus, sive sit aer sive aqua sive ignis sive terra, sive aves sive homines et partes corporis hominis, se ad superioris orbis influxum regit et ei obedit et ordinationem suam dirigit et suas operationes exercet” (pp. 157-158). Tutto il testo è da leggere, anche per le accennate connessioni con le altre scienze magiche (p. 158).

Per il convergere nella “scienza sperimentalis” delle varie discipline divinatorie *ex signis*, sotto il primato dell'astronomia, si ricordi anche la prefazione di Ruggero Bacone al *Secretum secretorum* dello Pseudo-Aristotele, ed. Steele 1920, pp. 9-10; si vedano anche i testi citati sopra, nota 73.

Per i rapporti fra geomanzia e astronomia, cfr. Charmasson 1980, in partic. pp. 99-100, 131, 143, 159, 170-171, 180-183, 221.

¹⁰³ Pascalis Romanus, *Liber thesauri occulti*, p. 145.

¹⁰⁴ Ivi, pp. 147, 166. Si veda il significativo parallelismo fra la classificazione di Macrobio e i sensi della Scrittura: “Est itaque fantasia tamquam fabula, insomnium velud proverbium vel parabola, visio tamquam hystoria, oraculum ut propheta, sompnium allegoria” (p. 160; cfr. anche sopra, nota 14).

Salisbury allineava nella fenomenologia del sogno divinatorio i sogni premonitori di Cesare, la celebre profezia della Sibilla e i sogni biblici del Faraone e di Giuseppe.¹⁰⁵

Con maggior ampiezza – come è noto – nel secolo XIII Alberto Magno e Ruggero Bacone difenderanno l'astrologia e le scienze "sperimentali" ad essa connesse come strumenti capaci di leggere nei cieli i disegni della Provvidenza, di preparare la lotta contro l'Anticristo e il trionfo della Chiesa.¹⁰⁶ E tuttavia queste scienze "sperimentali" che proliferavano ai margini del naturalismo aristotelico e recuperavano elementi non secondari dell'antico ermetismo, presentavano sempre confini incerti, perché incerti erano i confini stessi nel mondo medievale – nei suoi orizzonti fisici e umani – chiuso e circoscritto dal meraviglioso, dal demoniaco, dal soprannaturale la cui sconcertante presenza nell'ordine della natura era esperienza quotidiana.

Anche lo sforzo di ricondurre il sogno nell'ambito di una causalità celeste, di costituire l'oneirocritica come l'ermeneutica di forme simboliche, urterà sempre contro il continuo riproporsi di interventi di Dio, di angeli e di demoni che costituiscono la zona d'ombre e di luci ai margini del mondo conosciuto, come nella Grecia arcaica il mondo dei sogni.

Bibliografia

- Adelardo di Bath 1903 = Adelardo di Bath, *De eodem et diverso*, ed. H. Willner, "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", 4/1, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- Alberto Magno 1890 = Alberto Magno, *De sommo et vigilia*, in *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, vol. IX, Parisiis, L. Vivès, 1890.
- Alberto Magno 1977 = Alberto Magno, *Speculum astronomiae*, ed. S. Caroti, M. Pereira, S. Zamponi sotto la direzione di P. Zambelli, Pisa, Domus Galilaeana, 1977.
- Algazel 1933 = *Algazelis Metaphysica. A mediaeval translation*, ed. J. T. Muckle, Toronto, St. Michael's College, 1933.

¹⁰⁵ Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, II, 15, 16, ed. Webb, pp. 89-90, 95-96; P.L. 199, 429-430; 433.

¹⁰⁶ Si ricordino le pagine esemplari dello *Speculum astronomiae* (attribuito a Alberto nella più recente edizione), soprattutto cap. 3, pp. 13-14; cap. 7, p. 20; cap. 12, pp. 34 sgg.; cap. 13, pp. 38-40; cap. 14, p. 44 e – sui "libri experimentales" – cap. 17, p. 48; né deve dimenticarsi la grande apologia dell'astronomia di Ruggero Bacone, come strumento "apologetico", utile anche per la previsione della fine della religione mussulmana e dell'avvento dell'Anticristo: *Opus maius*, IV, ed. Bridges 1964, pp. 266-269; ivi, VII, pp. 371 sgg.

- Alkindi 1897 = Alkindi, *Liber de somno et uisione*, ed. A. Nagy, "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", 2/5, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1897.
- Alkindi 1974 = Alkindi, *De radiis*, éd. M.-T. d'Alverny-F. Hudry, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 41, 1974, pp. 139-260.
- Aristotele 1501 = Aristotele, *Problemata Aristotelis cum duplici translatione...*, Venetijs, [eredi di Ottaviano Scoto il vecchio], 1501.
- Aristotele 1562 = Aristotele, *De gen. et corrupt.* in *Aristotelis Omnia quae extant opera*, Venetiis apud Iunctas, 1562, vol. V.
- Aubrun 1980 = Aubrun, M., *Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VI^e au XI^e siècle*, "Cahiers de civilisation médiévale", 23, 1980, pp. 109-130.
- Averroè 1949 = Averroès *Compendium Libri Aristotelis de sompno et vigilia* (versio vulgata), ed. Ae. L. Shields-H. Blumberg, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1949.
- Avicenna 1895 = Avencebrolis *Fons Vitae ex arabico in latinum translatus ab I. Hispano et D. Gundissalino*, ed. Cl. Baeumker, in "Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", 1/2, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1895.
- Avicenna 1507 = *Liber canonis Auicenne reuisus et ab omni errore mendaque purgatus summaque cum diligentia impressus*, Venetiis, per Paganinum de paganinis Buriensem 1507; rist. anastatica Hildesheim, 1964.
- Avicenna 1980 = Avicenna, *Liber de Anima seu Sextus De Naturalibus*, IV-V, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, Introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain, Leiden, 1980.
- Badawi 1972 = Badawi, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, Vrin, 1972.
- Bernardo Silvestre 1977 = Bernardo Silvestre, *Experimentarius*, ed. Ch. S. F. Burnett, *What is the Experimentarius of Bernardus Silvestris? A Preliminary Survey of the Material*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 44, 1977, pp. 79-125.
- Birkenmajer 1972 = Birkenmajer, A., *Études sur Witelo*, "Studia copernicana", 4, 1972, pp. 97-434.
- Boezio di Dacia 1976 = Boethii Daci *De somniis*, in *Opera*, vol. VI, pars II, Hauniae, Gad, 1976.
- Boffito 1905 = Boffito, G., *Il Commento di Cecco d'Ascoli all'Alcabizzo*, Firenze, Olschki, 1905.
- Bouché-Leclercq 1879 = Bouché-Leclercq, H., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I, Paris, 1879 (rist. anastatica Bruxelles, 1963), p. 286.
- Bundy 1927 = Bundy, M. W., *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought* ("University of Illinois Studies in language and literature", 12), Urbana, the University of Illinois, 1927; rist. Folcroft, 1970.
- Burchardt 1979 = Burchardt, J., *List Witelona do Ludwika we Lwówku Śląskim*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, Polskiej Akademii nauk, 1979.
- Calcidio 1962 = Calcidio, *Timaeus: a Calcidio translatus commentarioque instructus*, edidit J. H. Waszink, Londinii, in *Aedibus Instituti Warburgiani-Leidae*, Brill, 1962.
- Caroti 1976 = Caroti, S., *Nicole Oresme. Quaestio contra divinatores horoscopios*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 43, 1976, pp. 201-310.
- Cecco d'Ascoli 1971 = Cecco d'Ascoli, *L'Acerba*, ed. "secondo la edizione del codice eugubino del 1376", a cura di B. Censori e E. Vittori, Ascoli Piceno, Stamperia Valdonega, 1971.
- Charmasson 1980 = Charmasson, Th., *Recherches sur une Technique Divinatoire: la geomancie dans l'Occident medieval*, Genève-Paris, Droz-Champion, 1980.
- Collin-Roset 1963 = Collin-Roset, S., *Le Liber thesauri occulti de Pascalis Romanus (Un traité d'interprétation des songes du XII^e siècle)*, "Archives d'histoire

- doctrinale et littéraire du Moyen Age", 30, 1963, pp. 111-198.
- Corbin 1954 = Corbin, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran-Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien – A. Maisonneuve, 1954, 2 voll.
- Corbin 1964 = Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, *Des origines jusqu'à la mort d'Averroès (1198)*, Paris, Gallimard, 1964.
- Delatte 1942 = Delatte, L., *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, Liège-Paris, 1942, ed. della *Kyranides*, pp. 11-206.
- Denifle-Châtelain 1889 = Denifle, H.-Châtelain, É., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Parisiis, ex typis fratrum Delalain, 1889-1897, 4 voll.
- Dinzelbacher 1981 = Dinzelbacher, P., *Vision und visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, Hiersemann, 1981.
- Duhem 1974 = Duhem, P., *Le système du monde*, 1/1, nouveau tirage, Paris, Hermann, 1974 (1^a ed. Paris, s. d.).
- Dulaey 1973 = Dulaey, M., *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Études augustinienes, 1973.
- Egidio Romano 1944 = Egidio Romano, *Errores philosophorum*, ed. J. Koch, Milwaukee, Marquette University Press, 1944.
- Ermanno di Carinzia 1982 = Ermanno di Carinzia, *De essentiis. A Critical Edition with Translation and Commentary*, by Ch. Burnett, Leiden-Koln, Brill, 1982.
- Fahd 1966 = Fahd, T., *La divination arabe. Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden, Brill, 1966.
- Fahd 1972 = Fahd, T., *Les songes et leur interprétation selon l'Islam*, in AA.VV., *Les songes et leur interprétation* ("Sources orientales", 2), Paris, Éditions du Seuil, 1959.
- Fattori 1985 = Fattori, M., *Sogni e temperamenti*, in Gregory 1992, pp. 87-110.
- Fioravanti 1967 = Fioravanti, G., *La "scientia sompnialis" di Boezio di Dacia*, "Atti della Classe di scienze morali dell'Accademia delle scienze di Torino", 101, 1966-1967, pp. 329-369.
- Firmico Materno 1968 = Julii Firmici Materni *Matheseos libri VIII*, ed. W. Kroll-F. Skutsch, Stuttgart, Teubner, 1968.
- Foerster 1893 = Foerster, R., *Scriptores physiognomici graeci et latini*, recensuit R. Foerster, Lipsiae, Teubner, 1893.
- Gardet 1951 = Gardet, L., *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*, Paris, Vrin, 1951.
- Garin 1976 = Garin, E., *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Roma-Bari, 1976.
- Giovanni della Rochelle 1882 = Giovanni della Rochelle, *Summa de anima*, ed. T. Domenichelli, Prato, tip. Giachetti, 1882.
- Giovanni di Salisbury 1909 = Joannis Saresberiensis episcopi Carnotensis, *Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, éd. C. C. J. Webb, Oxford, Clarendon, 1909, 2 voll.
- Grabmann 1941 = Grabmann, M., *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma, S.A.L.E.R., 1941.
- Gregory 1966 = Gregory, T., *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele*, in *La filosofia della natura nel Medioevo*, Atti del terzo Congresso Internazionale di filosofia medievale-Passo della Mendola (Trento), 31 agosto-5 settembre 1964, Milano, Vita e Pensiero, 1966, pp. 27-65; ora in Gregory 1992, pp. 77-114.
- Gregory 1984 = Gregory, T., *Temps astrologique et temps chrétien*, in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age: III^e XIII^e siècles*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1984, pp. 557-573; ora in Gregory 1992, pp. 329-346.
- Gregory 1985 = Gregory, T. (a cura di), *I sogni nel Medioevo*, Seminario internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1983), Roma, Edizioni dell'Ateneo 1985 ("Lessico Intellettuale Europeo", 35), pp. 111-148.
- Gregory 1992 = Gregory, T., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura*

- medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, pp. 347-387.
- Guglielmo d'Aragona 1966 = Guglielmo d'Aragona, *De pronosticatione sompniorum libellus*, ed. R. A. Pack, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 33, 1966, pp. 237-293.
- Guglielmo di Conches 1965 = Guglielmo di Conches, *Glosae super Platonem*, éd. E. Jeaneau, Paris, Vrin, 1965.
- Guglielmo di Conches 1980 = Guglielmo di Conches, *Philosophia*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von G. Maurach, unter Mitarbeit von Heidemarie Telle, Pretoria, University of South Africa, 1980.
- Guido Bonatti 1550 = Guidonis Bonati *De astronomia tractatus* X, Basileae, 1550.
- Gundel 1936 = Gundel, W., *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistus*, "Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften-Philosophisch-historische Abteilung", N.F., Heft 12, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1936.
- Gundissalinus 1897 = Gundissalinus, D., *De immortalitate animae*, ed. G. Bülow, "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", 2/3, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1897.
- Harvey 1975 = Harvey, E. R., *The Inward Wits. Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London, Warburg Institute, 1975.
- Haskins 1960 = Haskins, Ch. H., *Studies in the History of Medieval Science*, New York, Harvard University Press, 1960 (1^a ed. 1924).
- Hermes Trismegistus 1936; v. Gundel 1936.
- Hissette 1977 = Hissette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, Publications universitaires-Vander-Oyez, 1977.
- Jeaneau 1957 = E. Jeaneau, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 24, 1957, pp. 35-100.
- Klibansky-Panofsky-Saxl 1964 = Klibansky, R.-Panofsky, E.-Saxl, F., *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London, Nelson, 1964.
- Le Goff 1977 = Le Goff, J., *Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval*, "Scholies", 1, 1970, pp. 123-30, ora in *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 299-306.
- Lemay 1962 = Lemay, R., *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*, Beirut, American University of Beirut, 1962.
- Litt 1963 = Litt, Th., *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1963.
- Michele Scoto 1508 = Michele Scoto, *Liber phisionomie tractans secreta nature animalium et precipue hominum complexiones que per signa somniaque congrua lucide dinoscuntur*, Colonie, Cornelius de Syrickzee, 1508.
- Macrobio 1963 = Ambrosii Theodosii Macrobiani *Commentarii in Somnium Scipionis*, edidit Iacobus Willis, Lipsiae, Teubneri, 1963.
- Marbodo 1977 = Marbodo di Rennes, *De Lapidibus. Considered as a Medical Treatise with Text, Commentary and C. W. King's Translation, together with Text and Translation of Marbode's Minor Works on Stones*, by J. M. Riddle, Wiesbaden, Steiner, "Sudhoffs Archiv. Beihefte", 20, 1977.
- Morpurgo 1983 = Morpurgo P., *Michele Scoto: tra scienza dell'anima e astrologia*, "Clio", 19, 1983, pp. 441-450.
- Nardi 1930a = Nardi, B., *La dottrina delle macchie lunari nel secondo canto del Paradiso*, in *Saggi di filosofia dantesca*, Milano-Napoli, Soc. Editrice Dante Alighieri, 1930; Firenze, La Nuova Italia, 1967².
- Nardi 1930b = Nardi, B., *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante*, in Nardi 1930a, pp. 67-78; 1967², pp. 69-92.

- Nemesio di Emesa 1975 = Nemesio di Emesa, *De natura hominis*, trad. lat. di Burgundio Pisano, ed. G. Verbeke-J. R. Moncho, Leiden, Brill, 1975.
- Origene 1969 = Origene, *Contra Celsum*, VIII, 45, ed. M. Borret, Paris, Les Editions du Cerf, 1969.
- Pack 1966 = Pack, R. A., *De pronosticatione sompniorum libellus Guillelmo de Aragonia adscriptus*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 33, 1966, pp. 237-293.
- Pack 1975 = Pack, R. A., 'Almadel' auctor pseudonymus: *De firmitate sex scientiarum*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 42, 1975, pp. 147-181.
- Pack 1976 = Pack, R. A., *A Treatise on Prognostications by Venancius of Moerbeke*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 43, 1976, pp. 311-322.
- Paré 1947 = Paré, G., *Les idées et les lettres au XIII^e siècle. Le Roman de la Rose*, Montréal, Publications de l'Institut d'Etudes médiévales Albert-le-Grand, 1947.
- Paschetto 1978 = Paschetto, E., *Demoni e prodigi. Note su alcuni scritti di Witelo e di Oresme*, Torino, Giappichelli, 1978.
- Pietro d'Abano 1472 = Pietro d'Abano, *Conciliator differentiarum philosophorum et precipue medicorum*, Mantua, Septemcastrensis et Burster, 1472.
- Raoul de Longchamp 1972 = Raoul de Longchamp, *In Anticlaudianum Alani commentum*, ed. J. Sulowski, Wrocław-Gdańsk, Polskiej Akademii nauk, 1972.
- Roger Marston 1932 = Rogeri Marston *Quaestiones disputatae*, Firenze-Quaracchi, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1932.
- Ruggero Bacone 1911 = Bacon, R., *Compendium studii theologiae*, ed. H. Rashdall, Aberdoniae, Typis Academicis, 1911.
- Ruggero Bacone 1920 = *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis Secretum Secretorum cum notis et glossulis*, fasc. V, ed. R. Steele, Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1920.
- Sigieri di Brabante 1941 = Sigieri di Brabante, *Questions sur la Physique d'Aristote*, éd. Ph. Delhaye, Louvain, Institut supérieur de Philosophie de l'Université, 1941.
- Sigieri di Brabante 1972 = Sigieri di Brabante, *Quaestiones super librum de causis*, ed. A. Marlasca, Louvain-Paris, Publications Universitaires de Louvain, 1972.
- Siwek 1961 = Siwek, P., *La clairvoyance parapsychique dans le système d'Aristote*, "Sophia", 26, 1961, pp. 296-311.
- Stabile 1980 = Stabile, G., *Navigazione celeste e simbolismo lunare in "Paradiso" II*, "Studi medievali", 3^a serie, 21, 1980, pp. 27-140.
- Thorndike 1923 = Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science*, vol. II, New York, Columbia University Press, 1923.
- Tommaso d'Aquino 1953 = Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae*, ed. R. Spiazzi, vol. I, Taurini-Romae, 1953⁹.
- Torrel 1981 = Torrel, J.-P., *La question disputée De prophetia de saint Albert le Grand. Edition critique et commentaire*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 65, 1981, pp. 5-53, 197-232.
- Verbeke 1980 = Verbeke, G., *Le "De anima" d'Avicenne : une conception spiritualiste de l'homme*, in Avicenna 1980, pp. 1*-74*.
- Witelo 1972 = Witelo, *Epistula*, in A. Birkenmajer, *Études d'histoire des sciences en Pologne*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, Polskiej Akademii nauk, 1972, pp. 122-141.

FRANCESCO FRONTEROTTA

IL SOGNO IN PLATONE

Premessa

Nella letteratura greca arcaica il sogno rappresenta in generale un'esperienza di natura conoscitiva alternativa alla conoscenza ordinaria.¹ Nei poemi omerici, per esempio, esso è rappresentato come proveniente dall'esterno, nella forma di un messaggio reale e oggettivo che giunge da entità superiori o che da queste è almeno veicolato, spesso trattandosi di divinità, ma anche delle anime dei morti o perfino di immagini prive di una specifica identità; tale messaggio, che si trova paragonato a un soffio o a una specie di fumo, dunque in modo che ne siano evidenziati i tratti deboli e fugaci che ne manifestano la dimensione transitoria e non persistente, benché, tuttavia, propriamente materiale, può essere veritiero o ingannevole, ma rivela in ogni caso un carattere di eccezionalità che lo situa su un piano distinto e superiore a quello dell'esperienza cosciente ordinaria.² Anche in Pindaro, forse testimone di una tradizione più antica di matrice orfica, il sogno fornisce l'accesso a una conoscenza superiore, preclusa all'esperienza ordinaria, ma, diversamente da quella omerica, sempre di segno positivo – una sorta di “rivelazione”, non necessariamente connessa all'intervento di una divinità personificata. Come contraltare, nei materiali eraclitei superstiti, il sogno rappresenta la condizione totalmente illusoria dei “dormienti” contrapposta a quella degli “svegli”, tanto sul piano letterale del sonno notturno rispetto alla veglia, quanto sul piano metaforico della radicale minorità della conoscenza dei più rispetto alla conoscenza del λόγος cui solo pochi riescono ad attingere. Emerge perciò una valutazione del sogno come fenomeno

¹ Per un quadro generale della concezione del sogno e dei sogni nella cultura greca arcaica e classica, rinvio ai seguenti studi d'insieme: innanzitutto a Guidorizzi 1988; quindi a Brillante 1991; si veda pure, recentemente, l'agile e gradevole ricostruzione di Guidorizzi 2013.

² Sulla questione della natura e dello statuto dei sogni nei poemi omerici non si può che prendere le mosse da Dodds 1973, pp. 119-157; si vedano quindi Kessels 1978; Lévy 1982; Donnay 1983; Brillante 1991, pp. 19-21.

radicalmente altro dalla veglia, che può alternativamente rappresentare uno stato di assenza o di “disattivazione” cognitiva oppure collegare il dormiente con l’ambiente esterno, attraverso un agente, di norma divino, che è portatore di un contenuto, vero o falso, la cui interpretazione può essere più o meno immediata.³ Prevale dunque una connotazione di ordine conoscitivo, positiva o negativa, che caratterizza il sogno come un fattore esterno che trasmette o consente l’accesso a messaggi trascendenti, come avviene di frequente nei poemi omerici e sistematicamente in Pindaro, oppure come un fattore interno che è in relazione con un depotenziamento delle facoltà dell’individuo, come si constata invece nei frammenti di Eraclito.

1. I sogni come messaggi divini

Nell’opera platonica il fenomeno onirico non è trattato in modo organico e sistematico, giacché esso adempie piuttosto, in forma letterale o metaforica, a funzioni diverse che dipendono dalle esigenze dell’argomentazione via via svolta nei dialoghi. Si possono tuttavia distinguere almeno due grandi categorie, non necessariamente esaustive, di sogni.⁴ In primo luogo, è facile individuare il caso ben noto di sogni premonitori ispirati dalla divinità, normalmente connessi alla vicenda biografica di Socrate, per esempio nel *Critone* (44b), in cui il filosofo riceve in sogno l’annuncio che non morirà l’indomani, nell’*Apologia* (33c), dove egli ricorda l’ordine divino comunicatogli in sogno di dedicarsi a interrogare i suoi giovani concittadini, o ancora nel *Fedone* (60e), che evoca l’enigmatico sogno che Socrate afferma di aver avuto più volte nel corso della sua vita e particolarmente in carcere, prima dell’esecuzione della condanna a morte, con l’esortazione a praticare l’arte delle Muse. Appare abbastanza immediato riconoscere qui

³ Rilevanti appaiono, per quanto riguarda Pindaro, i fr. 131a-b Snell-Maehler (= 59 Cannatà Fera), per i quali cfr. Brillante 1991, pp. 42-52; e, rispetto ai loro rapporti con l’orfismo, Livrea 2011, pp. 51-53. I riferimenti alla condizione del sogno, o del sonno, in Eraclito si trovano in particolare nei fr. 21, 26 e 89 DK (49, 48 e 24 Marcovich), per la cui interpretazione mi permetto di rinviare a Fronterotta 2013, pp. 31-32 e 77-83; cfr. ancora Brillante 1991, pp. 56-69.

⁴ Rimando in proposito ad alcuni studi di carattere generale: Végleris 1988, pp. 103-120; Brillante 1996; quindi soprattutto Rotondaro 1998.

quella concezione tradizionale, specie omerica, del sogno come portatore di un messaggio divino proveniente dalla sfera esterna e dunque caratterizzato da tratti oggettivi, a testimoniare la ricettività, se non proprio la passività, del soggetto che sogna. Non è casuale che il protagonista di questi sogni sia Socrate e che essi si riferiscano più o meno esplicitamente alla sua esigenza di dimostrare, contro le accuse rivoltegli nel processo da cui uscì condannato, di non aver mai messo in discussione la religione tradizionale della città e di non aver corrotto i giovani, citando a propria difesa nientemeno che la “testimonianza” della divinità. Abbiamo a che fare così con una funzione generalmente positiva, ma tutto sommato marginale, del sogno in Platone, secondo la quale il contenuto del sogno si rivela “più” vero di quello della conoscenza ordinaria o, più esattamente, trascendente rispetto a essa; si tratta del resto delle uniche circostanze in cui, a quanto pare, il sogno si trova esposto, nei suoi contenuti letterali, come veicolo di indicazioni o prescrizioni concrete.

2. La metafora del sogno

Più interessante, e filosoficamente più promettente, la seconda tipologia di sogni che si può identificare nei dialoghi platonici ne fa una manifestazione indebolita del reale, una sorta di rappresentazione connessa non alla “vera” conoscenza della realtà, ma a una sua “immagine” solo apparente, quindi riconducibile, a qualche titolo, all’ambito dell’opinione la cui natura, notoriamente, si contrappone a quella della vera conoscenza, o della scienza, nella misura in cui l’opinione presenta caratteri di instabilità, mutevolezza e relatività di contro alla stabilità, all’immutabilità e all’assolutezza della scienza, a delimitare in ogni caso un piano ontologico ed epistemologico inferiore e “meno” vero rispetto a uno superiore “più” vero. In questo contesto, l’attenzione è rivolta *in primis* allo statuto stesso del sogno come metafora di una condizione epistemica che, da svegli, riproduce la fiacchezza della sfera onirica; ne consegue che solo in secondo luogo l’accento è posto sul contenuto del sogno stesso, che non è di norma un contenuto propriamente onirico, bensì soltanto *analogo* a quello. Ecco perché prevalgono in tali circostanze espressioni del genere “essere *come* in sogno”, “trovarsi *come* a sognare” e così via, per

alludere allo stato di veglia, qualificato però come *analogo* al sogno. Presento di seguito una rassegna dei casi che mi sembrano più rilevanti.

In primo luogo, nel *Carmide* (173a), dopo aver respinto in base a una serie di successivi argomenti la tesi secondo cui la temperanza o saggezza (σωφροσύνη) di cui si indaga la natura consiste nella conoscenza di sé e delle cose che si fanno e che non si fanno, lo stesso Socrate propone a Crizia, suo interlocutore, un supplemento di analisi che, recuperata per un momento la definizione della temperanza appena confutata, ne esamini il ruolo in vista del perseguimento della felicità: Socrate, infatti, ha intravisto come conseguenze di una simile definizione “esiti strani” (ἄτοπα), tali da fargli temere “di non aver condotto correttamente la ricerca”, perché, se la temperanza corrisponde davvero alla definizione che se ne è data, non gli “appare affatto chiaro” quale bene possa procurare. Socrate ammette che il suo timore possa dare luogo a un semplice chiacchiericcio, ma si tratta di una questione che non può essere semplicemente abbandonata perché richiede un ulteriore esame. Questo esame aggiuntivo è introdotto nella forma di un sogno (ἄκουε δὴ ... τὸ ἐμὸν ὄναρ), di cui non si può sapere a priori se trasmetta un contenuto vero o falso (“se sia venuto dalla porta di corno o dalla porta di avorio”, secondo l'espressione omerica).⁵ Si noterà come non venga affatto richiamato così propriamente un sogno, né tantomeno il suo contenuto, quanto piuttosto un argomento che Socrate intravede appena, appunto *come* in sogno, a sottolineare il fatto che non vi è ancora chiarezza intorno alla sua efficacia e verità, sicché il riferimento al sogno evoca per via di metafora l'origine oscura e lo statuto incerto di un argomento dubbio e incerto, cioè privo della limpidezza e della coerenza di una sequenza razionale, e pertanto da approfondire e verificare, in modo che si risolva allora in nulla oppure acquisisca, come avverrà nel seguito del *Carmide*, la forza necessaria per infliggere il colpo di grazia alla definizione della temperanza già proposta e confutata. La condizione del sogno segnala perciò uno status epistemologico di minorità dei suoi contenuti, indipendentemente dal fatto che tali contenuti possano

⁵ *Odissea*, XIX 564-567.

tuttavia condurre, se ricollocati sul piano dell'indagine razionale e dialettica, a esiti fruttuosi.

Ancora, nel *Menone* (85b-d), a conclusione dell'interrogazione, da parte di Socrate, dello schiavo di Menone sul problema della duplicazione del quadrato, intesa a dimostrare in generale come l'apprendimento consista in un processo di recupero di conoscenze già possedute nell'anima del soggetto, ma dimenticate in seguito alla sua discesa nel corpo mortale, Socrate induce lo schiavo, appunto attraverso le sue domande, a fornire le risposte corrette, che, segnala, sono "opinioni emerse in lui *come in sogno*" (ὥσπερ ὄναρ ἄρτι ἀνακεκίνηται αἱ δόξαι αὐταί), dunque opinioni "vere", se implicano risposte corrette al problema geometrico sollevato, che, pur dovendo essere sottoposte, per divenire scienza in senso proprio, a una più rigorosa fondazione (εἰ δὲ αὐτόν τις ἀνερήσεται πολλάκις τὰ αὐτὰ ταῦτα καὶ πολλαχῇ ... τελευτῶν οὐδενὸς ἦττον ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων), rappresentano tuttavia di per sé il giusto indirizzo per dirigere la ricerca e, a un tempo, il positivo stimolo per avviarla (86b).⁶ Ora, come si sa, la "transizione epistemica" dall'opinione alla scienza dipende, nel *Menone* (97e-98a), dalla possibilità di individuare la concatenazione (δεσμός) capace di fissare l'opinione vera, di per sé instabile e suscettibile di fuggire via, con un ragionamento causale (αἰτίας λογισμός), cioè attraverso la formulazione di una spiegazione che, identificandone il vincolo causale, sia in grado di "fermare" l'opinione vera, rendendola immobile (come mostra lo stesso svolgimento argomentativo del dialogo che mira a stabilire che l'affermazione che "la virtù è insegnabile", di per sé semplicemente "opinabile", di cui non si sa dunque se sia vera o falsa, potrà risultare "vera" a condizione di porre, come sua "causa", che "la virtù sia scienza" – "se la virtù è scienza, allora è insegnabile" – e proprio l'esito dell'inaccettabilità, se non propriamente della falsità, di tale spiegazione causale impedisce di giungere alla conclusione desiderata).⁷ Ma tale processo, in questo passo del *Menone*, è esplicitamente connesso alla dottrina della reminiscenza, che, in precedenza (81c-d), era stata introdotta proprio

⁶ Un'eccellente ricostruzione del contesto del *Menone*, delle problematiche filosofiche che vi sono discusse e del dibattito critico da esse suscitato, si trova nell'introduzione alla recentissima traduzione italiana del *Menone* di Platone in Ferrari 2016.

⁷ Riprendo la felice espressione "transizione epistemica", e la sua applicazione alla teoria della conoscenza formulata nel *Menone*, da Ferrari 2007, pp. 290-296.

per dimostrare come la conoscenza sia possibile, nella forma del ricordo, a partire dalle tracce che l'anima conserva in sé, di ciò che ha appreso nel corso della sua vita immortale vale a dire "le cose di qui come anche le cose nell'Ade" (καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν ᾿Αΐδου). Mi pare plausibile che Socrate alluda così alla conoscenza delle idee intellegibili – "le cose nell'Ade", che l'anima apprende mentre si trova al di fuori del corpo mortale – di cui allora "le cose di qui" non sono che immagini che l'anima apprende quando si trova nel corpo mortale.⁸ Del resto, l'interrogazione dello schiavo di Menone, da parte di Socrate, si basa su una rappresentazione grafica, dunque ancora su "immagini", delle figure geometriche su cui tale interrogazione verte: in entrambi i casi, ne deriva perciò che le tracce a partire da cui si può giungere al pieno ricordo della conoscenza realizzata, che Socrate ha descritto come "opinioni emerse ... *come in sogno*", riguardano delle immagini (in senso proprio, nel caso delle figure geometriche tracciate in terra, o in senso figurato, nel caso delle cose sensibili che riproducono le idee intellegibili) che rappresentano solo imprecisamente e imperfettamente una realtà più vera (cioè quella delle figure geometriche in sé, rispetto alle figure tracciate in terra, o quella delle idee intellegibili, rispetto alle cose sensibili), in modo che la transizione epistemica dall'opinione alla scienza suppone una transizione ontologica dagli oggetti di opinione, le immagini, agli oggetti di scienza, ossia le realtà "più" vere di cui le prime sono immagini. La dimensione del sogno, in quanto è associata all'opinione, non rinvia quindi, nuovamente, a un contenuto propriamente onirico, ma indica metaforicamente un ambito epistemologicamente e ontologicamente inferiore, quello delle immagini oggetto di opinione, che può tuttavia costituire un valido punto di partenza per giungere, attraverso l'argomentazione razionale e dialettica, all'ambito superiore delle realtà "più" vere che sono oggetto di scienza.⁹

Non molto di più si trae da un rapido accenno del *Simposio* (175e), in cui, prendendo posto nel celebre banchetto accanto ad Agatone, Socrate afferma che, se la σοφία si trasmettesse da chi è

⁸ Su questo punto rinvio alla sintetica messa a punto che ho proposto in Fronterotta 2015b, particolarmente pp. 381-383.

⁹ Il contesto del *Menone* è oggetto di un'ampia analisi, cui rimando specialmente per la discussione bibliografica, da parte di Rotondaro 1998, pp. 234-249.

più sapiente a chi lo è meno, egli ne avrebbe grande giovamento, perché la sapienza di Agatone è splendente e assai promettente, mentre la sua è “debole e controversa come un sogno” (φαύλη ... καὶ ἀμφισβητήσιμος ὥσπερ ὄναρ). Al di là del carattere ironico dell’affermazione di Socrate, che qui non interessa, si constaterà ancora una volta come il riferimento al sogno abbia lo scopo di qualificare la condizione di cui il sogno è assunto come una metafora con i tratti di una sostanziale debolezza epistemica, che in questo caso è quella propria delle controversie giudiziarie: a tale contesto, infatti, rimanda il termine ἀμφισβητήσιμος che, come il verbo ἀμφισβητέω, allude alla contesa in tribunale, fra accusatori e difensori, intorno alla verifica di una prova, di una testimonianza o di un verdetto, in modo che, come magistrati e avvocati presentano interpretazioni e valutazioni diverse e opposte di un elemento di giudizio, così pure il sogno, cui la sapienza di Socrate è assimilata, non presenta i tratti di chiarezza e incontrovertibilità che appartengono alla conoscenza vera e certa, ma si manifesta con i tratti dubbi, relativi e mutevoli che sono verosimilmente propri dell’opinione.

Tre passi della *Repubblica* forniscono alcune indicazioni supplementari. In V 476c-d, nel corso della celebre distinzione che Socrate tratteggia fra i filodossi e i filosofi, gli uni dediti esclusivamente alle cose sensibili e alle loro proprietà, incapaci di riconoscerne la dipendenza causale dalle idee intellegibili e perciò in possesso di un sapere inferiore di natura irrimediabilmente doxastica, gli altri invece in condizione di cogliere, al di là delle cose sensibili e delle loro proprietà, anche le idee intellegibili da cui quelle dipendono e perciò in possesso di un sapere autentico di natura propriamente scientifica, viene introdotto il seguente paragone: i filodossi, in virtù del fatto che riconoscono l’esistenza, per esempio, delle cose sensibili belle, ma non dell’idea del bello, vivono come in sogno (ὄναρ ... ζῆν) e non da svegli, perché non hanno vera conoscenza dell’idea, ma appunto soltanto opinione dei sensibili, e il sognare non è altro che questo: scambiare erroneamente una somiglianza per un’identità, ritenendo, “nel sonno o da svegli” (ἐάντε ἐν ὕπνῳ ... ἐαντ’ἐγρηγορώς), che “una cosa simile non sia simile, ma identica a quella cui assomiglia” (τὸ ὄνειρώττειν ... τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἀλλ’αὐτὸ ... εἶναι ᾧ ἔοικεν); mentre, simmetricamente, i filosofi, in

quanto riconoscono l'esistenza sia dell'idea del bello sia delle cose sensibili belle e, distinguendole adeguatamente fra loro, sanno stabilire che vi è somiglianza, ma non identità, fra l'idea e le cose sensibili che ne partecipano, vivono da svegli (ὑπάρ ... ζῆν). Se ne conclude nuovamente che la condizione epistemica del filosofo, in quanto conosce, è conoscenza (τούτου μὲν τὴν διάνοιαν ὡς γινώσκοντος γνώμην), laddove quella del filodosso, in quanto opina soltanto, è opinione (τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος). In VII 533b-d, descrivendo lo statuto e il procedimento propri della dialettica, che consente di giungere alla forma più alta di sapere intorno alle idee in sé, Socrate la contrappone a tutte le altre τέχναι, sia a quelle che riguardano in generale il mondo sensibile sia a quelle che, invece, “fanno presa su una parte dell'essere” (o che “colgono qualcosa dell'essere”, τοῦ ὄντος τι ... ἐπιλαμβάνεσθαι), come la geometria e le altre simili: queste ultime, che si servono di un metodo ipotetico inferiore alla dialettica e incapace di attingere direttamente alle idee, pur assumendo come oggetto l'intelligibile, o una porzione di esso, e ricadendo perciò nell'ambito della conoscenza intellettuale, si limitano a “sognare su ciò che è, ma è impossibile che lo vedano da sveglie” (ὀνειρώπτουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὑπάρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν), perché procedono, a differenza della dialettica, senza conoscere veramente i loro principi e perciò basando le proprie deduzioni su premesse solo ipotetiche e dunque di fatto ignote. In questa misura, esse prendono la plausibile denominazione di διάνοια, a indicare una conoscenza superiore all'opinione, ma inferiore alla scienza (ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης), che caratterizza esclusivamente la dialettica. Questa, al contrario, ha il potere di accedere direttamente alle idee e, così facendo, “solleva l'occhio dell'anima dal barbaro pantano in cui è precipitato e lo rivolge verso l'alto”, alla conoscenza immediata dell'essere intellegibile.¹⁰ In VII 534c, ancora ricapitolando compiti e obiettivi della dialettica, questa volta in riferimento all'idea del bene,

¹⁰ Sulla distinzione fra metodo ipotetico e metodo dialettico in questo passo della *Repubblica* e in relazione con la rappresentazione della linea “divisa” alla conclusione del libro VI del dialogo (per la quale cfr. *infra*, n. 12), e più in generale in Platone, mi permetto di rinviare a Fronterotta 2011. Un'ampia discussione e una variegata esposizione delle diverse linee interpretative relative alle tipologie di conoscenza razionale chiamate in causa, rispettivamente, da διάνοια ed ἐπιστήμη si trovano in “Elenchos”, 2006 (con contributi di F. Aronadio, F. Ferrari, F. Fronterotta e M. Migliori).

che nei libri centrali della *Repubblica* è presentata come vertice sommo della realtà intellegibile, vengono contrapposti coloro i quali sono in grado di cogliere tale idea distinguendola da tutte le altre, e che sanno difendere questa conoscenza resistendo a ogni confutazione e a un tempo affermarla confutando ogni obiezione in virtù del discorso razionale, a coloro i quali invece, incapaci di tutto ciò, si limitano a procedere in base all'opinione (κατὰ δόξαν): costoro non hanno effettivamente conoscenza del bene (οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ... εἰδέναι) né di altre cose buone (οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν) e, se anche cogliessero una qualche immagine del bene (εἴ πῃ εἰδῶλου τινὸς ἐφάπτεται), sarebbe per opinione e non per scienza (δόξη, οὐκ ἐπιστήμη).¹¹ Ora una simile condizione, pur essendo riferita alla veglia, è paragonabile a quella di chi sogna o è in dormiveglia (ὄνειροπολοῦντα καὶ ὑπνῶπτοντα) e, vivendo in questo modo, giunge alla morte senza mai svegliarsi davvero e allora sprofondando nel sonno, quello autentico e definitivo (τελέως ἐπικαταδαρθάνειν).

In tutti e tre i passi della *Repubblica* torna la già nota concezione del sogno come metafora che allude a una condizione di veglia vissuta tuttavia come dormendo: si tratta infatti di “vivere come in sogno” (ὄναρ ... ζῆν, 476c3), in opposizione al “vivere da svegli” (ὑπαρ ... ζῆν, 476d1); di intendere il sognare, indifferentemente “nel sonno o da svegli” (ἐάντε ἐν ὑπνῳ ... ἐάντ' ἐγρηγορώς, 476c4), come un confondere contenuti che sono invece distinti; di giungere a una forma di conoscenza imperfetta, analoga alla visione del sogno, rispetto alla visione a occhi aperti (ὄνειρώττουσι ... ὑπαρ δὲ ἰδεῖν, 533c1-2); di vivere una vita “in sogno o in dormiveglia” in opposizione al sonno reale e definitivo della morte (ὄνειροπολοῦντα καὶ ὑπνῶπτοντα ... τελέως ἐπικαταδαρθάνειν, 534c6-d1). Di conseguenza, la condizione cui il sogno allude è sistematicamente quella di inferiorità epistemica rispetto alla superiore conoscenza della verità, in quanto si trova rivolta a contenuti che sono soltanto immagini di quelli reali che costituiscono l'oggetto della conoscenza vera; e ciò si verifica perché il tratto fondamentale della condizione

¹¹ Sulla spinosissima questione dell'idea del bene nella *Repubblica*, fra le più controverse dell'intero *corpus* platonico, cfr. soltanto, per un quadro essenzialmente descrittivo e introduttivo e con gli opportuni riferimenti bibliografici, Fronterotta 2010b, specie pp. 143-146.

del sogno è la confusione che si determina nel corretto riconoscimento dei propri oggetti, appunto il “prendere una cosa per un'altra” scambiando delle semplici immagini per gli originali di cui sono immagini, considerando identiche cose che sono soltanto simili (τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἀλλ'αὐτὸ ... εἶναι ᾧ ἔοικεν, 476c4-5), assumendo come principi delle ipotesi che non sono messe in questione e di cui non si sa dare conto (ὑποθέσεις χρώμενοι ταύτας ἀκινήτους ἐῷσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν, 533c2-3) o ancora non distinguendo o isolando gli oggetti reali (διορίσασθαι ... ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελών ..., 534b9) dalle povere immagini che se ne hanno come in sogno. Meno uniforme appare invece, nei tre passi della *Repubblica*, il riferimento al genere di conoscenza cui la metafora del sogno rinvia e, di seguito, agli oggetti di cui le immagini considerate dal “sognatore” sono appunto immagini: in 476c-d, infatti, la condizione onirica è esplicitamente associata all'opinione, che a sua volta si rivolge alle cose sensibili, che sono immagini delle idee intellegibili; in 533b-d, invece, a una forma di conoscenza, chiamata *διάνοια*, che è già di natura intellettuale, perché coglie “qualcosa dell'essere”, però in modo indiretto e senza riuscire a dare ragione delle proprie ipotesi riconducendole ai principi intellegibili, che sono raggiunti così soltanto come in immagine; in 534c, infine, il sogno sta a simboleggiare di nuovo l'opinione, di cui si dice però che non solo non giunge a cogliere l'idea del bene, come è ovvio per l'opinione, ma neanche le altre cose buone, sicché se ne deduce che assuma come proprio contenuto una qualche immagine del bene ancora inferiore e meno precisa delle cose sensibili buone, che già di per sé sono immagini delle idee. Se ne ricava dunque che la condizione epistemica di cui il sogno è metafora può essere assimilata: (1) all'opinione intorno a immagini sensibili delle idee, contrapposta alla scienza delle idee stesse; (2) a una conoscenza intellettuale di una parte dell'essere dipendente da principi non adeguatamente fondati e perciò paragonabili a immagini dei principi in sé, contrapposta alla conoscenza intellettuale diretta delle idee stesse; (3) nuovamente all'opinione intorno a certe immagini, che non coincidono però con le cose sensibili che sono immagini delle idee e risultano perciò ancora inferiori a esse.

Tuttavia, questa oscillazione non stupisce se è posta in relazione con la celebre rappresentazione della linea “divisa” alla conclusione del VI libro della *Repubblica* (509d-511e). Senza soffermarsi sulla questione, che sarebbe impossibile trattare qui adeguatamente,¹² è sufficiente ricordare che Socrate vi presenta le diverse forme di conoscenza esaminate fin lì, in stretta corrispondenza con gli oggetti che a ciascuna appartengono in modo esclusivo, illustrandole schematicamente attraverso una linea divisa innanzitutto in due segmenti, cui associa rispettivamente (1) l’opinione rivolta ai sensibili e (2) la vera conoscenza, o scienza, rivolta invece alle idee intellegibili, in modo che (1) l’ambito dell’opinione e dei suoi oggetti non è nel suo insieme che un’immagine, inferiore e meno certa, (2) dell’ambito della scienza e dei suoi oggetti. Ma entrambi i segmenti sono a loro volta suddivisi in due sezioni: nella prima sezione dell’opinabile (1a) troviamo ombre, immagini e riflessi delle cose sensibili, di cui si dice che sono oggetto di εἰκασία, una forma di “immaginazione” o “rappresentazione” che, pur appartenendo all’ambito doxastico, ne costituisce l’estremità inferiore; nella seconda sezione dell’opinabile (1b) abbiamo invece le cose sensibili vere e proprie, che sono oggetto di πίστις, una forma di conoscenza sensibile che appare al soggetto come di immediata affidabilità e che rappresenta l’estremità superiore dell’ambito doxastico; procedendo, nella prima sezione dell’intellegibile (2a) si collocano le idee, conosciute però da una forma di conoscenza, sì intellettuale, ma indiretta, la διάνοια, che, pur rivolgendosi alle idee, ne offre un trattamento “per ipotesi” (nel senso esaminato poco sopra) e servendosi ancora di immagini sensibili, benché in riferimento alle corrispondenti idee intellegibili;¹³ infine, nella seconda sezione dell’intellegibile, (2b) la conoscenza intellettuale (νοῦς o νόησις) si rivolge direttamente alle idee in sé, senza mediazioni strumentali né di immagini, e merita perciò la denominazione propria di scienza (ἐπιστήμη). Come si vede, ognuno dei segmenti della linea, a

¹² Per tutti i problemi relativi alla costruzione e alla partizione, ontologica, epistemologica e metodologica, della linea “divisa”, rinvio innanzitutto agli studi fondamentali di Lafrance 1987 e 1994; quindi a Lafrance 1977, 1980 e 1986.

¹³ Molto aperto rimane pure il dibattito intorno all’effettivo statuto degli oggetti di conoscenza situati in questo segmento della linea “divisa”, che, pur essendo certamente di natura intellegibile, sono stati talora associati agli enti matematici (i numeri o le figure geometriche) piuttosto che alle idee in sé. Mi è impossibile entrare qui nel merito della questione e devo quindi rimandare a Fronterotta 2001, pp. 128-135.

eccezione dell'ultimo, può essere inteso come un'immagine inferiore meno certa di quello che lo segue e gli è superiore: infatti, (1a→1b) ombre, riflessi e immagini delle cose sensibili oggetto di εἰκασία sono immagini delle cose sensibili contenuto della πίστις; ma (1b→2a) l'ambito delle cose sensibili contenuto della πίστις è immagine della sfera delle idee cui la διάνοια, pur imperfettamente e mediatamente, si rivolge; e (2a→2b) la διάνοια, in virtù della sua metodologia imperfetta e mediata, risulta avere a che fare, sì, con le idee, ma in una forma che suppone l'uso di immagini delle idee stesse; solo l'ultimo è più alto segmento (2b), nella misura in cui contiene le idee in sé attinte direttamente e immediatamente, non è immagine di alcunché né suppone ad alcun titolo l'intervento della nozione di "immagine". Gli oggetti che appartengono a ciascuno dei primi tre segmenti sono dunque immagini degli oggetti del segmento superiore, e da tale gerarchia ontologica deriva e dipende un'analogia gerarchia epistemologica delle relative forme di conoscenza. Ecco verosimilmente spiegata l'oscillazione nell'impiego della metafora del sogno nei passi esaminati della *Repubblica*: in quanto allude in generale a una condizione epistemica inferiore rispetto a una superiore e più certa (indipendentemente dal fatto che tale condizione epistemica sia a sua volta inferiore a un'altra condizione epistemica ancora superiore e più certa), perché riferita a immagini che rinviano a delle realtà di cui quelle non sono che immagini (indipendentemente dal fatto che tali realtà siano a loro volta immagini di altre realtà di cui quelle non sono che immagini), la metafora del sogno può intervenire al livello di uno qualunque dei primi tre segmenti della linea divisa: se si colloca nel primo (1a) o nel secondo (1b) segmento, essa è associata a una forma di opinione, (1a) inferiore e rivolta a immagini di oggetti sensibili oppure (1b) superiore e rivolta a oggetti sensibili, come avviene nella maggior parte dei contesti pertinenti dei dialoghi platonici; se invece si colloca nel terzo segmento (2a), essa è associata a una forma di conoscenza intellettuale, e non più opinativa, rivolta alle idee intellegibili, ma solo indirettamente e tramite immagini. Si noterà infine che, nei tre passi esaminati della *Repubblica*, non compare il suggerimento, invece presente nel *Carmide* e nel *Menone*, che la condizione epistemica debole e sfocata di cui il sogno è metafora possa, pur nella sua minorità, rappresentare un punto di partenza per giungere a una piena

conoscenza della realtà, sottoponendo perciò i contenuti che emergono come in sogno a un adeguato esame razionale e dialettico; nel contesto della *Repubblica*, senza che, a mio avviso, tale possibilità sia esclusa, viene però sottolineata piuttosto la differenza fra le diverse forme di conoscenza, e la loro delimitazione reciproca, in modo che ciascuna di quelle inferiori appare compiuta in sé e non rinvia dunque all'esigenza di un'ulteriore fondazione, se non interviene uno stimolo esterno che la risvegli, per esempio nella forma di un interrogante, come Socrate nel *Carmide* o nel *Menone*, e la risollevi "dal barbaro pantano", come, non a caso, si dice faccia il supremo metodo dialettico (533d1-2).

Un altro celebre "sogno" si trova, come è noto, nel *Teeteto*. In 201d, nel presentare una terza definizione di "conoscenza" – nozione che costituisce l'oggetto della ricerca condotta in questo dialogo – dopo che Socrate ha analizzato e confutato le prime due, Teeteto avanza una proposta che introduce nella forma di un vago ricordo di discorsi ascoltati tempo prima, di cui non è tuttavia in grado di ricostruire esattamente i contenuti. È Socrate, quindi, che si fa carico di determinare meglio questa proposta di definizione, per poi sottoporla a indagine, presentandola come "un sogno in cambio di un sogno" (ὄναρ ἀντὶ ὀνείρατος), ossia, plausibilmente, come un tentativo di mettere a fuoco una tesi, quella di Teeteto che questi non ricorda però con precisione, di cui anche Socrate afferma di aver soltanto sentito parlare: non a caso, a conclusione della sua riformulazione, Socrate chiede conferma a Teeteto del fatto che si tratti dello stesso sogno oppure di un altro (οὕτως ... τὸ ἐνύπνιον ἢ ἄλλως, 202c5-6).¹⁴ Questo passo e in generale la sezione del dialogo cui dà avvio hanno suscitato considerevoli difficoltà di lettura, che lascio completamente da parte;¹⁵ per il mio scopo attuale, è sufficiente sottolineare come la definizione di conoscenza proposta

¹⁴ L'espressione ὄναρ ἀντὶ ὀνείρατος è suscettibile di diverse interpretazioni: lo "scambio" di sogni fra i due interlocutori può infatti significare che il sogno di Socrate costituisce una "spiegazione" del sogno di Teeteto oppure che quello di Socrate è un sogno semplicemente "simile" a quello di Teeteto. Comunque sia di ciò, il sogno di Teeteto, come anche quello di Socrate, si configura propriamente come un "ricordo" sfocato di discorsi uditi in precedenza (201c-e), sicché la valenza metaforica del riferimento al "sogno" vale per entrambi. Si veda su tale riferimento in questa sezione del dialogo Rotondaro 1998, pp. 249-254.

¹⁵ Per l'interpretazione di questa sezione del *Teeteto*, e per un chiarimento delle sue principali difficoltà e delle diverse letture cui ha dato luogo, rinvio al ricco quadro tratteggiato in Ferrari 2011, pp. 107-134.

da Teeteto manifesti gli ormai ben noti tratti di debolezza epistemica cui caratteristicamente allude la metafora del sogno, tanto rispetto alla sua formulazione, associata dai due interlocutori nelle loro rispettive esperienze a un vago ricordo, quanto in relazione al suo statuto epistemologico che, come anche per le precedenti definizioni di conoscenza suggerite da Teeteto, è connesso all'ambito dell'opinione, se è vero che, come programmaticamente enunciato all'inizio del dialogo, lo scopo dell'interrogazione condotta da Socrate è quello di verificare la consistenza delle conoscenze che il giovane mostra di avere, se siano solo un'immagine falsa, come la conclusione aporetica del dialogo in effetti porterà a riconoscere, oppure qualcosa di fertile e vero (εἰδῶλον καὶ ψεῦδος ... ἢ γόνιμόν τε καὶ ἀληθές, 150c2-3); con l'altrettanto nota conseguenza di aver ottenuto almeno il positivo risultato di liberare Teeteto dalle sue false opinioni.

A completare questa sintetica rassegna possiamo ricordare ancora alcuni passi del *Politico* (277d), in cui lo Straniero di Elea denuncia il carattere ingannevole della semplice apparenza di sapere, che coincide con un "sapere tutto come in sogno" (οἶον ὄναι εἰδῶς ἅπαντα), ma si rivela del tutto inconsistente "da svegli" (πάντα ... ὥσπερ ὕπαι ἀγνοεῖν); del *Filebo* (20b), in cui Socrate introduce la giusta traccia argomentativa, che condurrà, dopo un accurato esame dialettico, al felice esito di definire il bene come mescolanza di intelligenza e piacere, nella forma di discorsi ascoltati un tempo, "in sonno o da sveglio" (ὄναι ἢ καὶ ἐγρηγορώς), e associati perciò a un ricordo da recuperare, verificare e perfezionare; e delle *Leggi* (XII 969b; cfr. V 746a), in cui la metafora del sogno è chiamata in causa per qualificare la consistenza del progetto costituzionale tracciato attraverso il discorso che è più debole e sfocata della sua realizzazione concreta e reale (ὕπαι ἀποτετελεσμένον οὐ ... ὁνειράτος ὥς τῷ λόγῳ ἐφηψάμετα). Ancora una volta, dunque, la condizione del "sogno" segnala una forma di inferiorità ontologica ed epistemologica rispetto alla "veglia", anche se soltanto un'indagine dei suoi contenuti (che solo metaforicamente appartengono al "sogno", ma che in realtà vediamo "da svegli", benché in uno stato non dissimile da quello del "sogno") potrà metterne in luce gli effetti.

Questa concezione del sogno, pur ricalcando la posizione tradizionale, specie di origine omerica e marginalmente presente in

Platone, che ne fa il portatore di un'indicazione differente da quella dell'esperienza ordinaria "da svegli" (in tal caso, però, inferiore e più debole, e non superiore e trascendente, rispetto all'esperienza ordinaria), richiama tuttavia un tema genuinamente platonico, quello della gerarchia o della gradazione epistemica di diverse forme di conoscenza, che, come l'opinione e la scienza, vanno tenute distinte in base agli oggetti cui si rivolgono, le immagini sensibili e le idee intelleggibili. Emerge così lo statuto generalmente negativo della metafora del sogno in Platone, giustificato dalla sua stretta connessione con le immagini apparenti di una realtà più vera e più consistente con cui ha a che fare e, di conseguenza, con la nozione di "imitazione" (μίμησις), cioè appunto con la produzione di immagini (μιμήματα, εἶδωλα, εἰκῶνα, φαντάσματα), che, per definizione, si limitano a ricalcare, copiare o rappresentare la realtà più autentica di un modello. Come è noto, infatti, in una delle più limpide esposizioni della sua concezione della μίμησις, nella prima parte del libro X della *Repubblica* (595a-598e), Platone distingue fra la realtà del modello, l'idea intelleggibile eterna e immutabile, collocata al di fuori della dimensione spazio-temporale, e la condizione delle copie o imitazioni di quel modello, che si distinguono a loro volta in copie o imitazioni che riproducono il modello ideale (come gli oggetti sensibili fabbricati da un artigiano guardando al modello ideale o, per estensione, gli stessi oggetti sensibili naturali, in quanto l'intera natura sensibile non è altro che una riproduzione dell'ambito intelleggibile, eventualmente a opera di un artigiano cosmico, cfr. 596a-c) e copie o imitazioni che invece riproducono non tale modello, ma oggetti che già di per sé sono copie o imitazioni del modello (come i prodotti delle arti, della pittura o della poesia, che riproducono in immagini figurate o in versi non i modelli ideali, ma appunto gli oggetti sensibili prodotti dall'artigiano o gli oggetti sensibili naturali, cfr. 596e-598d): nel primo caso, quello dell'artigiano, Platone utilizza i termini ποιητής o δημιουργός, per indicare una produzione o fabbricazione di oggetti che, per quanto sensibili, riproducono però il modello ideale avendone una qualche conoscenza; solo nel secondo caso, cioè quello del pittore o del poeta, viene invece utilizzato il termine μιμητής, per evocare una tecnica che non "produce" né "riproduce" nulla, perché non "fabbrica" oggetti, ma si limita a "imitare" oggetti già prodotti da altri. Si pone dunque una duplice minorità dell'imitazione,

in base alla constatazione (1) che non produce “oggetti” di nessun genere – ma solo immagini, appunto *μιμήματα*, di essi (in figure dipinte o in versi) – e soprattutto (2) che tali immagini non si riferiscono ai modelli ideali, ma a oggetti che già a loro volta sono riproduzioni dei modelli ideali. Ecco perché gli imitatori, e l'imitazione come tale, si collocano, da un punto di vista epistemico, soltanto al terzo livello dalla verità, dopo il modello in sé e la sua riproduzione sensibile a opera dell'artigiano (597e).

Ora, se ci si attiene rigidamente a questa gerarchia onto-epistemologica e alla collocazione che in essa è riservata all'imitazione e agli imitatori, risulta che, dal punto di vista della sua natura propria, dunque in senso letterale, il sogno, in quanto ha a che fare con immagini apparenti, appunto con parvenze solo “sognate” dormendo, della realtà sensibile percepita “da svegli” (che è a sua volta una riproduzione della realtà intellegibile), dovrebbe essere irrimediabilmente situato al gradino più basso e più distante dalla verità del reale, cioè in una condizione non dissimile da quella dei pittori o dei poeti. Ma, nella misura in cui invece, come abbiamo visto fin qui, Platone sembra fare riferimento al sogno in chiave essenzialmente metaforica, per alludere a una condizione di veglia che presenta i tratti epistemici propri di una forma di conoscenza *a qualunque titolo* inferiore a un'altra superiore, perché rivolta a oggetti che sono *a qualunque titolo* immagini di altri considerati come loro originali, la metafora del sogno può essere associata tanto all'imitazione, qui collocata al terzo e più basso livello a partire dalla realtà, e così nuovamente assimilata alla semplice opinione, nella forma dell'*εἰκασία* che caratterizzava il segmento inferiore dell'opinabile nell'ambito della rappresentazione della linea “divisa”; quanto all'attività dell'artigiano, qui collocata al secondo livello a partire dalla realtà, che, benché produttiva di oggetti concreti (al contrario del sogno che si limita a trattare immagini apparenti), fabbrica tuttavia oggetti che sono a loro volta immagini di altri superiori, cioè i modelli intellegibili. In tal caso, a seconda che si attribuisca all'artigiano una competenza esclusivamente doxastica oppure a qualche titolo intellettuale,¹⁶ la metafora del sogno che le è associata assumerà a sua volta o i tratti dell'opinione, questa volta

¹⁶ Su questo problema, cfr. Fronterotta 2007b, particolarmente pp. 196-198.

però in riferimento alla πίστις che apparteneva al segmento superiore dell'opinabile nell'ambito della linea divisa, oppure di una forma di conoscenza intellettuale, la διάνοια, propria del segmento inferiore dell'intelligibile nell'ambito della linea divisa, che accede alle idee solo indirettamente e tramite immagini. Del resto, l'argomento appena esaminato, che giustifica nel libro X della *Repubblica* (come già nel libro III) l'espulsione dei poeti e degli imitatori in genere dalla καλλίπολις, viene parzialmente ridimensionato in base alla considerazione che, se profondamente riformate nelle loro modalità e nei loro obiettivi, le tecniche imitative possono adempiere a una funzione positiva, cioè quella di sollecitare l'anima degli individui al perseguimento della verità, rappresentando perciò, a certe condizioni, uno strumento educativo potente ed efficace;¹⁷ allo stesso modo, nonostante il loro statuto ontologico inferiore, anche le semplici immagini possono costituire un punto di partenza per l'accesso alla conoscenza, se è vero che, benché distanti dalla realtà, mantengono tuttavia un pur debole legame con essa, che, se adeguatamente coltivato, consente di intraprendere il percorso verso la verità; come pure avviene per la metafora del sogno, cui non è disconosciuta, come già sappiamo, una funzione positiva, se le immagini che ne costituiscono il contenuto, e la forma di conoscenza di cui è portatrice, sono sottoposte a un ulteriore esame razionale e dialettico che permetta di verificarne la consistenza (o l'inconsistenza).

Di tutto ciò si trova puntuale conferma in un importante passo del *Sofista*. Alla ripresa della settima divisione (264b-c), che condurrà infine alla cattura del sofista, lo Straniero di Elea che guida la discussione torna all'esame della tecnica produttiva di cui distingue due forme, una divina, l'altra umana (265b).¹⁸ Subito oltre (266a-d), vengono ancora distinte, tanto nell'ambito della produzione divina quanto di quella umana, due forme, una produzione di cose reali (αὐτοποιητικόν) e una produzione di immagini (εἰδωλοποιικόν), la produzione di cose reali consistendo, per la divinità, nella costituzione delle realtà naturali, e, per gli esseri umani, nell'attività artigianale; mentre la produzione di immagini si rivela, sul versante divino, quella

¹⁷ Si vedano, su questo tema cruciale nella riflessione filosofica e politica di Platone, Gastaldi 1998; Brisson 2005; e nuovamente Gastaldi 2007.

¹⁸ Sul passo in questione, e sulla sua collocazione nel contesto dell'indagine del *Sofista*, cfr. il commento in Fronterotta 2007a, pp. 498-508, nn. 306-315.

che genera φαντάσματα che possono sorgere nel sonno (ἐν τοῖς ὕπνοις) oppure naturalmente di giorno, come le ombre e i riflessi che appaiono alla visione per i diversi effetti di luce, che risultano perciò più deboli delle cose reali che riproducono, ma che appunto a cose reali rimandano. Sul versante umano, la produzione di immagini è invece assimilabile alla pittura in quanto genera εἰδῶλα o ὁμοιώματα dei prodotti artigianali che hanno la consistenza di sogni “umani”, benché siano visti da svegli (οἷον ὄναρ ἀνθρώπινον ἐγρηγορόσιν), e che risultano quindi più sfocati delle cose che riproducono, che a loro volta non sono propriamente reali, cioè naturali, bensì prodotte artificialmente da un artigiano. Sogno “divino” e sogno “umano”, o piuttosto l’impiego della metafora del sogno al livello divino e al livello umano, sono chiamati dunque a simboleggiare nuovamente stati epistemici inferiori, perché rivolti a immagini di cose reali e non alle cose stesse, che possono intervenire su piani onto-epistemologici diversi: infatti, poiché le cose reali di cui la divinità è produttrice, in quanto “naturali” e, per definizione, in quanto prodotte dalla divinità, sono “più” vere e reali delle cose prodotte dagli uomini, il sogno “divino” che è immagine di prodotti “divini” si colloca a un grado superiore rispetto al sogno “umano” che è immagine di prodotti “umani”. Quest’ultimo ricade allora ancora una volta, per esprimerci nei termini tratti dai passi della *Repubblica* considerati, nell’ambito dell’εἰκασία e accanto agli imitatori (non a caso si cita qui, come esempio di tale produzione “umana” di immagini, la pittura), che hanno a che fare con le immagini delle cose sensibili che soltanto a queste rimandano; mentre il sogno “divino” deve essere associato a una forma di conoscenza inferiore a quella più alta della divinità, cui però evidentemente rinvia, in quanto ha a che fare con immagini dei prodotti “divini”, proprio come, ancora nei termini della *Repubblica*, quella forma di conoscenza intellettuale, la δίανοια, forse accessibile agli artigiani,¹⁹ che accede per immagini e appunto come in sogno a una conoscenza parziale e mediata dell’intellegibile. Nulla indica infine, ma neanche esclude, in questo passo del *Sofista*, che, come le immagini rispetto agli originali cui rinviano, anche la condizione del

¹⁹ Cfr. *supra*, n. 16.

sogno possa costituire un punto di partenza per giungere alla conoscenza di cui è una versione sfocata.

A conclusione di questa rassegna emerge la prevalenza di un impiego metaforico della condizione del sogno, che costituisce una forma di conoscenza indebolita rispetto a quella vera, perché rivolta a immagini di oggetti reali, e perciò connessa per lo più all'opinione e solo per estensione a ogni forma di conoscenza, anche intellettuale, inferiore rispetto a ogni forma di conoscenza che le sia superiore, suscettibile tuttavia di rappresentare un punto di partenza da cui muovere verso la verità attraverso un adeguato esame dialettico. Sono rimasti esclusi dall'analisi condotta fin qui due contesti di fondamentale rilevanza, nel libro IX della *Repubblica* e nel *Timeo*, che contengono rispettivamente un'illustrazione della diversa natura dei sogni, in relazione con la parte dell'anima in funzione della quale si producono, e una descrizione accurata della loro origine psico-fisiologica e che rivelano significativi parallelismi, benché in prospettive differenti. In tal caso, non si tratta esplicitare il significato della metafora del sogno e dei suoi contenuti, per metterne in luce così i riferimenti concreti nello stato di veglia, ma di comprendere invece il fenomeno onirico nel suo sorgere e nelle sue forme specifiche, psichiche, fisiche ed eventualmente morali, e ciò in rapporto con l'ipotesi di una loro funzione conoscitiva da intendere questa volta in senso proprio e letterale.

3. Psico-etica del sogno tirannico: *Repubblica* IX

All'inizio del libro IX della *Repubblica*, Socrate prosegue e completa l'esame delle forme di degenerazione della καλλίπολις con i rispettivi tipi umani che corrispondono loro: è il tiranno che resta da prendere in considerazione e ciò può essere fatto analizzando il genere di desideri, piaceri, pulsioni che caratterizzano e dominano la sua anima (571b-572b).²⁰ Anche fra i desideri e i piaceri, infatti, ve ne sono

²⁰ Prendo in considerazione qui la discussione platonica intorno all'insorgere delle diverse forme di attività onirica in relazione alle diverse funzioni dell'anima, per i fini ed entro i limiti stabiliti dal tema di questo articolo, senza toccare, neanche superficialmente, la difficile questione della cosiddetta "tripartizione" dell'anima nel contesto più in generale delle dottrine psicologiche tratteggiate nella *Repubblica*: rinvio per questo alla ricostruzione da me proposta in Fronterotta 2010a.

alcuni che, se non razionali, possono tuttavia ottenere almeno l'assenso della ragione e della legge (come il desiderio di onore e il piacere che se ne ricava), altri che invece risultano completamente contrari alla ragione e alla legge: si tratta dei desideri che sorgono nel sonno (τὰς περὶ τὸν ὕπνον), appunto quando la funzione razionale dell'anima riposa (ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὐδῇ, ὅσον λογιστικόν) e allenta perciò il suo controllo sulla funzione desiderante e irrazionale. In tal caso, libera da ogni freno, quest'ultima dà sfogo alla sua natura, "bestiale e selvaggia" (θηριῶδές τε καὶ ἄγριον), eventualmente eccitata dall'assunzione eccessiva di cibi e vino prima del sonno, e lascia emergere senza pudore né inibizione razionale le sue tendenze più profonde, originarie e feroci, che le appaiono (non essendo, ovviamente, reali: ὡς οἶεται, 571d2) nella forma di accoppiamenti ferini e incestuosi, violenza senza limiti, caduta di ogni tabù, fino a tratteggiare un quadro di follia da cui è assente ogni vincolo razionale (ἄνοια). Queste pulsioni estreme e primordiali, in quanto derivano dalla componente psichica più bassa e irrazionale, sono presenti in ogni individuo (δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος ἐκάστω ἔνεστιν), inevitabilmente e senza eccezioni, anche in coloro i quali si mostrano capaci di moderazione (δοκοῦσιν ... ἐνίοις μετρίοις), e vengono alla luce nel sonno (ἐν τοῖς ὕπνοις γίγνεται ἐνδηλον). Ora, il carattere intrinsecamente "naturale" in quanto "animale", benché drammaticamente contrario alla ragione e alla legge, di simili tendenze oniriche, che dipende dal loro radicamento in una componente dell'anima di ogni individuo, ne manifesta evidentemente l'universale diffusione e condivisione: nessuno, infatti, può essere considerato esente dall'impulso a tali eccessi. Tuttavia, si danno condizioni, fisiche e psichiche, che consentono all'individuo equilibrato e retto dal controllo della funzione razionale dell'anima, di tenerle a freno, non solo, come dettano le norme pubbliche del vivere civile, "da svegli", ma anche nel sonno. Se ci si accosta al sonno dopo aver a un tempo sollecitato la funzione razionale dell'anima "con buoni discorsi e ricerche e concentrandosi nella riflessione", e adeguatamente saziato la funzione irrazionale e desiderante, "senza averla affamata né troppo riempita", e avendo pure ammansito la funzione passionale e aggressiva giungendo al sonno senza collera, accade dormendo che le funzioni irrazionali si placino, calme e prive

di turbamenti, mentre la funzione razionale, a questo punto sollevata dalla sua faticosa mansione di controllo e governo, e dunque in condizione di dedicarsi liberamente ai suoi compiti precipui, potrà allora rivolgersi all'indagine di ciò che non conosce, che si tratti "di qualcosa che appartiene al passato, al presente o al futuro" (ἢ τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων), con una formula che, fin dai poemi omerici,²¹ richiama la divinazione: questa condizione, che coincide con il riposo dell'intera anima, nel quale le funzioni irrazionali sono "disattivate" e la funzione razionale può dedicarsi alla sua attività naturale, è quella in cui soprattutto "si entra in contatto con la verità" (ἀληθείας ... μάλιστα ἄπεται), nella forma di "visioni fantasticate nei sogni" (αἱ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων), che sono le più vicine alle norme pubbliche e alla razionalità della veglia.²²

Al di là dei riferimenti presenti in questo passo, certo suscettibili di sollevare suggestioni interpretative anche fruttuose nei lettori moderni, specie in relazione alla fosca rappresentazione dello scatenarsi delle pulsioni inferiori nel sogno,²³ ciò che va sottolineato per i nostri fini è innanzitutto il carattere letterale del sogno, qui descritto nella sua genesi e nelle sue forme proprie, e non immediatamente come metafora di una diversa condizione, che dipingono comunque, in accordo con quanto emerso finora, un quadro affievolito e in qualche misura irreali, perché estraneo all'esperienza ordinaria cosciente: l'esperienza onirica è infatti caratterizzata in generale dall'indebolimento, o da una percezione indebolita, delle norme morali e politiche pubbliche, che sono dettate, da svegli, dalla ragione e dalla legge, mentre le azioni compiute in sogno si crede soltanto di compierle, senza concretamente realizzarle. Inoltre, anche quando prevale nel sonno la funzione razionale, la conoscenza così realizzata non ha i tratti di chiarezza del pensiero dialettico, che attinge direttamente alle idee intelleggibili, ma è apparentata a "visioni fantasticate" e alla divinazione. Precisiamo: non che le pulsioni inferiori che contraddicono le norme razionali pubbliche, e portano a sognare azioni in contrasto con

²¹ *Iliade*, I 70.

²² Ampia disamina di queste pagine del IX libro della *Repubblica* in Rotondaro 1998, pp. 117-182.

²³ Un'interessante lettura in chiave psicoanalitica del fenomeno contrapposto dello scatenamento e del controllo dei desideri e delle pulsioni psichiche è proposta da Solinas 2005.

quelle, o la conoscenza per via di divinazione che si presenta nel sonno siano propriamente *irreali* – non lo sono affatto, anzi, perché si rivelano connesse a funzioni dell'anima che esistono realmente in ogni individuo –; ma appaiono diverse dalla realtà cosciente, in quanto corrispondono a forme sopite e generalmente assenti nell'esperienza ordinaria da svegli.

L'elemento di particolare interesse, in questo passo, è tuttavia da individuare nell'attenzione specifica alla genesi del sogno, e dei sogni, in relazione alle diverse funzioni dell'anima, al loro rapporto e ai comportamenti coscienti che permettono di preservare la forma corretta di tale rapporto, dunque esaminando direttamente il carattere psichico dei sogni e le sue immediate conseguenze etiche. A questo proposito si rileva intanto l'importanza della cura fisica, specie alimentare, da riservare all'anima nell'accostarsi al sonno: un eccesso di cibi e bevande eccita la funzione desiderante, le impedisce di assopirsi e dunque ne potenzia enormemente gli impulsi, che finiscono per prevalere sulla funzione razionale che allenta, dormendo, il rigore del suo controllo; mentre un'alimentazione equilibrata placa la funzione desiderante, facendo sì che essa non disturbi con le sue pulsioni il riposo della funzione razionale. Si noti come non si tratti qui di tacitare o annullare la funzione desiderante, il che è impossibile, in quanto essa esiste nell'anima di ciascuno, come esistono anche, di conseguenza, i suoi impulsi, ma di irreggimentarla, anche nel sonno come avviene da svegli, in una struttura psichica policentrica nella quale l'elemento razionale, grazie all'alleanza con l'elemento irascibile o ardimentoso, tiene a freno l'elemento desiderante, concedendogli quanto gli è dovuto, soddisfacendone le esigenze in modo misurato, e non oltre. A questo fine, oltre a un'alimentazione equilibrata, viene considerato auspicabile accostarsi al sonno mantenendo la funzione razionale ben vigile e attiva, nutrendola "con buoni discorsi e ricerche e concentrandosi nella riflessione" e non con un eccesso di cibi e bevande. In tal caso, con la funzione desiderante soddisfatta e così tacitata e sopita, e la funzione razionale resa vigile dall'esercizio della sua attività propria e libera dalle sue mansioni di controllo, l'esperienza onirica è serena e i suoi contenuti, che consistono di visioni o immagini conoscitivamente efficaci, riproducono di fatto l'opportuno equilibrio psichico cosciente, dunque rivelandosi in accordo con le sue norme pubbliche (l'esplicita

connessione fra l'attività conoscitiva durante il sonno e la divinazione, qui non ulteriormente sviluppata, sarà ripresa in un passo del *Timeo* su cui tornerò subito oltre). Quando invece, nell'accostarsi al sonno, l'alimentazione è eccessiva e viene trascurato l'esercizio del pensiero, la disposizione corretta della struttura dell'anima è sconvolta e i ruoli delle sue funzioni impropriamente e drammaticamente capovolti: è allora la funzione desiderante a rimanere vigile o, per così dire, iperattiva, mentre la funzione razionale rimane come ottusa e impotente, incapace di sottomettere la sua antagonista, perché indebolita dall'eccesso alimentare nella stessa misura in cui l'altra ne è resa ipertrofica. Le pulsioni inferiori della funzione desiderante, non più moderate dal controllo della funzione razionale e da un'equilibrata cura fisica, possono avere adesso libero sfogo, senza freno né sorveglianza, manifestandosi per quello che sono: puri impulsi animali, che ubbidiscono a meccaniche necessità fisiologiche del corpo (fame, sete, riproduzione, sopravvivenza), di cui la funzione desiderante si fa immediata portatrice sul piano psichico (eccesso alimentare, desiderio sessuale sfrenato, incondizionata affermazione di sé), che, senza la supervisione selettiva e moderatrice della ragione, emergono, o piuttosto letteralmente esplodono, nell'anima senza mediazioni. Di qui immagini oniriche di accoppiamenti di ogni genere – con uomini, donne, dèi o animali – di cui è sottolineato il carattere esclusivamente ferino, di violenza di ogni sorta sui propri simili e di assunzione di cibo di ogni forma, compresa, forse, l'antropofagia; immagini che corrispondono appunto all'immediata realizzazione di desideri che si presentano alla funzione desiderante come traduzione psichica dei primari bisogni del corpo.

Da questo punto di vista, il passo della *Repubblica* restituisce una concezione del sogno, e in generale dell'attività psichica durante il sonno, che, in quanto dipende appunto dai diversi equilibri che possono essere instaurati fra le funzioni dell'anima, rivela il carattere dell'individuo, quando dorme e quando è sveglio, e ciò a più livelli: (1) in generale, in virtù dell'irriducibilità delle funzioni razionale e desiderante (ma anche della funzione irascibile e ardimentosa) che appartengono costitutivamente all'anima, i desideri e gli impulsi irrazionali non possono essere semplicemente negati o respinti, ma vanno resi inoffensivi soddisfacendoli moderatamente, sicché in una

qualche misura essi sussistono necessariamente e sempre, nel sonno o nella veglia; (2) in particolare, negli individui che hanno cura secondo ragione della propria anima e del proprio corpo, il sogno fa emergere, con l'attività divinatoria dispiegata dalla funzione razionale non disturbata dalla funzione desiderante ormai placata, il corretto equilibrio psico-fisico che va perseguito, nel sonno e nella veglia; (3) mentre, negli individui che trascurano la cura della propria anima e del proprio corpo, il sogno rivela, con le drammatiche immagini che sono proiezioni della funzione desiderante lasciata libera dal controllo della funzione razionale inebetita e impotente, il disordine, fino al totale sovvertimento, psico-fisico che andrebbe a ogni costo evitato, nel sonno o nella veglia, perché, anche al di là delle sue immediate e devastanti conseguenze etiche e politiche per la condotta individuale e sociale, condurrebbe a vivere da svegli "come in sogno", cioè in preda alle pulsioni cui solo nel sogno dovrebbe accadere di emergere, in un contesto illusorio e allucinato, appunto soltanto onirico, ben distante dalla vita reale e dalle norme razionali, private e pubbliche, che la reggono.²⁴

Non a caso, nel seguito della discussione (574e), proprio l'esame condotto sulla natura del sogno è assunto come esplicita premessa per l'illustrazione del tipo di uomo tirannico e del regime politico che gli corrisponde come estrema degenerazione della καλλίπολις: il tiranno è infatti l'autentica figura onirica, colui il quale "è divenuto in ogni momento della sua vita da sveglio ciò che di rado gli accadeva di essere in sogno" (οἷος ὀλιγάκις ἐγίγνετο ὄναρ, ὕπαρ τοιοῦτος ἀεὶ γενόμενος), perché, non più sottoposto, "da sveglio", al controllo della legge che gli imponeva di dare sfogo alle sue pulsioni ferine solo "in sogno", ha trasformato il proprio sogno in realtà, liberando sistematicamente e sempre nella veglia desideri e impulsi sfrenati che prima erano confinati nel sogno, e che nella quasi totalità degli uomini rimangono sempre confinati nel sogno, appunto in virtù delle norme razionali, private e pubbliche, che egli infrange e sovverte definitivamente.²⁵

²⁴ Ho approfondito la questione dell'interazione fra anima e corpo dal punto di vista dell'equilibrio "etico" individuale, delle prescrizioni da seguire per favorirlo e dei divieti da rispettare per non turbarlo, in Fronterotta 2015a.

²⁵ Per quanto concerne l'evoluzione, o piuttosto la degenerazione, psichica e politica che conduce al prodursi del tipo "tirannico", cfr. Giorgini 2005, partic. pp. 429-432 e

4. Psico-fisiologia del sogno: il *Timeo*

In un contesto meno (o per nulla) influenzato dalla prospettiva etico-politica (o, per così dire, psico-etica e psico-politica) dominante nella *Repubblica*, è il *Timeo* che fornisce ulteriori precisazioni sull'origine e la natura, qui propriamente psico-fisiologica, del sogno e dell'attività dell'anima durante il sonno.²⁶ In prima battuta (45e-46a), nel corso della spiegazione del fenomeno della vista, si osserva come, al calare della notte, quando la luce esterna cessa e il fuoco interno, con cui quella si univa a produrre la visione, rimane imprigionato dalla chiusura delle palpebre, si possono allora produrre due condizioni distinte: se la potenza del fuoco interno, diffondendosi, produce calma e quiete, allora si determina un sonno quasi privo di sogni, mentre, se permangono attivi dei movimenti, in base alla loro natura e tipologia, si ingenerano i sogni, quei φαντάσματα che sono altrettante "copie interne" (ἀφομοιωθέντα ἐντός), o interiori, evidentemente della realtà esterna, di cui ci si ricorda al risveglio.²⁷ Ma è più avanti che, nel dialogo, la questione riceve un trattamento più approfondito (70d-71d). Dopo aver illustrato la collocazione nel corpo delle diverse funzioni dell'anima – la funzione razionale nella testa, per comandare sull'intero individuo; la funzione irrazionale al di sotto del collo, per tenerla separata da quella razionale e non permetterle di contaminarla, a sua volta divisa in due funzioni separate dal diaframma: l'una superiore e potenzialmente alleata della ragione, irascibile e ardimentosa, collocata presso il cuore, l'altra inferiore e ostile alla ragione, fonte di desideri e appetiti bestiali, posta presso il fegato – Timeo si concentra sulla natura della funzione psichica più bassa, quella irrazionale e desiderante. Essa è descritta in generale

433-438; sulla condizione psichica ed etica del tiranno, si veda invece Gastaldi 2007b.

²⁶ Sulla struttura argomentativa del dialogo, e sulla collocazione in essa del problema del rapporto anima-corpo con la psico-fisiologia cui dà luogo, anche in relazione alla questione della genesi dei sogni, rinvio a Fronterotta 2003, pp. 82-84, 246-247, n. 177, e 354-355, nn. 331-333.

²⁷ Due costruzioni del testo sono possibili nelle linee cruciali di 46a1-2, che danno luogo ad altrettante traduzioni: si può intendere, come ho fatto, che al calare della notte permangono dei movimenti interni che generano i sogni, come (1) "fantasmi che sono delle copie interiori di cui ci ricordiamo al risveglio nel mondo esterno" oppure (2) "fantasmi che sono delle copie interiori e dei ricordi di oggetti esterni, di cui si è fatta l'esperienza in stato di veglia". Cfr. pure, su questo passo, Rotondaro 1998, pp. 29-70.

come sede degli impulsi che hanno origine da stimoli corporei, come fame, sete e pulsione sessuale, ed è per tale ragione che si trova tanto distante, nel corpo, dalla funzione razionale, appunto per evitare di suscitare turbamento e ostacolo alle sue mansioni razionali deliberanti e di governo dell'individuo; d'altra parte, in quanto costitutiva dell'anima umana e sua componente insopprimibile, la funzione desiderante non può semplicemente essere trascurata e ignorata, né tantomeno negata o annullata, giacché occorre invece nutrirla convenientemente. È a questo punto che, presentata la questione in termini che corrispondono grosso modo a quelli della *Repubblica*, Timeo costruisce un dettagliato quadro fisiologico a complemento della dimensione psicologica tratteggiata. Infatti, poiché la funzione desiderante risulta estranea alla ragione (λόγον μὲν οὔτε συνήσειν) e per sua natura ostile ai ragionamenti (οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων), anche avendone una qualche percezione (εἴ τέ τι καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως), perché è altrettanto naturalmente fuorviata da simulacri e apparenze, *di notte e di giorno* (ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτὸς τε καὶ μεθ'ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγῆσοιτο), per tale ragione le è stato posto accanto il fegato, un organo suscettibile di mutare la propria conformazione, con l'aumento o la diminuzione del proprio grado di dolcezza o di amarezza, divenendo talora più liscio, più lucido e più regolare nella forma, quando prevale l'elemento dolce e si propaga uno stato di benessere, talora invece, quando prevale l'elemento amaro, più ruvido, più rugoso e più irregolare nella forma, con la diffusione della bile e di sensazioni di malessere e nausea. Così costituito, il fegato ha il compito di trasmettere le disposizioni della funzione razionale dell'anima alla funzione desiderante, per indurla alla sottomissione: la funzione razionale è in grado infatti di esercitare un'influenza sul fegato, come inviandogli delle sollecitazioni intellettuali, che esso, alla maniera di uno specchio, riceve come impronte e a sua volta riflette in forma di immagini (ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον κατόπρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἰδῶλα παρέχοντι) presentate alla funzione desiderante. Ora, quando la funzione razionale produce nel fegato un aumento dell'elemento amaro, l'organo si colora di bile, diviene rugoso, ruvido e dolorante: allora, tanto la condizione di malessere quanto le immagini delle sollecitazioni intellettuali

provenienti dalla ragione, e riflesse nel fegato come in uno specchio irregolare e contorto, appaiono come spaventose deformazioni dall'aspetto minaccioso e capaci di suscitare dolore, evidentemente per intimorire la funzione desiderante e costringerla all'obbedienza (φοβοῖ μὲν αὐτό ... ὁπότε ... χαλεπὴ προσενεχθεῖσα ἀπειλῇ). Se invece dalla ragione giunge una sollecitazione intellettuale (ἐκ διανοίας ἐπίπνοια) che produce nel fegato un aumento dell'elemento dolce, riducendone l'amarrezza, l'organo riacquista la sua conformazione liscia, regolare e mite: in tal caso, sorgono nel fegato immagini di quiete e rilassamento che a loro volta placano e sopiscono la funzione desiderante (ἴλεών τε καὶ εὐήμερον ποιοῖ τὴν περὶ τὸ ἥπαρ ψυχῆς μοῖραν κατωκισμένην), che, in una simile condizione di pace, può dedicarsi nel sonno, di notte, alla divinazione (ἔν τε τῇ νυκτὶ διαγωγὴν ἔχουσιν μετρίαν, μαντεῖα χρωμένην καθ' ὕπνου), l'unica forma di conoscenza che le è propria, visto che non partecipa di ragionamento e intelligenza. Questo passo è molto complesso, soprattutto perché non è chiaro se, come ho suggerito, siano gli influssi provenienti dalla funzione razionale a modificare la composizione del fegato, producendo l'aumento dell'elemento amaro o dell'elemento dolce e, di conseguenza, causando così una trasformazione della sua configurazione che a sua volta determina il profilo delle immagini, distorte e spaventose oppure placide e calme, destinate a influenzare la funzione desiderante, minacciandola o portandola alla quiete;²⁸ o se invece sia la condizione propria del fegato, in virtù degli impulsi provenienti dalla funzione desiderante, a manifestare una prevalenza di amarezza e una configurazione distorta, quando quegli impulsi siano particolarmente violenti e perturbatori, oppure una prevalenza di dolcezza e una configurazione regolare, quando quegli impulsi siano più miti e inoffensivi: in tal caso, si dovrebbe concludere che gli influssi provenienti dalla funzione razionale si limitano a suscitare nel fegato delle immagini, il cui profilo, la cui natura e i cui fini dipenderebbero però dal fegato stesso

²⁸ Così interpreta anche Brisson 1974, specie pp. 236-238. Questa comprensione del testo lascia evidentemente aperto il problema di capire come possa la funzione razionale dell'anima, attraverso le sue sollecitazioni e i suoi influssi, anch'essi necessariamente di carattere intellettuale, modificare la composizione fisica e chimica di un organo corporeo come il fegato.

e dalla condizione in esso suscitata dagli impulsi della funzione desiderante.²⁹

Comunque sia di ciò, se ne ricava che, “di notte e di giorno”, la funzione desiderante dell'anima è sempre sedotta e guidata “da simulacri e apparenze”, ed esclusa per sua natura da ogni forma di conoscenza razionale, sicché, ancora una volta “di notte e di giorno”, la funzione razionale deve esercitare il suo compito di controllo e di indirizzo del vivente in qualche modo imponendosi sulla funzione desiderante. Ciò avviene, come abbiamo visto, per mezzo del fegato che, in virtù della sua costituzione, può fungere da intermediario fra la funzione razionale e la funzione desiderante, trasmettendo a quest'ultima disposizioni minacciose che dovrebbero ridurla all'obbedienza, verosimilmente quando si trova in uno stato di eccitazione eccessivo, oppure disposizioni pacate e serene che dovrebbero assicurarne la calma e la quiete, verosimilmente quando i suoi appetiti indomabili sono sufficientemente saziati e sopiti. Benché il *Timeo* non sia esplicito su questo punto, mi pare plausibile credere che, tentando di operare adesso una distinzione fra ciò che si verifica (1) “di giorno”, in stato di veglia, e ciò che si verifica (2) “di notte”, nel sonno, avremo che il medesimo, duplice effetto che la funzione razionale esercita sulla funzione desiderante, (a) di dominio minaccioso di fronte alla sua ribellione o (b) di calma rassicurazione di fronte al suo atteggiamento più pacato e in qualche modo parzialmente saziato, si traduce, in stato di veglia, rispettivamente in una condizione (1a) conflittuale, quando la funzione razionale deve imporsi con la forza sulla funzione desiderante, impegnandosi a contenerne gli impulsi eccitati, inviandole tramite il fegato immagini sgradevoli ed essendo così in certa misura distolta dalle sue occupazioni proprie, che hanno a che fare con l'esercizio della conoscenza intellettuale e il perseguimento di un'etica conseguente;

²⁹ Così sembra intendere per esempio Brillante 1996, pp. 20-22. Questa lettura appare più lontana dalla lettera del testo, che attribuisce alla funzione razionale dell'anima una capacità attiva di “servirsi” dell'elemento amaro o dolce nel fegato (τῆς πικρότητος χρωμένη [scil., ἐκ τοῦ νοῦ ... δύναμις], 71b6; γλυκύτητι ... χρωμένη, 71c6-7), facendolo aumentare o diminuire, e di inviare così, attraverso il fegato concepito come una superficie riflettente, altrettante opposte disposizioni alla funzione desiderante. E d'altra parte, se le cose stessero invece in questo modo, come spiegare che la funzione desiderante sia talvolta *di per sé* più “calma” e ponga il fegato in una condizione suscettibile di riflettere immagini di equilibrio e pacatezza, se essa è *di per sé*, appunto, “desiderante” e non “calma”?

o in una condizione (1b) di conciliazione e di quiete, quando la funzione desiderante, saziata almeno in parte nelle sue pulsioni, non si oppone alla funzione razionale, ma, accogliendone le immagini pacificanti, rimane silente e non turba la sua attività conoscitiva e la retta condotta che essa stabilisce per l'individuo. E analoghe condizioni si producono nel sonno, perché, quando gli eccessi della funzione desiderante sollecitano l'intervento della funzione razionale, si determina nuovamente una condizione (2a) conflittuale, nella quale le immagini riflesse dal fegato delle disposizioni provenienti dalla funzione razionale assumono la forma di sogni terribili e spaventosi destinati a sottomettere e tacitare la funzione desiderante, mentre, quando quest'ultima manifesta una relativa sobrietà nei suoi impulsi, si produce ancora una condizione (2b) di conciliazione e di quiete, nella quale le immagini delle disposizioni provenienti dalla funzione razionale e trasmesse dal fegato assumono la forma di sogni che contribuiscono a placare ulteriormente la funzione desiderante, che può dedicarsi allora alla divinazione. Come si vede, sussiste uno stretto parallelismo fra lo stato di veglia e il sonno: in entrambi i casi, una condizione di conflitto (1a-2a) psichico ostacola l'esercizio della conoscenza, che spetta, da svegli, (1a) alla funzione razionale e all'attività intellettuale che le è propria, ma con la collaborazione, almeno indiretta, della funzione desiderante pacificata: (1b) mentre una condizione di quiete (1b-2b) psichica favorisce l'esercizio della conoscenza, che spetta, nel sonno, (2b) alla funzione desiderante, nella forma della divinazione, ma con la collaborazione, questa volta diretta, della funzione razionale pacificatrice. Inoltre, tanto nella veglia quanto nel sonno, gli stati di conflitto (1a-2a) o di quiete (1b-2b) psichici si realizzano per il tramite di immagini provenienti da disposizioni della funzione razionale mediate dal fegato, che, da svegli, (1a-2a) si presentano verosimilmente come visioni e rappresentazioni coscienti di conoscenze, pensieri o stati mentali, mentre, nel sonno, (1b-2b) consistono propriamente di sogni, cioè ancora visioni o rappresentazioni, ma questa volta incoscienti, di conoscenze, pensieri o stati mentali.³⁰

³⁰ Sulla natura delle immagini corrispondenti agli stati psichici di quiete o di conflitto, nella veglia e nel sonno, si veda nuovamente 45e-46a e *supra*, n. 27. Cfr. ancora una volta, su questa intera sezione del *Timeo*, Rotondaro 1998, pp. 71-116.

Se dunque, come nel libro IX della *Repubblica*, l'esperienza onirica è descritta nel *Timeo*, nella sua genesi e nella sua natura, in termini letterali e concreti e come dotata di contenuti propri che, benché immagini indebolite e sfocate della realtà cosciente, sono tuttavia reali in quanto connessi a determinate funzioni psichiche, o alla loro interazione, a loro volta effettivamente sussistenti nell'anima individuale; se, ancora, viene sottolineata in entrambi i dialoghi l'importanza del corretto equilibrio psichico, e del corretto equilibrio fisico che a quello contribuisce significativamente, che influisce sulla qualità del sogno e dei suoi contenuti; e se, infine, comune appare pure la concezione del sogno come esperienza "interna" all'individuo, che sorge cioè, pur con significative influenze "esterne", nell'ambito del complesso psico-fisico che l'individuo rappresenta; ebbene, ammesso tutto questo, resta però che, nel *Timeo*, scompare pressoché interamente, almeno al livello esplicito, ogni riferimento al valore esemplare e alle conseguenze psichiche ed etiche del sogno, che invece rappresentavano il nucleo centrale dell'esame che su di esso è condotto nel contesto della *Repubblica*, in cui l'attenzione era rivolta appunto alla relazione fra la struttura policentrica dell'anima e le sue dinamiche come illustrazione della relazione fra la struttura policentrica della città e le sue degenerazioni. Si è visto invece come il *Timeo* radicalizzi piuttosto la dimensione psico-fisiologica dell'indagine sull'esperienza del sogno, dunque in rapporto alle funzioni e agli organi, psichici e fisici, che a quell'esperienza danno luogo, e proprio da tale diversità di approccio derivano probabilmente due ulteriori, importanti differenze. Innanzitutto, il modello psicologico o psico-etico della *Repubblica* prevede, nel sonno come nella veglia, la possibilità di un duplice esito del conflitto psichico, con la prevalenza della funzione razionale su quella desiderante o viceversa; inoltre, poiché nel sonno la funzione irascibile o ardimentosa, che nello stato di veglia può costituire un potente alleato della funzione razionale contro la funzione desiderante, verosimilmente riposa, è piuttosto nel sonno, e non da svegli, che alla funzione desiderante capita di prevalere sulla sua antagonista. Ora, l'opzione di una ribellione vittoriosa della funzione desiderante alla funzione razionale non è prevista nel passo esaminato del *Timeo*, benché il dialogo ne contempli altrove

espressamente l'evenienza,³¹ né vi si trova attribuito alcun ruolo, per quanto minimo, alla funzione irascibile o ardimentosa come mediatrice delle dinamiche psichiche, giacché è al fegato che spetta tale compito, anche se, di nuovo, il *Timeo* conosce pure, e presenta nella sua forma canonica, la versione del conflitto psichico che restituisce alla funzione irascibile la sua posizione intermedia fra ragione e desideri come potenziale alleata dell'una o degli altri.³² Mi pare plausibile ritenere che ciò dipenda appunto dal carattere accentuatamente psico-fisiologico del passo del *Timeo*, che induce a sottolineare piuttosto la collaborazione fra funzioni psichiche e organi corporei, e l'efficacia "normale" di tale collaborazione, che non la loro reciproca autonomia e l'instabilità del loro equilibrio. In secondo luogo, l'interazione fra le funzioni dell'anima, con il fegato a fungere da mediatore, appare così strettamente integrata, nel *Timeo*, da condurre alla conclusione che tanto i sogni spaventosi e orrendi, quanto i sogni calmi e sereni derivano da disposizioni provenienti dalla funzione razionale che, agendo diversamente sulla natura del fegato, compongono immagini diversificate che si manifestano alla funzione desiderante con effetti opposti, che a loro volta dipendono dalla diversa attitudine, ribelle ed eccitata o quieta e placata, che essa presenta; laddove, nella *Repubblica*, l'origine dei sogni più sconvolgenti e drammatici veniva ricollegata esclusivamente a un'iperattività della funzione desiderante, con la funzione razionale sopita o dormiente, e a quest'ultima spettava invece, quando quella si quietava in qualche misura saziata, l'esercizio della divinazione.

Proprio su questo aspetto, della divinazione mediante i sogni, emerge dunque la divergenza più evidente fra la *Repubblica*, che la introduce come una forma di conoscenza onirica propria della funzione razionale dell'anima, e il *Timeo*, che la presenta invece come un dono divino elargito alla funzione desiderante o, piuttosto, come una sorta di rimedio alla sua debolezza (71d-72b). È infatti al fine di rendere il genere umano quanto migliore possibile che anche a

³¹ Per esempio in 86b-c, in cui vengono esaminate le malattie dell'anima che derivano dal sovvertimento dei rapporti corretti fra le sue funzioni; quindi in 89e-90d, in cui la cura delle stesse malattie dell'anima dipende dal ripristino del giusto equilibrio fra le sue funzioni.

³² Cfr. 70a, ove si afferma esplicitamente che la funzione irascibile può disporsi all'ascolto della funzione razionale ed esserne alleata per reprimere con la forza gli eccessi della funzione desiderante.

tale funzione dell'anima, che già sappiamo estranea ai ragionamenti e alla conoscenza razionale, è stato concesso un mezzo per attingere alla verità e si tratta appunto della divinazione (ἵνα ἀληθείας πη προσάπτοιτο, κατέστησαν ἐν τούτῳ τὸ μαντεῖον). La divinazione appartiene per necessità a un ambito irrazionale, giacché, come viene precisato, nessuno che fosse in possesso della facoltà razionale vi si dedicherebbe, se non in una condizione di sonno, di malattia o di entusiasmo divino, ed è per tale ragione che la divinazione risulta apparentata a una forma di follia ispirata dalla divinità. D'altro canto, solo chi recupera la ragione può comprendere, ricordandoli, i contenuti colti "in sogno o da sveglia attraverso la divinazione o in uno stato di entusiasmo" (ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως), interpretando così i φαντάσματα che ha visto e il loro riferimento a eventi, positivi o negativi, passati, presenti o futuri; chi invece è ancora sotto l'effetto di tale condizione non è in grado di interpretare alcunché, donde l'esigenza di stabilire per legge delle figure di "profeti della divinazione" (προφῆται μαντευσόμενων), come giudici preposti a esaminarne e valutarne i contenuti, che non conviene chiamare "indovini" (μάντεις), perché non predicono nulla, ma appunto spiegano le predizioni che emergono in parole e immagini enigmatiche (τῆς δι'αἰνιγμῶν ... φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί) attraverso la divinazione altrui. Ecco perché il fegato è stato collocato accanto alla funzione desiderante dell'anima e composto come si è detto, per poterle trasmettere le immagini delle disposizioni razionali capaci di acquietarla e consentirle così di dedicarsi alla divinazione; ed ecco perché, conclude Timeo, la pratica di esaminare i segni divini nel fegato di una creatura priva di vita appare infondata, perché esso non presenta più alcuna indicazione chiara e comprensibile; solo nel fegato ancora vivente rimangono tracce delle immagini che esso fa apparire. Anche questo passo è estremamente complesso, perché, fra l'altro, sembra che vi si trovino sovrapposti fenomeni di ispirazione soprannaturale appartenenti ad ambiti diversi: innanzitutto e prevalentemente, la divinazione associata ai sogni, poi quella che appare come una sua forma derivata, basata sull'esame diretto del fegato di una creatura vivente, infine la divinazione che dipende dalla

folia o possessione divina e coinvolge invece lo stato di veglia.³³ Senza tentare perciò di fornirne un'interpretazione, né tantomeno di approfondirne i dettagli, se ne possono però trarre alcune indicazioni d'insieme: in primo luogo, il *Timeo* opera una ricollocazione del fenomeno della divinazione onirica in ambito psicologico, fornendo nei limiti del possibile una sua spiegazione di natura psico-fisiologica, in riferimento all'interazione fra le diverse funzioni dell'anima e con gli organi corporei presso cui sono situate; in secondo luogo, questo dialogo propone una critica delle pratiche tradizionali di interpretazione dei segni divini tramite l'esame delle interiora di creature morte, che restituisce la divinazione alle pratiche conoscitive (o, se si vuole, pseudo-conoscitive o para-conoscitive) proprie dei viventi; in ultimo, pur attribuendo un ruolo conoscitivamente non irrilevante alla divinazione, il *Timeo* ristabilisce comunque la sua inferiorità rispetto alla ragione e alla conoscenza razionale, perché è la funzione razionale a svolgere un ruolo essenziale nel favorire l'esercizio della divinazione da parte della funzione desiderante e soprattutto in quanto essa si trova sottoposta a un'interpretazione che solo i "profeti della divinazione", e non certo gli "indovini", sono in grado di rendere esplicita sciogliendone gli enigmi.³⁴

5. Sogno o son desto? *Teeteto* 157e-158e

Un ultimo caso va preso molto brevemente in considerazione, per completare questa schematica rassegna sulla concezione platonica del sogno. Infatti, oltre ai sogni che veicolano i messaggi divini, all'impiego metaforico, in chiave epistemologica, della condizione onirica e a un esame dell'origine e della natura del sogno, in un quadro etico o psico-fisiologico, Platone si interroga pure sulla consistenza ontologica del sogno, dunque sull'effettiva possibilità di distinguere fra il sogno e lo stato di veglia. Nel *Teeteto*, l'argomento è introdotto, nel corso della sezione del dialogo in cui si esamina la prima definizione della "conoscenza" suggerita da Teeteto, che fa coincidere la conoscenza con la sensazione, come un'obiezione

³³ Per una dettagliata analisi dei diversi generi di divinazione, si veda Brisson 1974, pp. 238-240.

³⁴ Cfr. ancora in proposito *ivi*, pp. 235-242.

rivolta ai sostenitori della tesi secondo cui tutte le cose sono affette da un perenne divenire, sicché la conoscenza consiste con ciò che a ciascuno di volta in volta appare (157e-158e). Ma questa tesi incontra un ostacolo, se si presta attenzione ad alcuni casi particolari in cui essa pare contraddetta: non sembra infatti possibile ammettere che sia vero ciò che appare al soggetto che sogna o si trova in una condizione di malattia o di follia. La questione risulta particolarmente complessa proprio in riferimento alla condizione onirica, che, per esperienza comune, manifesta oggetti, eventi e sequenze spazio-temporali analoghi, se non pressoché identici, a quelli che si percepiscono in stato di veglia (πάντα γὰρ ὥσπερ ἀντίστροφα τὰ αὐτὰ παρακολουθεῖ), sicché sarebbe difficile addurre qualche prova per distinguere le due condizioni (τί ἂν τις ἔχοι τεκμήριον ἀποδείξαι, εἴ τις ἔροιτο ... πότερον καθεύδομεν καὶ ... ὄνειρώττομεν, ἢ ἐγρηγόραμέν τε καὶ ὕπαρ ἀλλήλοις διαλεγόμεθα); e di ciò si ha esperienza, per esempio, “quando in sogno crediamo di raccontare sogni” (ὅταν δὴ ὄναρ ὄνειράτα δοκῶμεν διηγείσθαι). Ora, coloro i quali difendono la dottrina del divenire universale potranno sfuggire a una simile difficoltà, argomentando che anche il soggetto conoscente muta nel flusso perenne di tutte le cose, in modo che, da sano o da malato, da sveglio o da dormiente, questi disporrà di una percezione del reale “vera” esclusivamente in relazione alla sua condizione temporanea, di sano o di malato, di sveglio o di dormiente, perché nessuna percezione del reale può essere comparata, quanto alla sua verità, a nessun'altra, se tutte sono “vere” assolutamente e puntualmente, cioè indipendentemente da tutte le altre (158e-160a); ma è del tutto chiaro che, per chi, a differenza dei sostenitori della dottrina del divenire, assume il dilemma nella sua radicalità, non si rivela sufficiente ammettere un criterio di coerenza epistemica, perché anche la rappresentazione onirica può manifestare una forma di coerenza analoga alla percezione del reale. Occorre invece individuare un criterio ontologico ed epistemologico capace di stabilire un riferimento a un ambito di realtà dotate di evidenza e di certezza indubitabili e un percorso conoscitivo che ne garantisca l'accessibilità: se nel *Teeteto*, come è noto, non vi è traccia di un “impegno” onto-epistemologico di questo genere, sarà emerso da quanto precede come proprio verso tale obiettivo convergano i tentativi che Platone pone in atto per

determinare le condizioni del fenomeno onirico e comprenderne la dimensione propria, dal punto di vista gnoseologico, etico e psico-fisiologico.³⁵

Conclusione

Qualche cenno conclusivo a riassumere gli esiti della ricognizione abbozzata fin qui per appunti e notazioni cursorie. Si è constatato che il sogno è rappresentato in generale da Platone come un fenomeno “interno” all’individuo, con le poche eccezioni segnalate all’inizio di queste pagine che ricalcano una concezione tradizionale del sogno come veicolo di messaggi divini, dunque provenienti dall’“esterno”. Non a caso, del resto, neanche il ben noto demone di Socrate si manifesta in sogno, ma nello stato di veglia³⁶ e l’intera sfera demonica, come spiega il *Simposio* (202e-203a), si colloca in una posizione intermedia e mediatrice fra l’umano e il divino, trasmettendo preghiere e sacrifici degli uni e riportando prescrizioni e premi degli altri, indifferentemente in stato di veglia o di sonno (καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι).

Il sogno si configura quindi come un costrutto di origine psico-fisiologica che, come l’esperienza vitale nel suo complesso, sorge dalla collaborazione fra l’anima, con le sue diverse funzioni, e il corpo, che nel sonno determina un equilibrio analogo a quello dello stato di veglia, ma a un livello meno vivido. Il sogno appare perciò debole e sfocato rispetto alla realtà in quanto consiste in fin dei conti in una forma di vita che si regge sulle stesse condizioni psico-fisiologiche della veglia, riprodotte in grado ridotto. D’altro canto, l’equilibrio psichico, nel sonno o nello stato di veglia, è suscettibile di essere modificato e corretto, il che produce, innanzitutto, un’acquisizione di conoscenza, che nello stato di veglia coincide con la scienza delle idee intellegibili, nel sogno con la divinazione; quindi, una condotta ben regolata, che nello stato di veglia suscita comportamenti moderati e saggi, nel sogno immagini serene e pacifiche che

³⁵ Mi limito a rinviare, per gli opportuni approfondimenti di questo passo del *Teeteto*, qui appena richiamato a completamento della mia rassegna, a Rotondaro 1998, pp. 200-202, e a Ferrari 2011, pp. 278-281, nn. 104-105.

³⁶ Cfr. solo i celebri esempi di *Apologia* 31c-d; *Eutidemo* 272d; *Simposio* 174d-175d; e soprattutto *Fedro* 242b-c.

permettono alla funzione razionale di allentare il suo controllo sulle funzioni inferiori; infine, un sistema politico retto, che nello stato di veglia si identifica con una costituzione ben strutturata, nel sogno con il giusto rapporto fra le funzioni dell'anima, con il dominio della funzione razionale su quella irrazionale. In senso opposto, però, l'equilibrio psichico, nel sonno o nello stato di veglia, va anche soggetto a sovvertimento e degenerazione, il che produce, innanzitutto, una condizione di ignoranza, che nello stato di veglia si riduce alla mutevole e incerta opinione delle cose sensibili, nel sogno all'abbandono delle funzioni inferiori alle semplici parvenze di fantasmi e simulacri; quindi, una condotta sregolata e iniqua, che nello stato di veglia provoca comportamenti squilibrati e smodati, nel sogno un'insopprimibile agitazione derivante dalla formazione di immagini terribili e drammatiche che sconvolgono l'individuo; infine, un sistema politico ingiusto, che nello stato di veglia conduce all'istituzione di un regime tirannico, nel sogno al sovvertimento del giusto rapporto fra le funzioni dell'anima, con il dominio della funzione irrazionale su quella razionale.

Ed è appunto a partire da questa concezione psico-fisiologica dell'origine e della natura del sogno che si spiega l'impiego della metafora onirica, specie in chiave conoscitiva, cui Platone ricorre di frequente e dalla cui analisi abbiamo preso le mosse.

Bibliografia

- Brillante 1991 = Brillante, C., *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo, Sellerio, 1991.
- Brillante 1996 = Brillante, C., *La realtà del sogno da Omero a Platone*, "Quaderni Urbinati di Cultura Classica", n.s. 53, 1996/2, pp. 7-26.
- Brisson 1974 = Brisson, L., *Du bon usage du dérèglement*, in *Divination et rationalité*, éd. par J.-P. Vernant et Alii, Paris, Seuil, 1974, pp. 220-248.
- Brisson 2005 = Brisson, L., *Les poètes, responsables de la déchéance de la cité. Aspects éthiques, politiques et ontologiques de la critique de Platon*, in *Études sur la République de Platon*, vol. 1, sous la direction de M. Dixsaut, Paris, Vrin, 2005, pp. 25-41.
- Dodds 1973 = Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Univ. of California Press, 1951 (trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1973).
- Donnay 1983 = Donnay, G., *L'âme et le rêve d'Homère à Lucrèce*, "Ktema", 8, 1983, pp. 5-10.
- Ferrari 2007 = Ferrari, F., *La transizione epistemica*, in *Gorgias-Menon. Selected papers from the VII Symposium Platonicum*, ed. by M. Erler – L. Brisson, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, pp. 290-296.
- Ferrari 2011 = Ferrari, F. (a cura di), *Platone. Teeteto*, Milano, BUR, 2011.

- Ferrari 2016 = Ferrari, F. (a cura di), *Platone. Menone*, Milano, BUR, 2016.
- Fronterotta 2001 = Fronterotta, F., *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Pubblicazioni della Scuola Normale Superiore, 2001.
- Fronterotta 2003 = Fronterotta, F. (a cura di), *Platone. Timeo*, Milano, BUR, 2003.
- Fronterotta 2007a = Fronterotta, F. (a cura di), *Platone. Sofista*, Milano, BUR, 2007.
- Fronterotta 2007b = Fronterotta, F., *Φυτοθργός, δημιουργός, μιμητής: chi fa cosa in Resp. X 596a-597e?*, in *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VII, Libro X, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 173-198.
- Fronterotta 2010a = Fronterotta, F., *La concezione dell'anima nella Repubblica di Platone*, "Giornale critico della filosofia italiana", 89, 2010, pp. 517-552.
- Fronterotta 2010b = Fronterotta, F., *Plato's Republic in the Recent Debate*, "Journal of the History of Philosophy", 48, 2010, pp. 125-151.
- Fronterotta 2011 = Fronterotta, F., *ΥΠΟΘΕΣΙΣ e ΔΙΑΛΕΓΕΣΘΑΙ. Metodo ipotetico e metodo dialettico in Platone*, in *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy*, ed. by A. Longo, Napoli, Bibliopolis, 2011, pp. 43-74.
- Fronterotta 2013 = Fronterotta, F. (a cura di), *Eraclito. Frammenti*, Milano, BUR, 2013.
- Fronterotta 2015a = Fronterotta, F., *Conoscenza ed ethos fra anima e corpo nella Repubblica (e nel Timeo) di Platone*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2015, pp. 3-18.
- Fronterotta 2015b = Fronterotta, F., *Verità e opinione in Platone: una nuova edizione della Doxa di Yvon Lafrance*, "Elenchos", 36, 2015, pp. 373-388.
- Gastaldi 1998 = Gastaldi, S., *Paideia/mythologia*, in *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. II, Libri II-III, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp. 333-392.
- Gastaldi 2007a = Gastaldi, S., *La mimesis e l'anima*, in *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VII, Libro X, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 93-149.
- Gastaldi 2007b = Gastaldi, S., *L'infelicità dell'ingiusto: il caso del tiranno*, in *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VII, Libro X, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 499-537.
- Giorgini 2005 = Giorgini, G., *Il tiranno*, in *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 2005, vol. VI, Libri VIII-IX, pp. 423-470.
- Guidorizzi 1988 = Guidorizzi, G. (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- Guidorizzi 2013 = Guidorizzi, G., *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Milano, Raffaello Cortina, 2013.
- Kessels 1978 = Kessels, A. H. M., *Studies on Dream in Greek Literature*, Utrecht, Hes Publishers, 1978.
- Lafrance 1977 = Lafrance, Y., *Platon et la géométrie: la construction de la ligne en République 509d-511e*, "Dialogue", 3, 1977, pp. 425-450.
- Lafrance 1980 = Lafrance, Y., *Platon et la géométrie: la méthode dialectique en République 509d-511e*, "Dialogue", 19, 1980, pp. 46-93.
- Lafrance 1986 = Lafrance, Y., *Les entités mathématiques et l'idée de Bien en République VI 509d-511e*, "Diotima", 14, 1986, pp. 193-197.
- Lafrance 1987 = Lafrance, Y., *Pour interpréter Platon. La Ligne en République VI 509d-511e*, vol. I: *Bilan analytique des études (1804-1984)*, Paris/Montréal, Les Belles Lettres/Bellarmin, 1987.
- Lafrance 1994 = Lafrance, Y., *Pour interpréter Platon. La Ligne en République VI 509d-511e*, vol. II: *Le texte et son histoire*, Paris/Montréal, Les Belles Lettres/Bellarmin, 1994.
- Lévy 1982 = Lévy, E., *Le rêve homérique*, "Ktema", 7, 1982, pp. 23-41.
- Livrea 2011 = Livrea, E., *Elementi orfici in un threnos pindarico*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 179, 2011, pp. 51-53.

Rotondaro 1998 = Rotondaro, S., *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Napoli, Loffredo, 1998.

Solinas 2005 = Solinas, M., *Desideri: fenomenologia degenerativa e strategie di controllo*, in *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VI, Libri VIII-IX, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 471-498.

Végleris 1988 = Végleris, E., *Platone e il sogno della notte*, in *Il sogno in Grecia*, a cura di G. Guidorizzi, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 103-120.

FRANCESCA ALESSE

IL SOGNO NEI *PARVA NATURALIA*

Premessa: Aristotele e il sogno

La trattazione del sogno da parte di Aristotele è spesso apparsa discontinua agli interpreti, per via del fatto che, dove egli ne tratta, l'analisi si adegua a contesti concettuali differenti.¹ In alcuni testi superstiti dell'*Eudemo*² e del trattato *Sulla filosofia*,³ ad esempio, Aristotele contempla la possibilità che il sogno sia un messaggio degli dèi; all'epoca dei *Parva naturalia*, scritti verosimilmente in età posteriore rispetto all'*Eudemo* e al trattato *Sulla filosofia*, Aristotele esclude che il sogno sia mandato dagli dèi, pur ammettendo la possibilità della divinazione onirica.⁴ Al termine dell'*Etica eudemia*,

¹ Tra i più recenti studi in merito al sogno in Aristotele, con riferimento principale ai tre trattati dei *Parva naturalia* (*De somno et vigilia*, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*), ricordo Cambiano-Repici 1988; Gallop 1990; Sorabji 2003; Van der Eijk 2005, part. cap. VI, p. 169 sgg.; si veda anche Van der Eijk 1992 e 2003; Morel 2000; Repici 2015²; Johansen 2012, part. pp. 270-274.

² Cf. fr. 1 Ross = Cic. *De divin.* I 25, 52-53. Su questa testimonianza si vedano Pellegrin, Kany-Turpin 1989; Repici 1991; Van der Eijk 1993.

³ Cf. fr. 12 a Ross (= Sext. *Emp. Adv. Math.* IX 20): "Aristotele dice che la nozione degli dèi ha negli uomini una duplice origine, da ciò che accade nell'anima e dai fenomeni celesti. Più precisamente, da ciò che accade nell'anima in virtù dell'ispirazione e del potere profetico, propri di essa, che si producono nel sonno. Quando, infatti, egli dice, nel sonno l'anima si raccoglie in se stessa, allora essa, assumendo la sua vera e propria natura, profetizza e presagisce il futuro" (trad. Giannantoni 1973).

⁴ Cfr. su ciò Repici 2006 e Radovic 2016. Nel *Protreptico*, la cui redazione è da considerarsi più vicina a quella dell'*Eudemo* e del *De philosophia*, e quindi precedente alla composizione dei *Parva naturalia*, Aristotele pare aver negato che i sogni abbiano valore cognitivo e possano quindi essere oggetto di un'interpretazione fededegna, cfr. fr. 9 Ross (= lambl. *Protr.* 8. p. 45, 4 Pistelli): "Per ciò [cioè per il fatto che l'esercizio del pensiero è il più alto e desiderabile dei beni] il dormire è bensì una delle cose più piacevoli ma non merita di essere scelto, anche se supponiamo che a colui che dorme fossero presenti tutti i piaceri, giacché false sono le immagini del sonno e vere sono quelle della veglia. Il dormire e lo stare sveglio differiscono per questa sola ragione, che nella veglia l'anima è spesso nel vero mentre nel sonno è sempre nel falso. L'immagine dei sogni infatti è in ogni caso falsa". Questa dichiarazione è molto significativa, se si suppone una redazione abbastanza giovanile del *Protreptico*, perché vi si legge già l'esito di un'analisi di tipo propriamente psicologico-cognitivo dell'immagine onirica, a fronte del valore cognitivo dell'immagine nello stato vigile. Vedremo che nei *Parva naturalia*, tale radicale differenza deriva dal rapporto che l'immagine stabilisce con la sensazione.

Aristotele concede la facoltà della divinazione onirica ai melanconici, in quanto soggetti di scarsa vivacità intellettuale.⁵ Si possono altresì considerare le osservazioni sul sogno che leggiamo in *Ethica nicomachea*, che in buona misura si accostano a quelle dei *Parva naturalia* in quanto evocano la provenienza del sogno dagli effetti dell'attività nutritiva nel corso del sonno sul cuore e sull'attività rappresentativa.⁶ In quest'ultimo contesto Aristotele richiama la facoltà nutritiva come componente psichica la cui attività, persistente durante il sonno, non dice nulla della qualità morale dell'anima: quest'ultima è infatti riflessa nelle facoltà superiori che, però, sono come sospese nel sonno. A ciò il filosofo aggiunge che si può fare eccezione per il sogno, il quale costituisce il segno che un movimento della facoltà nutritiva è giunto, sotto forma di rappresentazione, fino alla facoltà sensibile primaria dell'animale. In questi casi secondo Aristotele, che pare riprendere un tema già trattato nella cultura a lui precedente⁷ e a cui fa cenno anche Platone nella *Repubblica*,⁸ si può scorgere la qualità morale dell'anima, perché si constata che i sogni degli uomini virtuosi sono migliori dei sogni degli uomini malvagi. La rapida considerazione dell'*Etica nicomachea* implica un intreccio di temi e di analisi del sogno che verranno ampiamente sviluppati nei *Parva naturalia* e in particolare nel *De insomniis*. Va notato l'accento al fatto che mentre il sonno è l'effetto di un processo fisiologico che, di norma e per sua natura, non

⁵ Cfr. *Eth. eud.* VIII 2. 1248 a39-b5: in questo contesto Aristotele conclude la sua analisi sulla natura della virtù e sul suo rapporto con la fortuna, dicendo che la prima è un'attitudine intellettuale, deriva cioè dall'esercizio dell'intelligenza pratica che contribuisce alla formazione dell'abito morale, mentre il "fortunato" non delibera e va paragonato a coloro che "vedono" meglio la realtà quanto più la loro ragione si rilassa; così sono anche i melanconici, che fanno sogni premonitori. Su questo testo, cfr. Van der Eijk 1993.

⁶ *Eth. nic.* I 1102 b2-11: "È evidente che la virtù di questa parte [scil.: la parte nutritiva dell'anima] è qualcosa di comune e non specifico dell'uomo, infatti pare che questa parte e questa capacità agiscano soprattutto nel sonno. È difficilissimo distinguere il buono dal cattivo quando gli uomini dormono e da ciò la gente trae motivo per dire che per metà della vita non vi è nessuna differenza tra chi è felice e chi è infelice. È ragionevole che questo avvenga, infatti il sonno è inattività dell'anima, di quella parte in base alla quale tutta l'anima è detta o eccellente o di poco valore; fa eccezione il caso in cui, in qualche modo e in minima misura, giungono fino a lei alcuni movimenti, ragione per cui i sogni degli uomini dabbene risultano migliori di quelli delle persone qualsiasi" (trad. Natali 2010⁷).

⁷ Cfr. *Soph. Oed. Rex*, 981-982.

⁸ Mi riferisco al celebre passo di *Resp.* IX 571 c-572 b, in cui Platone tratteggia l'anima dell'uomo tirannico come quella i cui peggiori desideri emergono nel sonno, perché nel sonno la componente desiderativa sfugge al controllo razionale.

comporta nulla per la vita rappresentativa dell'anima, perché i processi di metabolismo non producono alcuna "fantasia", cioè alcuna immagine, il sogno è, in certo senso, un'eccezione, stando alle parole di Aristotele, perché esso è per l'appunto un'immagine che si produce nel sonno, stato durante il quale la facoltà percettiva e quella immaginativa sono inerti e in potenza. Per valutare la portata di questa eccezione, dobbiamo notare che Aristotele aggiunge che il raggiungimento dell'anima dotata di facoltà immaginativa da parte di uno stimolo sensoriale durante il sonno è un fenomeno particolare: esso accade in minima misura (κατὰ μικρόν). Questo non corrisponde del tutto a quanto leggiamo nei trattati naturalistici dedicati all'argomento, nei quali Aristotele, pur notando che gli uomini non sognano sempre oppure fanno sogni che non ricordano,⁹ non sottolinea l'eccezionalità del sogno, di cui rende una spiegazione fisiologica più rigorosa e, inoltre, più coerente con la definizione di attività immaginativa. Inoltre, nell'*Etica nicomachea* Aristotele accenna al sogno soprattutto per distinguere la funzione dell'anima nutritiva rispetto alla vita rappresentativa, piuttosto che per segnalarne la contiguità, e conclude avanzando l'ipotesi che il sogno dell'uomo virtuoso sia migliore di quello del malvagio, probabilmente solo per suggerire che il legame tra il possesso della virtù morale e la vita rappresentativa, anche considerando quest'ultima in una forma del tutto speciale quale è il sogno, è ben più forte di quello che può stabilirsi tra la vita vegetativa, riflesso dell'anima nutritiva, e l'attività conoscitiva. Nei *Parva naturalia* non ci sono più accenni ai sogni dei buoni e dei malvagi.

Nell'esposizione che segue, verranno tratteggiati i caratteri salienti dell'indagine sul sogno svolta da Aristotele nei trattati *De somno et vigilia*, *De insomniis* e *De divinatione per somnum*. L'intento è quello di mostrare che l'analisi del fenomeno del sogno condotta in questi testi è sostanzialmente coerente e organica, malgrado alcune incongruenze segnalate dalla letteratura critica, e che essa va seguita in corrispondenza dell'assetto redazionale dei piccoli trattati. Pertanto l'esposizione è articolata in tre fasi: per prima cosa, si affronta l'analisi del sogno come fenomeno fisiologico o fenomeno strettamente legato ai processi fisiologici dell'organismo, come essa è condotta da

⁹ Cfr. *De somno et vigilia*, 1. 453 b17 e sgg.

Aristotele nel *De somno et vigilia*; ciò comporta che il sogno sia considerato in rapporto al sonno. Questo rapporto costituisce, nelle parole dello stesso Aristotele, un problema, dato che il sogno è un'immagine che occorre nel sonno, ma quest'ultimo è una sospensione dell'attività sensoriale in atto.¹⁰ Il problema è dunque quello di comprendere in che modo un'immagine insorga nell'anima e sia presente alla facoltà giudicante quando tace, per così dire, ogni stimolo sensibile. Possiamo anticipare che la soluzione a questo problema si coglie appieno al momento di trattare il sogno dal punto di vista della facoltà immaginativa, dove Aristotele deve ricorrere ad una certa accezione di conoscenza potenziale o virtuale in ambito immaginativo. Tuttavia, la considerazione preliminare del sogno sotto il profilo propriamente fisiologico, cioè all'interno della descrizione della natura, delle cause e della funzione del sonno, permette di attribuire ad una sostanza emergente dal processo nutritivo,¹¹ molto probabilmente

¹⁰ Cfr. *De somno et vigilia*, 1. 453 b24-29: "Questo è dunque chiaro in primo luogo: che sonno e veglia appartengono alla stessa parte dell'animale, in quanto essi si contrappongono tra loro e il sonno sembra una sorta di privazione di veglia. Sempre infatti, nelle cose di natura come nelle altre cose, i contrari appaiono presentarsi nello stesso recettore [...] (πρῶτον μὲν οὖν τοῦτο γε φανερόν, ὅτι τῷ αὐτῷ τοῦ ζώου ἢ τε ἐγρηγόροις ὑπάρχει καὶ ὁ ὕπνος· ἀντίκεινται γάρ, καὶ φαίνεται στέρησις τις ὁ ὕπνος τῆς ἐγρηγόρσεως· αἰεὶ γὰρ τὰ ἐναντία καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς ἐν τῷ αὐτῷ δεκτικῷ φαίνεται γιγνόμενα) [...]" (trad. Repici 2015², da cui sono tratte tutte le traduzioni dei testi dei tre *Parva naturalia*); da sottolineare l'uso della nozione di στέρησις per qualificare il sonno in relazione alla veglia, quest'ultima implicitamente intesa come *forma*: questo modo di definire il sonno è coerente con l'intero ordine di idee secondo cui lo stato vigile sia riconoscibile dalla sensazione in atto (cfr. subito dopo 454 a2-4: "riteniamo che chi percepisce è sveglio e che chiunque sia sveglio ha percezione o di qualcuna delle cose esterne o dei movimenti che hanno luogo dentro di lui, τὸν δὲ αἰσθανόμενον ἐγρηγορέναι νομίζομεν") e pertanto il sonno sia lo stato in cui la sensazione è in potenza, concetto che viene poi meglio articolato da Aristotele con la differenza della sensazione propria dell'organo periferico e quella dell'organo centrale e primario, v. *infra*. Cfr., inoltre, *De somno et vigilia*, 1. 454 b24-27: "L'animale infatti è definito dal possesso di percezione e noi diciamo che il sonno è in certo modo l'immobilità e come un incatenamento della percezione, mentre la veglia è lo sciogliersi e l'allentarsi di essa (τῷ γὰρ αἰσθησὶν ἔχειν ὥρισται τὸ ζῶον, τῆς δ' αἰσθήσεως τρόπον τινὰ τὴν μὲν ἀκίνησιν καὶ οἶον δεσμὸν τὸν ὕπνον εἶναι φάμεν, τὴν δὲ λύσιν καὶ τὴν ἀνεσιν ἐγρηγόρσιν)".

¹¹ Si vedano i seguenti testi: *De somno et vigilia*, 2. 455 b34-456 a6: "Che il principio della percezione dipenda negli animali dalla stessa parte dalla quale dipende anche il principio del movimento, è stato precedentemente definito altrove. Dei tre luoghi distinti, questo è il luogo mediano tra la testa e il basso ventre. Negli animali sanguigni è la parte che circonda il cuore, perché tutti gli animali sanguigni hanno il cuore e di qui traggono origine il principio del movimento e della percezione, quella appunto principale"; malgrado qui non si parli di sonno ma si faccia riferimento alla trattazione del *De partibus animalium* (ad es. 665 a10-15), i riferimenti alla sensibilità,

il sangue,¹² un ruolo fondamentale sia nella costituzione di quelle immagini peculiari che sono i sogni, sia nel dipanare la questione se i contenuti *fantastici* dei sogni abbiano una connessione con gli eventi reali e le esperienze della veglia. E questo contribuisce appunto a rendere abbastanza coerente e organica, malgrado le difficoltà, l'intera trattazione.

In secondo luogo, si deve affrontare la trattazione del sogno come esperienza cognitiva *sui generis*, quale emerge dal *De insomniis*. In questa seconda fase dell'esposizione è necessario dare per acquisita l'analisi aristotelica della natura dell'immagine e delle relazioni che questa intrattiene con la sensazione e con l'intelletto, condotta nel *De anima* (al quale nei *Parva naturalia* Aristotele fa numerosi rimandi).¹³ In questa esposizione centrale vedremo che la comprensione della natura del sogno, pur implicando la teoria della potenza e dell'atto, presuppone indirettamente anche l'analisi fisiologica condotta nel *De somno et vigilia*.

L'ultima parte dell'esposizione riguarda il contenuto del sogno nel suo rapporto con quello che accade nella veglia. Una volta escluso che il sogno sia un messaggio mandato dagli dèi, Aristotele ammette che esso possa "somigliare" agli eventi della vita reale e vigile, possa cioè avere un legame con la realtà e con l'esperienza individuale del

la cui relazione con il sonno è fondamentale, nonché i riferimenti al cuore, sede dell'organo sensorio primario la cui relazione con l'insorgenza del sogno si metterà in luce tra poco, inducono a pensare che il sangue sia il veicolo idoneo alla trasmissione dei residui delle impressioni sensibili, v. *infra*; cfr. inoltre, *De somno et vigilia*, 3. 456 a34-456 b5: "[...] poiché l'alimento ultimo è per tutti gli animali sanguigni la natura del sangue [...] poiché inoltre luogo del sangue sono le vene il cui principio è il cuore [...] quando dunque l'alimento entra dall'esterno nei luoghi adatti ad accoglierlo, ha luogo un'evaporazione in direzione delle vene dove, subendo un mutamento, esso diventa sangue e si incammina verso il principio"; *De somno et vigilia*, 3. 456 b17-19: "[...] il sonno non è un'incapacità qualsiasi della parte percettiva, ma questa affezione insorge in seguito all'evaporazione che si accompagna all'alimento"; e *De somno et vigilia*, 3. 457 b20-23: "Il sonno in effetti, come si è detto, insorge quando la sostanza solida è sollevata in alto dal calore, attraverso le vene, in direzione della testa. Quando però ciò che è stato sollevato non può più salire, ma è quantitativamente in eccesso, è risospinto di nuovo all'indietro e fluisce in basso".

¹² Non tutti gli interpreti sono concordi nel pensare che si tratti del sangue, e taluni pensano piuttosto allo *pneuma*, la questione è trattata in Morel 2000, p. 33 nota 91. Si vedano però *De insomniis*, 3. 461 a25-30 e *De insomniis*, 3. 461 b11-30. Sull'importanza del sangue e dell'intero processo digestivo nell'insorgenza del sonno si vedano anche Cambiano-Repici 1988, pp. 123 sgg. e Repici 2015², p. 156 sg.

¹³ Cfr., ad esempio, *De memoria*, 1. 449 b31; *De somno et vigilia*, 1. 454 a12; 2. 455 a24; *De insomniis*, 1. 459 a15.

sognante: dalla rapida ma intensa indagine condotta da Aristotele nel *De divinatione per somnum*, emerge che questo legame può essere di tre tipi: causale, nel senso che il sogno è causa efficiente dell'azione di chi sogna; indiziario, nel senso che il sogno è segno o indizio di uno stato in cui versa il sognante; o accidentale, nel senso che non c'è un legame vero e proprio ma solo una concomitanza o coincidenza tra un sogno e un evento simile all'immagine sognata.

La trattazione del sogno in rapporto al sonno

All'inizio del *De somno et vigilia* Aristotele dice espressamente che tra gli oggetti dell'indagine sul sonno e sulla veglia c'è anche la natura del sogno, il cercare di capire perché chi dorme talora sogna e talora no e, infine, se è vero che tramite i sogni si può prevedere il futuro.¹⁴ Dunque per conoscere le opinioni di Aristotele sul sogno dobbiamo riassumere brevemente la sua trattazione sul sonno. Questa può concentrarsi in due aspetti principali: in primo luogo, come si configura il sonno rispetto alle attività che l'anima svolge durante la veglia, ovvero, quali attività vitali e psichiche subiscono un'evidente modificazione nel sonno rispetto alla veglia; in secondo luogo, quale processo strettamente fisiologico provoca il sonno e in che misura il medesimo processo entra nell'apparizione del sogno.

Per quanto riguarda il primo aspetto, Aristotele definisce il sonno, come abbiamo visto, una "privazione" della veglia, ma anche come "immobilità" (ἀκίνησία) e "imprigionamento" (δεσμός)¹⁵ della sensibilità. Infatti, è evidente che è la sensazione che viene meno per prima durante il sonno, laddove altre funzioni del corpo, come la respirazione o il battito cardiaco non si interrompono. Questa interruzione o sospensione è spiegata, anche se piuttosto rapidamente, sia sotto il profilo dell'osservazione empirica che sotto quello filosofico. Nel primo capitolo del *De somno et vigilia* Aristotele dice:

¹⁴ *De somno et vigilia*, 1. 453 b15-20: "[...] e per quale causa i dormienti talora sognino, talora no [...] e se è possibile o non è possibile prevedere ciò che accadrà [...]".

¹⁵ *De somno et vigilia*, 1. 454 b26.

Allo stesso modo è anche chiaro che non c'è niente che stia sempre sveglio o sempre dorma, ma che entrambe queste affezioni appartengono agli stessi esseri viventi. Non è infatti possibile, se c'è qualche essere vivente che <non> ha percezione, né che esso dorma né che stia sveglio, dal momento che entrambe queste affezioni riguardano la percezione del primo percettore;¹⁶

e poco dopo: “Percettivo è ciò che è capace di percepire in atto. È però impossibile essere attivi con la percezione in senso proprio e assoluto e contemporaneamente dormire”.¹⁷

Aristotele ribadisce anche altrove¹⁸ che il primo carattere distintivo tra veglia e sonno consiste nel fatto che nel secondo caso la sensazione è in potenza, il che non significa però che gli organi periferici non siano in grado di subire stimoli sensibili, bensì che è inattivo e in potenza solo l'organo sensorio primario o centrale.¹⁹ Questo chiarimento è della massima importanza per comprendere non solo la precisa natura del sonno ma anche l'insorgenza del sogno, il

¹⁶ *De somno et vigilia* 1. 454 a19-24: ὁμοίως δὲ καὶ ὅτι οὐδέν ἐστιν ὃ ἀεὶ ἐγρήγορεν ἢ ἀεὶ καθεύδει, ἀλλὰ τοῖς αὐτοῖς ὑπάρχει τῶν ζώων ἀμφοτέρω τὰ πάθη ταῦτα. οὐ γάρ, εἴ τι ἔστι ζῶον <μὴ> ἔχον αἴσθησιν, τοῦτ' ἐνδέχεται οὔτε καθεύδειν οὔτε ἐγρηγορεῖν (ἄμφω γάρ ἐστι τὰ πάθη ταῦτα περὶ αἴσθησιν τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ). Particolarmente importante il richiamo alla facoltà sensibile primaria o organo primario, che svolge una parte centrale nella spiegazione dell'insorgenza del sonno e del formarsi dell'immagine onirica. Sulla percezione e sulla “sensazione comune” in generale nei *Parva* e in particolare in rapporto al sonno e ai sogni, cfr. Hubert 1999 e Sassi 2008.

¹⁷ *De somno et vigilia*, 1. 454 b12-14: αἰσθητικὸν δὲ τὸ δυνατόν αἰσθάνεσθαι κατ' ἐνέργειαν· ἐνεργεῖν δὲ τῇ αἰσθήσει κυρίως καὶ ἀπλῶς ἀδύνατον καθεύδον ἅμα.

¹⁸ Cfr. per es. *De insomniis*, 1, 458 a33-b9: “[...] si deve indagare sul sogno e in primo luogo a quale parte dell'anima esso appare e se è affezione della parte intellettuale o di quella percettiva, perché con queste sole parti tra quelle che sono in noi abbiamo conoscenza di qualcosa. Se però l'uso della vista è il vedere, dell'udito l'udire e in generale della percezione il percepire e se i comuni alle percezioni sono figura, grandezza, movimento e altre cose simili, propri di esse invece il colore, il suono, il sapore, ma è impossibile che chiunque sta ad occhi chiusi e dorme veda e similmente anche negli altri casi, è chiaro che negli stati di sonno non percepiamo nulla”, e 459 a1-3, sui cui si torna *infra*. Sugli oggetti comuni e quelli propri della percezione e sul loro diverso valore cognitivo, cfr. *De an.* III 427 b 13-15.

¹⁹ Cfr. *De somno et vigilia*, 2. 455 b2-13: “È d'altronde chiaro da molte cose che il sonno non consiste nell'inazione e nel non uso dei sensi, né nell'impossibilità di avere percezioni (succede infatti qualcosa del genere anche negli svenimenti, giacché lo svenimento è incapacità di percepire, ma sono tali anche alcuni stati di uscita di senno [...]); esso invece insorge quando l'impossibilità dell'uso non risiede in un qualunque organo di senso e per una causa qualunque, ma, come ora si è detto, nel primo organo di senso con il quale si percepisce ogni cosa. Quando infatti questo diventa impotente, di necessità anche tutti gli organi di senso sono incapaci di percepire, mentre quando uno di questi è impotente, non necessariamente lo è quello”.

quale è una immagine ma non direttamente collegata ad uno stimolo sensibile attuale.

Nell'ambito dell'analisi del sonno, Aristotele mette in luce il fatto che, dato che sonno e veglia sono contrari e lo stato vigile dell'animale consiste nell'esercizio di almeno qualche sensazione, allora si dovrebbe supporre che nel sonno tutti i sensi, contemporaneamente e per lo stesso lasso di tempo, passino dall'atto allo stato di potenza.²⁰ Questa ipotesi non è plausibile e Aristotele chiarisce pertanto che questa sorta di "immobilizzazione" della sensibilità deve intendersi riferita alla facoltà sensitiva centrale o principale, che risiede nel cuore. Il passo più esauriente al riguardo è *De somno et vigilia*, 2. 455 a4-26:

Bisogna però indagare perché si dorme e si è svegli e per mezzo di quale senso o di quali, se sono più di uno. Poiché alcuni hanno tutti i sensi, altri invece non li hanno ... e poiché è impossibile in assoluto che l'animale che dorme avverta una qualunque sensazione, è chiaro che in ciò che chiamiamo sonno la stessa affezione appartiene di necessità a tutti i sensi. Se infatti appartenesse ad un senso sì e ad un altro no, il dormiente potrebbe percepire con esso, ma ciò è impossibile. Poiché però secondo ciascun senso c'è qualcosa di proprio e qualcosa di comune – per la vista per esempio è proprio il vedere, per l'udito l'udire ... ma c'è anche una certa funzione comune che si accompagna a tutti i sensi, con la quale si percepisce anche di vedere e di udire (non è infatti per la vista che si vede di vedere né per il gusto o la vista o entrambi che si giudica o si è in grado di giudicare che le cose dolci differiscono da quelle bianche, ma per una qualche parte comune a tutti gli organi di senso, perché c'è un unico senso e un unico organo sensorio principale, il cui essere è però diverso per la percezione di ciascun genere, per esempio del suono o del colore); poiché d'altra parte questo qualcosa di comune appartiene soprattutto al senso del tatto (questo infatti è separato dagli altri organi di senso, mentre gli altri sono inseparabili da esso ...), è chiaro quindi che veglia e sonno sono affezioni di questo qualcosa.

Con questo argomento Aristotele avanza l'idea che il sonno sia il venir meno dell'attività del "senso comune", nota espressione con la quale il filosofo, in primo luogo, fa riferimento ad una basilare capacità percettiva anteriore ai sensi specifici, capaci, ciascuno, di ricevere uno stimolo sensoriale di un unico tipo; in secondo luogo, chiarisce che tale basilare capacità è comune in quanto mette l'animale nelle condizioni di percepire di percepire, "sapere", cioè, che sta vedendo, udendo, etc.; infine, Aristotele, evoca la capacità, esclusiva di tale "senso comune", di raccogliere le informazioni ricavate da stimoli sensoriali eterogenei, distinguendoli nella loro specificità (classificando ad esempio i suoni in

²⁰ Cfr. *De somno et vigilia*, 2. 455 a28-32.

modo diverso dai colori, etc.) e coordinandole in qualche modo.²¹ L'apparente identificazione di questo senso comune con il tatto, per motivi già spiegati in alcuni luoghi del *De anima*,²² non è senza difficoltà, dato che il tatto è anche un senso specifico e, soprattutto, perché l'attività che in questo passo del *De somno* si attribuisce alla sensazione comune presenta una pur relativa funzione critica (si noti, in 455 a17-18, l'uso del verbo κρίνειν²³) che altrove Aristotele attribuisce al cuore.²⁴ Non è possibile, in questa sede, affrontare la questione, se non nei termini in cui essa è rilevante per spiegare l'insorgenza e del sonno e del sogno. Non solo, infatti, Aristotele sostiene che il sonno è una sospensione della sensazione comune e non specifica, con ciò ribadendo che tale sospensione riguarda l'organo sensorio primario,²⁵ che è generalmente identificato con il

²¹ Su tutto ciò si veda Gregorić 2007, in particolare, sul rapporto tra senso comune e sonno, le pp. 163-173.

²² Si vedano *De an.* II 2. 413 b5-6; 415 a3-5; III 2. 434 b9-24: l'argomento sembra consistere nel fatto che il tatto è implicitamente connesso ad un organo corporeo (i tessuti superficiali), di cui si costituiscono anche gli altri organi periferici. Quindi, per vedere, udire, gustare, è necessario disporre dell'organo corporeo tattile, per toccare non è necessaria la conformazione propria dell'occhio, dell'orecchio, etc. Naturalmente, questa spiegazione non chiarisce del tutto il fenomeno più importante collegato alla sensazione comune, che è quello di rendere l'animale consapevole, in certo senso, di avere percezione. Infatti, la questione della sensazione comune e soprattutto dell'organo sensorio comune è presentata in forma problematica in *De an.* II 11. 422 b17-23: "[...] se il tatto non è un senso solo, ma più sensi, è necessario che siano di più anche i tangibili sentiti. La difficoltà è quindi di sapere se il tatto è un complesso di sensi o un senso solo e qual è il sensorio della facoltà tattile. La carne, forse, è ciò che negli altri animali le corrisponde, o no? O piuttosto la carne è l'intermediario mentre il sensorio primo è qualcosa d'altro, *interno* (τὸ δὲ πρῶτον αἰσθητήριον ἄλλο τί ἐστὶν ἐντός)". Si veda anche *De an.* II 12. 424 a24-25 e soprattutto la diversa soluzione di *De an.* III 2. 426 b15-22: "[...] è chiaro che la carne non può essere il sensorio *ultimo* [...] neppure per mezzo di sensi separati si può giudicare che il dolce è altro dal bianco, ma bisogna che l'uno e l'altro si manifestino chiaramente a qualcosa di unico [...] lo stesso principio dice la differenza e, come la dice, così pure l'intende e l'avverte". Le traduzioni del *De anima* sono di Laurenti 1973. Sull'importanza del tatto nella caratterizzazione del sonno in Aristotele, cfr. Byl 1991.

²³ Gregorić 2007, p. 166 menziona il suggerimento di D. Sedley di considerare il κρίνει del rigo 17 una corruzione di ἀκούει, mentre da parte sua ne suggerisce l'espunzione; *contra* De Haas 2009, p. 60.

²⁴ Cfr. infatti *De somno et vigilia*, 1. 454 a23-24; 458 a27-30; *De iuventute*, 3. 469 a11. Forse non è inutile ricordare che per Aristotele il cuore, oltre ad essere il propulsore e il collettore dei vasi sanguigni, il cui contributo al tatto è ovvio, si forma precocemente nell'embrione ed è quindi anteriore alla formazione degli organi sensori periferici; cf. *De gen. anim.* II 4. 740 a3-13 e *De part. anim.* III 4. 665 a33-b2.

²⁵ Cfr. *De somno et vigilia*, 1. 455 a33-34: la sensazione comune pertiene ad un organo di cui Aristotele dice: τοῦ γὰρ κυρίου τῶν ἄλλων πάντων αἰσθητηρίου, καὶ πρὸς ὃ συντείνει τὰλλα [...].

cuore; ma oltre a ciò, anche la sua spiegazione del formarsi delle immagini oniriche presuppone una trasmissione di impulsi dagli organi periferici al cuore.²⁶

Secondo Aristotele il sonno e la veglia sono dunque affezioni della sensazione comune, perché se il sonno fosse lo stato durante il quale tutti i sensi permangono nello stato potenziale e non svolgono in atto le loro rispettive funzioni, si dovrebbe immaginare che essi possano essere in potenza tutti e allo stesso momento, ma questo non è plausibile. Che il sonno sia un'affezione della sensazione comune e quindi dell'organo sensorio primario, laddove i sensi periferici possono rimanere ricettivi di stimoli provenienti dall'esterno, ha il vantaggio di poter spiegare il fenomeno, frequente nel sonno e a cui Aristotele farà poi cenno,²⁷ di una sensazione che colpisce un organo sensorio periferico lasciando il soggetto dormiente, come quando, ad esempio, si produce un suono e il dormiente lo ode ma non si sveglia e, anzi, a seguito di questa sensazione ha una specie di rappresentazione, che però per Aristotele non è il vero sogno.

Quanto al secondo aspetto, relativo al processo fisiologico che provoca il sonno e quindi il sogno, Aristotele spiega a partire da *De somno et vigilia*, 3. 456 a30-456 b6, che il sonno sopraggiunge come conseguenza della nutrizione e più precisamente quando il nutrimento, a seguito della cozione del cibo, è evaporato ed è passato nel sangue, come si ricava dal seguente passo:

... il sonno non è un'incapacità qualsiasi della parte percettiva, ma questa affezione insorge in seguito all'evaporazione che si accompagna all'alimento, in quanto necessariamente ciò che evapora si spinge fino a un certo punto, quindi inverte e muta direzione come la corrente in uno stretto. Il calore di ogni animale per natura si porta verso l'alto; quando si trova nei luoghi alti, di nuovo inverte in massa la direzione e cade verso il basso. Perciò stati di sonno insorgono soprattutto dopo che si è ingerito alimento, perché umido e solido in grande quantità si portano in massa verso l'alto. Quando dunque si fermano, essi producono appesantimento e fanno crollare il capo; quando invece scendono in basso e, invertita la direzione, scacciano il calore, allora il sonno insorge e l'animale dorme.²⁸

L'ingestione del cibo produce calore ed evaporazione di una sostanza corporea che sale verso le parti alte del corpo. Arrivata tale sostanza, simile a vapore, alla testa, per via del fatto che il cervello è la parte più

²⁶ Cfr. *De insomniis*, 3. 461 a25-30 e 461 b11-30.

²⁷ *De somno et vigilia*, 2. 456 a25-27; *De insomniis*, 1. 459 a2-7 e 3. 462 a20 sgg.

²⁸ *De somno et vigilia*, 2. 456 b18-28.

fredda del corpo,²⁹ essa si raffredda e ridiscende verso il cuore che pure si raffredda e subisce una catalessi, cioè una provvisoria sospensione della funzione di sensazione comune. Quando questo processo è terminato e l'evaporazione si è scissa in evaporazione superflua ed evaporazione buona, rendendo una parte del sangue torbido e un'altra pura e limpida, la digestione ha termine e il sonno anche. Il problema, posto in questa trattazione, consiste nel capire in che modo e quando questo processo così descritto contempli anche la formazione del sogno. Per capire questo si deve tener conto del ruolo del sangue nella formazione del sogno nonché della natura dell'immagine e della sua differenza rispetto alla sensazione in atto.

La trattazione del sogno come esperienza cognitiva in rapporto alla facoltà immaginativa

Aristotele ha detto che il sonno è uno stato catalettico della sensibilità, una sorta di "imprigionamento" o "legatura", un δεσμός, precisando però che tale stato, che costringe la sensazione allo stato potenziale, è propria della facoltà comune o primaria: in altre parole, gli organi sensori periferici sembrano poter funzionare perfettamente durante il sonno, e sono piuttosto la capacità stessa di percepire lo stimolo sensibile e quella di coordinare i vari stimoli tra loro nella rappresentazione di un oggetto ad essere, in certo modo, sospese. Nel *De insomniis* Aristotele precisa la distinzione tra la ricezione della sensazione e la capacità rappresentativa propriamente detta, e tale distinzione è formulata anche in vista della definizione precisa del fenomeno del sogno, la cui natura, per l'appunto, si comprende da ciò che capita nel sonno:

Si è però assunto che nel sonno non si vede nulla né si ascolta, né in generale si percepisce alcunché. È dunque vero che non si vede nulla, non vero invece che il senso non subisca nulla, anzi è possibile che la vista e gli altri sensi subiscano qualcosa e che ciascuna di queste percezioni colpisca in un certo modo il senso come quando si è svegli, ma non così come quando si è svegli?³⁰

²⁹ Cfr. *De somno et vigilia*, 3. 457 b28-30 e soprattutto *De part. anim.* 652 a24 sgg.

³⁰ *De insomniis*, 1. 458 b33-459 a5: ἐν δὲ τῷ ὕπνῳ ὑπόκειται μηδὲν ὁρᾶν μηδ' ἀκούειν μηδ' ὅλως αἰσθάνεσθαι. ἄρ' οὖν τὸ μὲν μὴ ὁρᾶν μηδὲν ἀληθές, τὸ δὲ μηδὲν πάσχειν τὴν αἴσθησιν οὐκ ἀληθές, ἀλλ' ἐνδέχεται καὶ τὴν ὅψιν πάσχειν

Aristotele distingue linguisticamente la sensazione come percezione dell'organo centrale e come affezione dell'organo periferico rispettivamente con i verbi αἰσθάνεσθαι e πάσχειν, dei quali il primo significa un'attività percettiva che implica la coscienza di percepire, la classificazione dei generi dei sensibili e, in generale, la capacità di considerare il contesto nel quale è avvertito lo stimolo sensibile; il secondo verbo indica la ricettività passiva dell'organo periferico. Questa distinzione è a mio avviso fondamentale per comprendere la natura del sogno, perché quest'ultimo, almeno inizialmente, è ascrivito alla sensazione e a quella particolare specie di attività sensibile che è l'immaginazione (*phantasia*):

Si ponga dunque, il che è anche chiaro, che esso sia affezione della parte percettiva, se appunto lo è anche il sonno, giacché non è che il sonno appartenga ad una parte dell'animale e il sognare ad un'altra, bensì entrambi alla stessa. Poiché dell'immaginazione si parla negli studi *Sull'anima*, e poiché la parte immaginativa è la stessa della parte percettiva, ma quanto all'essere la parte immaginativa è diversa da quella percettiva, e poiché l'immaginazione è il movimento generato dalla percezione in atto e il sogno appare essere un'immagine – infatti chiamiamo sogno l'immagine che appare nel sonno, tanto che si produca in senso assoluto o in un determinato modo – è chiaro che il sognare è proprio della parte percettiva, ma di essa in quanto immaginativa.³¹

Quindi, la natura del sogno, dal punto di vista del funzionamento psichico, comporta due problemi: il primo è dato dal fatto che il sogno, producendosi nel sonno, emerge in uno stato fisiologico di assenza o sospensione dell'attività sensitiva comune; il secondo consiste nel capire come insorga quello speciale atto “fantastico” che è il sogno, senza una dipendenza diretta dalla sensazione in atto. Il fatto che durante il sonno si possano produrre delle immagini da parte dell'organo sensitivo centrale e che tali immagini siano di origine sensibile ma si producano quando la sensazione comune è sospesa e anche i sensi particolari, per lo più, tacciono, per così dire, è spiegato da Aristotele in questo modo: le sensazioni in atto producono

τι καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις, ἕκαστον δὲ τούτων ὥσπερ ἐγρηγορότος προσβάλλει μὲν πως τῇ αἰσθήσει, οὐχ οὕτω δὲ ὥσπερ ἐγρηγορότος;

³¹ Cfr. *De insomniis*, 1. 459 a11-22. Su questo testo, cfr. Scheiter 2012, part. pp. 257-258: l'immagine coincide, nei contenuti, con la percezione, senza la quale essa non può originarsi, ma si distingue dalla percezione quanto alle sue cause e alle condizioni in cui si produce. Per spiegare la trattazione aristotelica l'A. ricorre alla trattazione del *Teeteto* e del *Sofista* e alla nozione platonica di *phantasia* strettamente connessa alla memoria. Per il riferimento aristotelico a quanto già trattato nel *De anima*, si veda soprattutto *De an.* III 3. 427 b15-429 a9.

un'affezione che non necessariamente scompare con la scomparsa dell'oggetto sensibile, cioè quando la sensazione non è più in atto, ma può permanere tanto nell'apparato sensorio periferico, quanto nell'organo centrale. L'affezione prodotta dalla sensazione in atto è simile al moto del corpo che cambia traiettoria a seguito di una spinta, moto che permane per un certo tempo dopo che è cessata la causa immediata della propulsione. Questa è la dinamica delle sensazioni nel sonno e che danno luogo ai sogni. Dice Aristotele:

Potremo intendere nel modo migliore che cos'è il sogno e come ha luogo a partire da ciò che accade in relazione al sonno. In effetti, i sensibili relativi a ciascun organo di senso ingenerano in noi la sensazione e l'affezione prodotta da essi sussiste negli organi di senso non solo mentre le sensazioni sono in atto, ma anche quando sono cessate. In effetti, l'affezione che li riguarda è quella relativa al caso dei corpi che subiscono mutamento di luogo sembrano simili. Difatti, pure nel caso dei corpi che subiscono un mutamento di luogo c'è movimento anche quando ciò che li ha mossi non è più in contatto, dato che ciò che li ha mossi ha messo in moto una parte di aria e questa a sua volta, essendo mossa, ne muove un'altra e a questo modo, finché non si raggiunga la stasi, continua a prodursi movimento sia nell'aria sia nei liquidi.³²

Da ciò è chiaro che i movimenti prodotti dagli effetti della percezione, sia di quelli provenienti dall'esterno sia di quelli provenienti dal corpo, sussistono non solo quando siamo svegli, ma anche quando insorge l'affezione che è chiamata sonno e anzi allora essi appaiono in misura maggiore. Di giorno infatti, quando sensi e pensiero sono in attività, questi movimenti sono accantonati e si dileguano come un fuoco più piccolo davanti ad uno più grande o dolori e piaceri piccoli davanti a dolori e piaceri grandi, mentre, quando sensi e pensieri cessano, anche i piccoli movimenti vengono alla superficie. Di notte, invece, per l'inattività dei sensi particolari e la loro incapacità di agire, a causa del rifluire del calore dalle parti esterne verso l'interno, i movimenti discendono verso il principio della percezione e diventano apparenti perché è sedato il tumulto.³³

³² *De insomniis*, 2. 459 a23-b1; cfr. anche *De insomniis*, 2. 459 b5-7: "Perciò l'affezione non è solo negli organi di senso mentre percepiscono, ma anche quando hanno cessato di percepire, sia in profondità sia in superficie". Questa espressione "sia in profondità sia in superficie" è interpretata generalmente nel senso che tale permanenza è tanto nell'organo periferico che in quello centrale, cioè nel cuore; ma l'interpretazione è controversa, e si veda al riguardo l'annotazione in Repici 2015², pp. 160-161.

³³ *De insomniis*, 3. 460 b28-461 a7; su questi stimoli preservati in modo latente durante la veglia e "riattivati" durante il sonno, cfr. Van der Eijk 2003, p. 31: "By explaining the occurrence of dreams in this way, Aristotle manages to account for the fact that dreams often display many similarities with what the dreamer has experienced in the waking-state (because they consist of movements received during the waking-state), but that these elements often appear in a distorted, completely unrealistic configuration due to the physiological conditions that influence the transmission to the heart. In order to substantiate this explanation, Aristotle has to presuppose (1) that the sense-organs also receive very slight movements and (2) that these small movements are being 'preserved' in the sense-organs from the moment of their arrival (in the waking-state) to the moment of their transport to the

Tutto questo accade per il medesimo processo fisiologico che produce il sonno e che viene descritto nel *De somno*, e cioè l'evaporazione delle sostanze nutrienti a seguito della cozione del cibo e la loro trasformazione in sangue che, per via dell'alternarsi di calore e raffreddamento, prima va verso l'alto e poi torna verso il cuore.

Ora, il sangue gioca un ruolo fondamentale non solo nel fenomeno del sonno ma anche in quello del sogno, per via del fatto che le affezioni sensibili che permangono dopo che la sensazione in atto è cessata risalgono dall'organo periferico all'organo centrale tramite il sangue. Aristotele aggiunge che la qualità dei sogni dipende dal grado di purezza del sangue perché la qualità del sogno deriva dal medesimo fenomeno di separazione del sangue in una parte più pura e in una impura che si conclude con il risveglio.³⁴ Inoltre: poiché le sensazioni in atto sono molte, si susseguono incessantemente le une alle altre e sono differenti tra loro non solo per qualità ma anche per grado di intensità, può accadere, e di fatto accade, che alcune affezioni subite dagli organi sensori periferici restino non percepite dall'organo centrale; esse nondimeno restano per riemergere quando le condizioni ricettive dello stesso organo centrale e della facoltà sensitiva centrale si rendono favorevoli alle affezioni più lievi o più fugaci. Questa migliore condizione ricettiva si realizza nel sonno che, appunto, è la sospensione dell'attività sensibile corrente, tipica della veglia. È bene notare che l'oscillazione tra l'idea che la sensazione sia del tutto interrotta durante il sonno e l'ammissione che gli organi sensori possono subire affezioni durante il sonno è apparente, perché quando Aristotele parla di interruzione (παυσσμένων δέ) della sensazione,

heart and subsequent appearance in sleep". Pur condividendo del tutto la disamina dello studioso, aggiungerei che Aristotele è anche preoccupato di spiegare che la peculiarità del sogno sotto il profilo cognitivo deriva dall'incapacità dell'anima nel sonno di distinguere tra percezione in atto e conservazione di una percezione quando il percepito in atto non c'è più. Mentre la facoltà vigile non confonde quel che percepisce in atto con quello che di tale percezione riesce a conservare, anche in maniera perfetta, la medesima facoltà, addormentata, riceve quei *weaker sense-movements* come fossero percezioni in atto: quindi l'organo sensorio primario addormentato ma pur sempre funzionante e ricettivo, prende per reale, cioè in atto, quello che in stato vigile saprebbe identificare come una rappresentazione di origine percettiva non in atto. Sull'aspetto illusorio del sogno, dovuto alla sua natura di φάντασμα, cfr. Cavini 2009, part. pp. 756-760.

³⁴ *De insomniis*, 3. 461 a25-27: "Quando il sangue negli animali sanguigni è calmo e depurato, il movimento superstite degli effetti della percezione proveniente da ciascun organo di senso genera sogni connessi [...]".

allude ad una sospensione dell'attività percettiva di cui è capace solo l'organo centrale: si riferisce cioè solo ad una attività psicologica, che appunto viene interrotta, e non alla passività degli organi sensori.

Un altro testo che merita attenzione, perché oltre a ribadire l'importanza del sangue, chiarisce il ruolo dell'atto immaginativo nel formarsi del sogno, è il seguente:

Quando infatti si dorme, scendendo la maggior parte del sangue verso il principio, si muovono insieme verso il basso anche i movimenti presenti <negli organi di senso>, alcuni in potenza, altri in atto. La loro disposizione è tale che in questo movimento qui affiorerà da esso questo movimento qui e, se questo si disperde, quest'altro ... i movimenti sono presenti in potenza, ma si attualizzano quando viene meno ciò che fa ostacolo e, una volta liberi, si muovono nel poco sangue rimasto negli organi di senso, assumendo somiglianze quali quelle nelle nuvole ... ciascuno di questi movimenti, come s'è detto, è un effetto residuo di ciò che è percepito in atto e sussiste anche quando ciò che è veramente percepito si è allontanato ed è vero dire che è tale quale Corisco, ma che non è Corisco. Quando invece aveva percezione, la parte principale e giudicatrice non diceva che è Corisco, ma grazie a questo fatto diceva che quello lì è il vero Corisco. Ciò che dice questo anche mentre percepisce, a meno che non sia completamente impedito dal sangue, è mosso dai movimenti negli organi di senso come se stesse percependo e qualcosa di rassomigliante sembra essere la cosa vera; e così grande è la potenza del sonno da non farcene accorgere.³⁵

In stato di veglia e di salute si ha una rappresentazione di Corisco nel momento in cui si ha una sensazione in atto, ad esempio si vede la persona di Corisco o se ne sente la voce o tutte e due le cose. Di questa rappresentazione, immediatamente corrispondente alla sensazione in atto, si può conservare un residuo quando la sensazione non è più in atto, cioè quando non abbiamo alcuna percezione sensibile di Corisco in carne ed ossa, però ne ricordiamo molto bene la fisionomia. Ma l'organo primario *e giudicante* (τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρίνον), in stato vigile e sano, non confonde l'impressione ricevuta durante la sensazione in atto con l'oggetto dell'impressione; l'organo primario conserva l'impressione della sensazione attuale quando la sensazione è scomparsa non come se l'oggetto fosse ancora percepito in atto. Quando sono vigile, io posso conservare un ricordo molto vivido e preciso di un oggetto percepito in atto in un momento precedente, senza credere perciò di avere l'oggetto ancora davanti agli occhi. Questa capacità di distinguere il percepito in atto dall'impressione che di esso si conserva posteriormente, corrisponde

³⁵ *De insomniis*, 3. 461 b11-30.

alla capacità che ha la facoltà giudicante di distinguere la realtà dalle impressioni e rappresentazioni che se ne possono avere.

Il sonno si distingue dalla veglia, se giudichiamo dei due stati sotto il punto di vista della vita rappresentativa che si svolge in essi, proprio per il fatto che nel sonno la facoltà giudicante perde la capacità di discriminare tra percepito in atto e impressione conservata. Pertanto, quando giungono al cuore i residui di percezioni che sono state in atto e che si “attualizzano” essi stessi come percezioni solo in assenza delle vere sensazioni in atto – perché si dorme – essi producono φαντάσματα che vengono identificati con gli oggetti di cui si ha percezione in atto; l'immagine è accolta come un oggetto percepito in atto. E questo è il sogno. Non è invece sogno, precisa Aristotele, una qualsiasi impressione sensoriale che si ha durante il sonno: infatti alcuni dormendo odono suoni e sentono sapori, e alcuni addirittura rispondono a domande, senza svegliarsi; questi non sono sogni, è sogno solo il residuo della percezione in atto quando, cessata la singola sensazione in atto che lo ha originato e cessata anche l'attività generale della facoltà percettiva centrale, a causa del sonno, tale residuo perviene a questa facoltà centrale, la quale lo accoglie come se fosse un percepito in atto.³⁶

Giunti a questo punto, possiamo segnalare un primo elemento di coerenza tra la trattazione del sogno come evento fisiologico e come evento dell'immaginazione: la stessa dinamica che produce il sonno, e che è legata alla trasformazione del sangue e ai suoi spostamenti nelle parti dell'organismo, è anche alla base della formazione del sogno, per comprendere il quale, però, è necessario tener presente la definizione aristotelica di immagine e di facoltà immaginativa e la distinzione tra percezione o sensazione in atto e rappresentazione come residuo. Un elemento che emerge dalla trattazione del *De insomniis*, quello secondo cui il residuo che produce il φάντασμα

³⁶ Cfr. anche *De insomniis*, 3. 462 a16-31: “In effetti, le parvenze ora menzionate non sono sogni, né lo è qualsiasi altra immagine che appaia quando i sensi sono liberati e neppure ogni immagine che appare in sonno è sogno. In primo luogo infatti accade ad alcuni di avere in qualche modo anche percezioni di suoni, di una luce, di un sapore, di un contatto, debolmente tuttavia e quasi di lontano [...] alcuni poi rispondono anche a domande [...] di nessuna di queste cose si deve dire che è sogno, né sono sogni quei pensieri veri che appunto insorgono nel sonno oltre alle immagini. Sogno è invece l'immagine generata dal movimento degli effetti residui della percezione quando si dorme, in quanto si dorme”.

onirico risponde ad uno stimolo sensoriale ricevuto nella veglia e rimasto non percepito e latente durante la veglia, è alla base della trattazione aristotelica del *De divinatione per somnum*, cioè del contenuto rappresentativo del sogno in rapporto alla realtà.

La trattazione del sogno nel suo rapporto con la realtà della veglia: indizio, causa e coincidenza

Abbiamo già accennato al fatto che nel *De divinatione per somnum* Aristotele, diversamente che in altre opere, esclude per vari motivi che il sogno sia inviato dalla divinità per far conoscere il futuro o il proprio volere. Tuttavia, pur negando l'origine divina del sogno,³⁷ ritiene che valga la pena indagare su una eventuale connessione tra i sogni e gli eventi reali che sembrano corrispondere ai sogni. Questa connessione può essere di tre tipi: indiziaria, causale o semplicemente accidentale.³⁸

La connessione indiziaria farebbe del sogno un segno o indizio dello stato in cui si trova il dormiente: Aristotele fa l'esempio dell'indagine medica che può talora formulare una diagnosi anche a partire dai sogni, il che non fa che rafforzare l'origine fisiologica del sogno stesso; inoltre, la diagnosi medica che si avvale anche del sogno si basa sulla convinzione che certi stati del corpo possono rivelarsi attraverso segni "leggeri", che durante la veglia sfuggono e che possono essere colti meglio nel sonno, proprio attraverso le immagini notturne. Questa è un'osservazione significativa perché il fatto che i sogni raccolgano stimoli sensoriali e affezioni ricevuti durante la veglia e che sono troppo lievi per essere percepiti durante la veglia, è alla base, come abbiamo visto, della spiegazione aristotelica del sogno in generale e del suo eventuale rapporto causale con la vita del dormiente.³⁹

³⁷ *De divinatione per somnum*, 1. 462 b13.

³⁸ Lascio da parte, perché non attinente all'inquadramento del sogno nell'ottica fisiologico-cognitiva che mi sono prefissa in queste pagine, la questione della natura "demonica" che Aristotele attribuisce ai sogni in *De divinatione per somnum*, 2. 463 b14-15, e che è cosa diversa dalla loro presunta origine divina; questa considerazione aristotelica è da mettere in rapporto con l'idea che la natura nel suo complesso sia "demonica", espressa in *Eth. nic.* VII 1153 b28-30. Su questo aspetto della teoria del sogno, cfr. MacFarlane-Polansky 2009.

³⁹ *De divinatione per somnum*, 1. 462 b27 sgg. e 1. 463 a5 sgg.

La connessione accidentale, secondo la quale il sogno assomiglia ad un evento reale solo per coincidenza e per accidente, è la connessione più frequente, soprattutto, precisa Aristotele, nel caso in cui si constati una somiglianza tra un sogno e un evento molto lontano dalla vita di chi ha sognato. Questa osservazione, dettata certo dal buon senso, è però anche filosoficamente interessante, perché la trattazione della connessione causale, secondo cui il sogno è vera e propria causa dell'evento al quale somiglia, ha senso solo ammettendo che si stabilisca un rapporto tra il sogno e un evento dell'esperienza e della vita dell'individuo che ha fatto il sogno:

Ma non è certo assurdo che talune delle immagini che appaiono durante il sonno siano anche cause di azioni proprie di ciascuno. Infatti, come quando stiamo per compiere azioni o le stiamo compiendo o le abbiamo compiute spesso siamo coinvolti in esse e le compiamo in sogni lineari – causa di ciò è il fatto che il movimento si trova la strada preparata dai principi diurni – così viceversa è necessario che anche i movimenti durante il sonno spesso siano principi di azioni diurne, perché a sua volta anche il pensiero di esse si trova la strada preparata nelle immagini notturne.⁴⁰

Il sogno può essere inteso come la causa di un'azione in questo senso: come la rappresentazione onirica è un riflesso di azioni compiute durante il giorno che hanno lasciato un'impressione nell'anima che agevola l'insorgenza di rappresentazioni simili, nei termini in cui Aristotele ha spiegato il fenomeno dell'insorgenza del sogno nel *De insomniis*; così è altrettanto plausibile, se non di più ("è necessario"), il processo inverso: le rappresentazioni oniriche sono gli inizi delle azioni del giorno dopo, perché certe visioni notturne preparano la strada e agevolano l'insorgenza di rappresentazioni pratiche vigili, cioè le rappresentazioni di azioni da compiere.

I taciti presupposti di quel che dice Aristotele a proposito della seconda fase del processo, quella secondo cui i sogni stimolano le azioni successive e ne sono cause, possono essere due, non esclusivi l'uno dell'altro: 1) dal punto di vista fisiologico abbiamo visto che i sogni

⁴⁰ *De divinatione per somnum*, 1. 463a 21-30: ἀλλὰ μὴν καὶ ἐνὶ τῷ γε τῶν καθ' ὕπνον φαντασμάτων αἷτια εἶναι τῶν οἰκείων ἐκάστῳ πράξεων οὐκ ἄλογον· ὥσπερ γὰρ μέλλοντες πράττειν ἢ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντες ἢ πεπραχότες πολλάκις εὐθυονειρία ταύταις σύνεσμεν καὶ πράττομεν (αἷτιον δ' ὅτι προωδοποιημένη τυγχάνει ἡ κίνησις ἀπὸ τῶν μεθ' ἡμέραν ἀρχῶν), οὕτω πάλιν ἀναγκαῖον καὶ τὰς καθ' ὕπνον κινήσεις πολλάκις ἀρχὰς εἶναι τῶν μεθ' ἡμέραν πράξεων διὰ τὸ προωδοποιηθῆναι πάλιν καὶ τούτων τὴν διάνοιαν ἐν τοῖς φαντάσμασι τοῖς νυκτερινοῖς. Sulla difficoltà di intendere la nozione di εὐθυονειρία, cfr. Van der Eijk 2005, p. 174.

sono prodotti da stimoli sensoriali che si hanno durante la veglia ma che rimangono in qualche modo latenti perché più deboli di altri. Essi però permangono in varia forma e giungono al cuore dove diventano evidenti alla facoltà giudicante proprio quando questa non è più vigile e il sonno sopraggiunto la sottrae a stimoli sensoriali più forti. Questi stimoli, per quanto più leggeri, sono comunque espressione della realtà esterna, di cui alcuni aspetti sono percepiti in modo “nascosto” ma abbastanza duraturo da riemergere durante la notte. Le rappresentazioni che ne derivano, per quanto non siano esperienze conoscitive in atto e anzi siano esperienze ingannevoli, possono però contenere elementi significativi della medesima realtà con cui si ha a che fare da svegli e rivelare, di questa realtà, certi aspetti nascosti perché poco percepibili ma strutturali, cioè appartenenti al contesto reale nel quale viviamo e percepiamo; in altre parole, quando sogniamo (pur non potendo dire che conosciamo in quanto quel che sogniamo, mentre lo sogniamo, ce lo rappresentiamo come se fosse percepito in atto mentre non lo è) ci rappresentiamo comunque qualcosa che appartiene al mondo reale e che può fornirci un’informazione aggiuntiva rispetto alle informazioni della veglia e quindi utile ad orientare l’azione successiva. Possiamo esemplificare, in modo piuttosto semplice, il processo cui Aristotele sta pensando, e sul quale non ritiene opportuno soffermarsi, in questo modo: poniamo di dover trascorrere molto tempo a calcolare quanto spazio sarà necessario per sistemare un dato numero di oggetti. I nostri organi sensori periferici sono colpiti da numerose percezioni, tutte inerenti agli spazi da riempire, ma delle quali solo alcune sono percepite in atto anche dall’organo centrale perché più evidenti, più grandi, etc. Queste percezioni sono le uniche in stato vigile a raggiungere l’organo centrale, il quale, sulla base di esse, potrebbe reputare tali spazi insufficienti. Durante il sonno l’organo centrale è raggiunto da percezioni lievi, soffocate durante la veglia, le quali rivelano spazi rimasti ignoti nella veglia, cioè forniscono un’informazione più completa di quella medesima realtà su cui vertevano le percezioni più forti ma incomplete della veglia.

Il secondo presupposto del testo aristotelico che si dovrebbe integrare al primo, è il seguente: visto nel suo complesso, il duplice effetto esercitato dall’attività pratica diurna (le azioni) sull’attività rappresentativa notturna (i sogni), e viceversa, dall’attività rappresentativa notturna sulle

nostre azioni, presuppone e forse consolida l'idea di unità e continuità della vita della coscienza individuale. Lo suggerisce l'uso aristotelico del verbo "essere agevolato" (προωδοποιῆσθαι) a proposito del fatto che le azioni del giorno e i sogni spesso siano somiglianti, vertano cioè sulle stesse cose e sulle medesime situazioni di vita: così, non solo un determinato sogno è agevolato da quel che si è fatto durante il giorno, ma una determinata azione può talora essere agevolata da un sogno, in quanto quest'ultimo rappresenta la medesima realtà pratica e percettiva delle azioni.

Brevi considerazioni conclusive

La trattazione aristotelica del sogno è pertanto coerente nelle sue varie fasi in quanto rivela un nesso logico tra il processo fisiologico che determina il sonno, e indirettamente anche il sogno, e la natura immaginativa del sogno: il sogno è un'immagine prodotta da uno stimolo sensibile che perviene al cuore tramite il sangue attraverso quello stesso processo di metabolizzazione del nutrimento e di produzione del sangue che determina il sonno. Inoltre, il sogno ha origine sensibile e presenta una forte connessione con la realtà e l'esperienza di vita del sognante. Si può pertanto sostenere che i tre piccoli trattati presuppongono una struttura concettuale e uno sviluppo coerenti. Ci sono ad ogni modo almeno due fondamentali dottrine aristoteliche che sono evocate nel corso della trattazione del sogno nei *Parva naturalia*, e alla luce delle quali il sogno rappresenta ancora un problema. Dal punto di vista della teoria della potenza e dell'atto applicati ai fenomeni dell'anima, vediamo che dapprima Aristotele richiama la sensazione in atto come la discriminante principale tra sonno e veglia: la sensazione in atto è l'affezione attuale dell'organo sensorio periferico, che è colpito da un oggetto presente. L'impressione che resta è quindi un'immagine che viene conservata nell'anima e che, per quanto fedele all'oggetto percepito, non è identica ad esso. Ma il sogno è un'immagine prodotta da una sensazione "leggera", una sensazione che non è percepita dall'organo sensorio centrale in stato vigile, ma può esserlo quando la facoltà centrale dorme. Dunque alcuni stimoli sensibili diventano "attuali", ma in un senso tutto particolare, cioè come φαντάσματα e non come πάθη, nel

momento in cui l'oggetto della sensazione non è più presente, ossia, quando la sensazione non è in atto.

Infine, si deve constatare che l'analisi del sogno viene meno al consueto quadro eziologico dell'indagine scientifica, perché mentre per il sonno è indicata, a lato delle cause formale, efficiente e materiale, anche la finalità (il sonno di cui hanno bisogno l'organismo e il suo apparato sensorio), del sogno non è indicata alcuna finalità.⁴¹

Bibliografia

- Byl 1991 = Byl, S., *Le toucher chez Aristote*, "Revue de Philosophie Ancienne", 9, 1991, pp. 122-132.
- Cambiano-Repici 1988 = Cambiano, G.-Repici, L., *Aristotele e i sogni*, in G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 121-135.
- Cavini 2009 = Cavini, W., Φάντασμα. *L'immagine onirica come apparenza illusoria nel pensiero greco del sogno*, "Medicina nei Secoli. Arte e Scienza. Journal of Medicine", 21, 2009, pp. 737-772.
- De Haas 2009 = De Haas, F., *Know Thyself: Plato and Aristotle on Awareness*, in G. Van Riel-P. Destrée (eds.), *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*, Leuven, Leuven University Press, 2009.
- Gallop 1990 = Gallop, D. (ed.), *Aristotle. On Sleep and Dreams. A Text and Translation with Introduction, Notes, and Glossary*, Petersborough, Ontario and Lewinston, Broadview Press, 1990.
- Giannantoni 1973 = Giannantoni, G. (a cura di), *Aristotele. Opere: Frammenti*, Laterza, Roma-Bari, 1973.
- Gregorić 2007 = Gregorić, P., *Aristotle on the Common Sense*, Oxford, OUP, 2007.
- Hubert 1999 = Hubert, B., *Veille, rêve et sommeil chez Aristote*, "Revue de Philosophie Ancienne", 17, 1999, pp. 75-111.
- Johansen 2012 = Johansen, T. K., *The Powers of Aristotle's Soul*, Oxford, OUP, 2012.
- Laurenti 1973 = Laurenti, R. (a cura di), *Aristotele. Dell'Anima*, Laterza, Roma-Bari, 1973.
- MacFarlane-Polansky 2009 = MacFarlane, P.-Polansky, R., *God, the Divine, and Nous in Relation to the De anima*, in G. Van Riel-P. Destrée (eds.), *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*, Leuven, Leuven University Press, 2009, pp. 107-124.
- Morel 2000 = Morel, P.-M. (éd.), *Aristote. Petits traités d'histoire naturelle (Parva naturalia). Traduction originale, introduction, notes, bibliographie*, Paris, GF-Flammarion, 2000.
- Natali 2010⁷ = Natali, C. (a cura di), *Aristotele. Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 2010⁷.
- Pellegrin, Kany-Turpin 1989 = Pellegrin, P., Kany-Turpin, J., *Cicero and the Aristotelian Theory of Divination and Dreams*, in W.W. Fortenbaugh-P. Steinmetz (eds.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick-London, Transaction Publishers, 1989, pp. 220-245.
- Radovic 2016 = Radovic, F., *Aristotle on Prevision through Dreams*, "Ancient Philosophy", 36, 2016, pp. 383-407.

⁴¹ Cfr., sul quadro eziologico in cui inquadrare il sogno, le considerazioni di Cambiano-Repici 1988, p.124; Repici 2015²; Segev 2012.

- Repici 1991 = Repici, L., *Aristotele, gli Stoici e il libro dei sogni nel De divinatione di Cicerone*, "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino", 125, 1991, pp. 93-126.
- Repici 2006 = Repici, L., *Aristotele e la divinazione*, "Dianoia", 11, 2006, pp. 7-40.
- Repici 2015² = Repici, L. (a cura di), *Aristotele. Il sonno e i sogni. "Il sonno e i sogni"; "Il sonno e la veglia"; "La divinazione durante il sonno"*, Venezia, Marsilio, 2015².
- Sassi 2008 = Sassi, M. M., *Percezione e conoscenza nei "Parva Naturalia"*, "Studia graeco-arabica", 4, 2014, pp. 265-274.
- Scheiter 2012 = Scheiter, K. M., *Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle*, "Phronesis", 57, 2012, pp. 251-278.
- Segev 2012 = Segev, M., *The Teleological Significance of Dreaming in Aristotle*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 43, 2012, pp. 107-141.
- Sorabji 2003 = Sorabji, R., *Intentionality and Physiological Process: Aristotle's Theory of Sense-Perception*, in M. Nussbaum-A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's "De anima"*, Oxford, Clarendon Press, 2003, pp. 194-226.
- Van der Eijk 1989 = Van der Eijk, Ph., *Divine Movement and Human Nature in "Eudemian Ethics" 8, 2*, "Hermes", 117, 1989, pp. 24-42.
- Van der Eijk 1992 = Van der Eijk, Ph., *Theorie und Empirie in Aristoteles' Beschäftigung mit dem Traum und mit der Weissagung im Schlaf*, in K. Döring-B. Herzhoff-G. Wöhrle (hrsg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. IV, Bamberg, Colibri Verlag, 1992, pp. 31-46.
- Van der Eijk 1993 = Van der Eijk, Ph., *Aristotelian Elements in Cicero's "De divinatione"*, "Philologus", 137, 1993, pp. 223-231.
- Van der Eijk 2003 = Van der Eijk, Ph., *Aristotle on Cognition in Sleep*, in Th. Wiedemann-K. Dowden (eds.), *Sleep*, Bari, Levante Editori, 2003, pp. 25-41.
- Van der Eijk 2005 = Van der Eijk, Ph., *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge, CUP, 2005.

FRANCESCA CALABI

I SOGNI IN FILONE DI ALESSANDRIA

Introduzione

Il discorso sui sogni in Filone non si pone come trattazione autonoma, ma nasce dall'esegesi di passi biblici relativi a visioni oniriche. Filone ne parla in varie opere, in particolare nel *De somniis* e nel *De Josepho*. L'esegeta costruisce una spiegazione a partire dai testi biblici che interpreta. Tema portante è la lettura allegorica della storia dei patriarchi; i sogni vi rientrano in relazione al discorso sulla virtù e sui livelli di conoscenza, non per una teoria del sogno in quanto tale. In quest'ottica si può comprendere come uno degli aspetti più significativi dell'analisi sia l'interpretazione: i sogni sono espressione di verità, forme di discorso, oggetto di interpretazione al pari del testo biblico. Come questo, possono richiedere un'esegesi che dia conto della loro profondità e complessità. Questo aspetto si riflette sia nella terminologia impiegata che nella distinzione introdotta tra tipi di sogno. A lato vi è poi l'immagine del sogno come apparenza di realtà.

Tipi di sogni

Nel *De Somniis* Filone introduce una distinzione tra tipi di sogni basata sul loro grado di chiarezza. Oggetto del discorso sono le visioni mandate da Dio. L'opera originariamente constava di tre libri.¹ Il primo, andato perduto, trattava dei sogni mandati da Dio per sua iniziativa. Il secondo libro, attuale primo, parla di sogni profetici in grado di predire l'avvenire in quanto ispirati. Ne è esempio il sogno della scala di Giacobbe che viene spiegato nei suoi vari significati. Il

¹ Eusebio (*HE* II. 18. 4) parla di cinque libri sui sogni presenti nella biblioteca di Cesarea. Filone, però, non accenna a un quarto e a un quinto libro. Un'ipotesi esplicativa dell'incongruenza è che Eusebio si riferisse a cinque rotoli che raccoglievano tre libri (vedi Torallas Tovar 1995, pp. 361-362). Berchman 1998, pp. 133-146, riprende la distinzione in cinque tipi ed accosta la distinzione filoniana a quella di Artemidoro.

terzo libro, attuale secondo, parla dei sogni che richiedono la spiegazione di un interprete.

Vediamo nello specifico i tre tipi:²

1) Nel primo tipo, Dio manda delle *phantasiai* nel sonno. Esse esprimono cose oscure per noi, ma chiare per Dio.³ Tramite tali immagini, Dio trasmette indicazioni univoche, sogni profetici di indubbio significato, simili ad oracoli che non necessitano di interpretazione.⁴

² Alcuni studiosi si chiedono se Filone attribuisca ai vari tipi di sogno nomi diversi. Così Berchman 1998, pp. 133 sgg., cerca di assegnare nomi diversi ai differenti tipi di sogno che per lui sono addirittura cinque. Egli distingue tra: sogno enigmatico *oneiros*, sogno chiaro *horama*, sogno oracolare *chresmos*, sogno immaginativo *hypnos-eidolon*, sogno di apparizione *phantasma*. Di questi, i primi tre sono di origine divina, il quarto può avere origine divina e il quinto ha origine umana (p. 133). Lo studioso cerca poi di suddividerli in sogni legati all'anima razionale o irrazionale, di connetterli allo stato del sognatore e riportare i diversi tipi alla tripartizione di cui Filone parla all'inizio del I libro. Berchman moltiplica i tipi di sogno considerando Filone anche in relazione ad Artemidoro e a Macrobio. Mi sembra che le distinzioni istituite da Berchman siano abbastanza meccaniche. Nel testo filoniano non è chiaro se i termini impiegati non siano interscambiabili e designino tipi di sogni differenti come sembrerebbe postulare Berchman. Petit 1974, pp. 152-153 conduce uno studio dei vari termini usati senza poter individuare delle specificità di utilizzo dei vari termini. Anche Torallas Tovar 1995 conduce un'attenta analisi della terminologia sul sogno nella sua dissertazione alle pp. 130 sgg. Inizia con l'analisi di *hypnos* e *enypnion* esplicitando il senso letterale, ma anche quello metaforico dei termini. Analizza poi la coppia *onar-oneiros* e la contrapposizione tra *enypnion* e *onar*, da un lato, *hypnos* e *onar* in alcuni passi, soprattutto del *De Josepho* e del *De somniis* (pp. 153 sgg.). In particolare, si interroga su alcune declinazioni filosofiche dei termini in Filone e sulle loro interazioni. La sua è un'analisi molto approfondita e di grande interesse anche perché studia l'uso dei termini non solamente all'interno del pensiero filoniano, ma anche in altre opere della letteratura greca. Mi sembra, però, che l'uso terminologico filoniano sia abbastanza indifferenziato che, cioè, Filone usi un termine o l'altro in maniera alterna senza necessariamente intendere con un termine un particolare tipo di sogno piuttosto che un altro. In parte, probabilmente Filone fa ricorso al termine presente nel testo biblico di riferimento, in parte forse anche a richiami letterari o filosofici della letteratura precedente. Non mi sembra, cioè, che sia possibile istituire delle strette corrispondenze tra un termine e un tipo di sogno. A *Somn.* I.1 a proposito dei sogni mandati da Dio sono impiegati i termini ὄνειρος e φαντασίαι ἐν τοῖς ὕπνοις. A proposito dei sogni del secondo tipo, dei sogni in cui il nostro intelletto muovendosi con l'intelletto dell'universo, sembra posseduto e ispirato da Dio ed è capace di prevedere l'avvenire di cui è esempio il sogno della scala di Giacobbe, si ha il termine ὄναρ. Però, proprio in relazione al sogno della scala vengono usati anche φαντασία e ἐνύπνιον.

³ Cfr. *Somn.* II. 2-3.

⁴ Wolfson 1962², II, p. 57 si chiede di quali sogni parlasse il primo libro perduto del *De somniis* che conteneva i sogni mandati da Dio di sua iniziativa come visioni nel sonno (*Somn.* I. 1; II. 1-2), sogni chiari e distinti (*Somn.* II. 1-3). Per Wolfson è presumibile si trattasse dei sogni di Abimelech (*Gen.* 20, 3-7) e Labano (*Gen.* 31, 24) perché, in questi luoghi, Dio parla di persona e il messaggio è chiaro. Per Abimelech: Abramo a Gherar dice che Sara è sua sorella, Abimelech, re di Gherar, vuole prendere la sua donna. Dio gli appare e gli dice che Sara ha marito. Per Labano: in

2) I sogni del secondo tipo richiamano l'idea stoica per cui la ragione umana è una scintilla, un frammento della ragione universale. Per Filone, in tali sogni il nostro intelletto si muove in sintonia con l'intelletto dell'universo, sembra posseduto ed ispirato da Dio, è in grado di ricevere qualche pre-conoscenza del futuro. Si tratta di sogni profetici per influsso divino, chiamati *chresmoi*.⁵ Esempio ne sono il sogno della scala di Giacobbe e quello delle greggi screziate. In questo tipo di sogni Dio si rivolge agli uomini direttamente, ma anche per mezzo di intermediari: gli angeli o il *logos*.⁶ Sono sogni oscuri il cui enigma non è, però, troppo difficile da svelare.

3) I sogni della terza categoria si verificano quando nel sonno, muovendosi spontaneamente e mettendosi in agitazione, l'anima è colta da delirio e, in preda ad invasamento, acquista potere divinatorio e predice il futuro (*Somn.* II. 1).⁷ La difficoltà della visione può essere spiegata solamente da persone dotate del sapere onirocritico.⁸ Se l'interpretazione ne è riservata a personaggi particolari, i sogni di questo tipo sono, invece accessibili a tutti. Si tratta dei sogni di Giuseppe, di Faraone, del capo panettiere e del

seguito all'episodio delle greggi screziate, Giacobbe divenuto molto ricco suscita il risentimento dei figli di Labano. Su indicazione di Dio fugge. Labano lo insegue. Dio appare in sogno a Labano e gli dice. "guardati dal parlare a Giacobbe, né in bene né in male". Secondo Torallas Tovar 1995, pp. 306, 362 part. 352-362, ripreso in Torallas Tovar 2003, pp. 41-53, i sogni trattati nel primo libro perduto non potevano essere quelli di Abimelech e Labano. Secondo la studiosa i tipi di sogno sono legati al livello del sognatore. I sogni del primo libro, sogni chiari, inviati direttamente da Dio potevano rivolgersi solamente ad individui superiori. L'ipotesi che i sogni del primo libro non riguardassero Abimelech e Labano è stata recentemente riaffermata da Royse 2009, pp. 44-45, che pensa, invece, ad Isacco, emblema della vita contemplativa. Si sarebbe trattato di un contrappunto ad Abramo e Giacobbe (II libro) e a Giuseppe (III libro). Il riferimento per Isacco sarebbe *Gen.* 26, 2-5 in cui Dio gli appare nel paese dei Filistei e conferma la promessa fatta ad Abramo di moltiplicare la sua progenie come le stelle del cielo. Di fatto, non abbiamo elementi per confermare o negare l'ipotesi sul contenuto del I libro. È, comunque, condivisibile l'idea che i sogni si differenzino in relazione al livello del sognatore.

⁵ Cfr. *Somn.* I. 2

⁶ Cfr. *Somn.* I. 190. Nel sogno delle greggi screziate compare un angelo che parla a Giacobbe, in quello della scala (*Gen.* 28, 12, 5) angeli vanno su e giù per la scala, ma a parlare è Dio. Di fronte alla difficoltà della visione di Dio, Filone esplicita che a parlare è *kurios*, il primo degli angeli (*Somn.* I. 157). L'impossibilità della visione di Dio è più volte affermata nel *De somniis* (*Somn.* I. 189-190; 229-230; 238). Questi sogni avvengono, dunque, attraverso un mediatore. Da questo punto di vista, secondo alcuni studiosi, sarebbero analoghi al secondo tipo di sogni di Posidonio.

⁷ Cfr. Platone, *Phaedr.* 244b. I termini impiegati per questo tipo di sogni richiamano il linguaggio misterico: *korybantia enthusiosa thespize*.

⁸ Cfr. *Somn.* II. 4.

capo coppiere.⁹ Richiedono un'interpretazione che può porsi a differenti livelli e non è sempre dello stesso tipo: interprete per eccellenza dei sogni è Giuseppe, ma interpreti sono anche i fratelli e il padre di Giuseppe che danno una spiegazione immediata dei sogni del patriarca mostrando, così, di essere in grado di leggere ciò che è oscuro, di vedere attraverso simboli la realtà nascosta (*Ios.* 7).

La distinzione tra tipi di sogni si snoda, dunque, in relazione ai modi del sognare per cui l'anima si connette all'anima del tutto o, invece, l'anima individuale è posseduta. I sogni si distinguono rispetto alla maggiore o minore chiarezza, alla difficoltà dell'interpretazione.¹⁰ Le visioni sono poi distinte in relazione a chi le sogna. Significativo è lo stato del sognatore, più o meno virtuoso.¹¹ Si possono, così individuare criteri di distinzione in relazione a:

- fonti del sogno (Dio, anima, intermediari);
- livello di virtù e di sapere del sognatore (Giacobbe, Giuseppe);
- oscurità o chiarezza del sogno. Necessità o meno dell'interpretazione.

Tali distinzioni non sono necessariamente simmetriche.

Salvo i sogni del primo tipo di cui Filone parlava nel primo libro perduto di cui non sappiamo nulla, i sogni siano essi veritieri o falsi, mandati direttamente da Dio o prodotti dall'anima, magari in preda a passioni ed errore, richiedono un'interpretazione.¹² Parlano per simboli, per immagini e vanno interpretati allegoricamente proprio come il linguaggio per parole della *Bibbia*. Vi è parallelismo di simboli nelle immagini e nelle parole.¹³ Trattandosi di sogni mandati da Dio è obbligo per l'esegeta dire la verità, non dissimulare nulla e, al contrario, spiegare la visione (*Ios.* 95).

⁹ Cfr. *Somn.* II. 4-5.

¹⁰ Decharneux 1994, pp. 107-118, pone in parallelo l'interpretazione dei sogni e la filosofia. Le tre funzioni profetiche di cui parla il *De vita Mosis* (comunicazione direttamente da Dio [*prosopou tou theou*], attraverso l'interprete [*hermeneos*], data dal profeta per domanda e risposta), sarebbero parallele ai tre tipi di sogni.

¹¹ Vedi Lévy 2010, p. 133.

¹² Recentemente Boiché 2018 ha studiato la forma della scrittura dell'esegesi filoniana nel *De somniis*. Si è anche interrogata su un possibile legame tra interpretazione dei sogni ed esegesi allegorica e su possibili analogie tra interpretazione dei sogni e interpretazione dei racconti biblici di sogni.

¹³ Cfr. *Somn.* I. 102; 146-56.

Posidonio

Vi è chi ha individuato delle affinità tra la tipologia dei sogni filoniana e quella di Posidonio. Il problema è stato discusso da vari studiosi, da Wolfson a Berchman, da Lévy a S. Torallas Tovar.

La fonte principale per le posizioni di Posidonio è Cicerone che ne parla nel *De divinatione* (I. 129-130).

Durante il sonno o durante gli stati di follia l'anima è separata dai sensi.

Le anime umane sciolte dal corpo a causa del sonno o prese da uno stato di follia si muovono autonomamente e liberamente con il loro vigore, vedono ciò che non possono vedere quando sono commiste al corpo (trad. Vimercati 2004).

Sempre nel *De divinatione* I. 64 vengono distinti tre modi di sognare per impulso divino: secondo il primo l'anima, legata da un'affinità con gli dèi, sogna di per se stessa (*ipse per sese*); nel secondo l'aere è pieno di anime immortali in cui appaiono impronte della verità; nel terzo gli stessi dèi parlano con i dormienti.

Tre sono, dunque, i tipi di sogni: quelli che nascono dall'attività dell'anima, quelli mandati dagli dèi, quelli suscitati dai dèmoni. Dio parla direttamente alle anime che dormono, oppure comunica attraverso una presenza demonica. In alcuni casi le anime vedono il futuro in virtù della loro natura divina (*Divinat.* II. 10; 15).¹⁴ I sogni hanno, allora una funzione profetica e divinatoria. Presupposto ne sono il determinismo e il legame causale fra le cose. La divinazione si pone come interpretazione delle cause e della parentela tra le cose.¹⁵

Tra Filone e Posidonio vi sono indubbiamente delle assonanze, non sufficienti, però, a mio parere, ad affermare che i due autori siano sulle stesse posizioni. In questa direzione, Carlos Lévy evidenzia le differenze tra il discorso posidoniano e quello filoniano. Spiega come alcune analogie siano solamente apparenti: Posidonio riconosce all'anima una capacità intrinseca di divinazione assai lontana dalla nozione filoniana di *oudeneia* umana, dall'idea, cioè, della nullità dell'uomo rispetto a Dio. L'ipotesi di un dialogo tra dèi e dormiente,

¹⁴ Cfr. Berchman 1998, p. 125: "this is because in these souls, as they withdraw from the world of sensation and passion, become cognizant of the universal pneuma diffused through out the world, usually grasping it in innocent sleep (*Divinat.* I. 57; 129)".

¹⁵ Per la connessione tra tutte le parti e gli elementi della natura vedi Cicerone, *Divinat.* II. 33-35.

evocata nel passo posidoniano è più accettabile in una prospettiva stoica che in quella dell'Alessandrino.¹⁶ L'analisi di Lévy è del tutto convincente. La distinzione posidoniana, tra l'altro, è legata alle fonti dei sogni: Dio, i dèmoni, l'anima stessa del dormiente legata da un'affinità con gli dèi, mentre in Filone la distinzione, pur legata alla fonte dell'attività onirica, è soprattutto relativa al grado di chiarezza dei sogni.¹⁷ Inoltre, elemento determinante per Filone è l'interpretazione dei sogni, più che la loro derivazione. Oggetto di analisi per l'Alessandrino non è tanto lo statuto del sogno, quanto il sogno come espressione di verità non immediate che vanno colte. Il sogno è un'espressione linguistica, un tipo di comunicazione ove ciò che conta è il contenuto, non la forma comunicativa. I sogni sono dei messaggi da interpretare, "testi" come il testo biblico.

Lo specchio dei sogni

La funzione profetica dei sogni è esplicitata più volte, nel momento stesso in cui Filone spiega la loro formazione. A *Migr.* 190 il testo descrive l'intelletto che, durante il sonno, si ritira dalle sensazioni e dalle affezioni corporee, inizia a conversare con se stesso, guarda la verità come in uno specchio, ispira previsioni sul futuro. La rappresentazione del sogno come visione di immagini riflesse, di stampo platonico, si ripresenta a *Spec.* I. 219. Parlando dei sacrifici, Filone si interroga sulle ragioni per cui gli organi da sacrificare siano viscere, fegato, reni. A proposito del fegato, nella sua spiegazione ispirata a *Timeo* 71b-72c, egli afferma che il fegato è un organo spesso, liscio, lucido con l'aspetto di uno specchio. Quando l'intelletto lascia le preoccupazioni diurne, si abbandona al sonno e non vi sono sensazioni che lo impediscano, ecco che il *nous* inizia a concentrarsi su se stesso, si volge alla pura contemplazione del pensiero; guardando nel fegato come in uno specchio, osserva distintamente gli intellegibili. Coglie, così, immagini (*eidola*) e rappresentazioni (*phantasiai*) che gli consentono di *prophetein* attraverso i sogni. La separazione tra intelletto e sensazioni nel sonno è rappresentata nel sonno di Adamo, caduto in preda ad estasi: Dio forma la donna da

¹⁶ Cfr. Lévy 2010, p. 134.

¹⁷ Posidonio non considera la chiarezza o l'oscurità del sogno.

una sua costola. Durante il “sonno” dell’intelletto si genera la sensazione che scompare quando l’intelletto è sveglio. Eva, la sensazione, nasce con il sonno di Adamo/intelletto. Il sonno in sé è una forma di estasi legata non alla follia, bensì alla separazione dalle cose sensibili.¹⁸ Diretto il riferimento al *Timeo* in cui la *mantiké* si lega alla parte dell’anima che è priva di ragionamento e di intelligenza. Una divinazione ispirata e vera si può avere quando la facoltà dell’intelligenza, la *phronesis* rimane incatenata nel sonno, è in preda a malattia, o a divino entusiasmo. Attraverso il ragionamento si può poi spiegare ciò che si è visto.¹⁹

Per la *Repubblica*, nel sonno si risvegliano i desideri legati alla parte ferina e selvaggia dell’anima. Parallelamente, quando un uomo si accosta al sonno dopo aver tenuta desta la parte razionale e aver ammansita sia la parte desiderativa che quella aggressiva, può venire in contatto con la verità (*Resp.* 571d-572b). Il sogno è forma confusa e intermedia di conoscenza (*Tim.* 52b4; *Resp.* 414d5); può, però, porsi anche come occasione di predizioni veritiere (*Critone* 44a). Nel mito di Er, il protagonista, in un sonno simile alla morte, giunge alla pianura celeste, apprende verità superiori. Il sonno, in questo caso, lungi dal porsi come apparenza e oscurità, è strumento di disvelamento e, d'altronde, tradizionalmente, il sonno è momento di mediazione tra uomini e dèi, tra la vita e la morte.

La duplicità tra il sonno come chiusura e inconsapevolezza e il sonno come conoscenza e visione era ben presente in Eraclito per cui il sonno comportava perdita di capacità razionale, isolamento e distacco dal *logos* e, per altri versi, poteva essere conoscenza e collaborazione con l’ordine dell’universo.²⁰ La rivelazione onirica poteva costituire una forma alta di sapere, difficilmente raggiungibile nella vita diurna.²¹ Il valore conoscitivo dei sogni era affermato anche da altri autori: visto nella funzione di rivelazione-avvertimento, poteva

¹⁸ Vedi *QG* I. 24; *Leg.* II. 25. A *Leg.* II. 31 il sonno equivale all’estasi quale mutamento di direzione dell’intelletto. Questo avviene non per sua volontà ma ad opera di Dio.

¹⁹ Cfr. *Tim.* 72b3.

²⁰ Cfr. Casertano 1983, pp. 283-289. Per il tema del sogno come realtà esterna oggettiva o come prodotto del soggetto e a proposito dell’assenza di una netta distinzione tra sonno e sogno in Eraclito vedi Calabi 1984, pp. 23-25. Sulla presenza di Eraclito in Filone vedi Saudelli 2012.

²¹ Cfr. Calabi 1985-1986, pp. 5-26 a proposito della visione onirica del saggio che si eleva a un sapere superiore.

indurre a compiere scelte ed adottare determinate azioni. Poteva, inoltre, avere un contenuto manifesto o un significato nascosto che richiedeva interpretazione e lettura simbolica. Così è, per esempio, per Eschilo.²²

I passi citati di *Spec.* I. 219, riprendendo tale strada, evidenziano aspetti positivi del sogno, la visione pura e nitida colta dall'intelletto libero dalle sensazioni. Nel *De Somniis*, viceversa, Filone parla di sogno come visione turbata dai sensi e dall'irrazionalità. Se i sogni delle persone virtuose sono pieni di chiarezza, dotati di una logica diurna come affermato a II. 20, il sogno di chi è incapace di elevarsi è fenomeno notturno, da disprezzare, strumento di confusione e di inganno.²³ In chiave allegorica, Giuseppe, immerso nella visione onirica vive nell'apparenza e nell'instabilità, incapace di opporsi alle vicissitudini del vivere.²⁴

Apparenza e realtà

Al di là dei sogni quotidiani non particolarmente significativi, vi sono sogni profetici positivi, forieri di vera conoscenza quali quelli di Giacobbe e sogni negativi legati all'apparenza come quelli di Giuseppe. La loro negatività non è legata al livello di conoscenza della predizione che può essere veritiera come la visione dei covoni e delle stelle: la negatività sta nell'*ethos* del sognatore. Nel caso in questione, risiede nell'attività politica, nei sogni della folla fondati sull'ambizione, su false convinzioni derivanti dalla transitorietà e

²² Vedi Eschilo, *Prometeo incatenato* vv. 645 sgg; *Persiani* vv.180 sgg; *Coefore* vv. 523-540.

²³ Cfr. *Somn.* II. 42, 97, 106.

²⁴ Reddock 2011, pp. 283-302 tende a vedere uno sviluppo in Giuseppe che da sognatore, cioè individuo volto all'opinione, immerso nel sonno rispetto alla conoscenza, diviene, in un secondo momento, un interprete di sogni, cioè un conoscitore della verità in grado di dissipare le tenebre dell'ignoranza. Nella lettura di Reddock sembra si possa, dunque, leggere il sognatore come essere immerso nel buio, l'interprete come personaggio volto al sapere. Questa lettura non spiega, però, il livello conoscitivo di sognatori quali Abramo e Giacobbe e non considera il ruolo conoscitivo del sogno ispirato. Non vi è dubbio che l'interpretazione dei sogni può raggiungere alti livelli conoscitivi, il sogno, però, non è necessariamente legato al mondo della *doxa*. La citazione di *Somn.* II. 105-108 relativa allo sviluppo di Giuseppe che lascerà il precedente stato di profondo torpore e smetterà di sognare, si riferisce, infatti, al sonno figurato di Giuseppe immerso nel sogno politico, non alla conoscenza onirica in senso proprio.

dall'instabilità del vivere. Sempre a Giuseppe, sono legati anche dei sogni falsi come quello del capo coppiere che, pure, ha una funzione didattica.²⁵ Si tratta di predizioni fasulle, dotate, però, di un ruolo strumentale. Emerge prepotentemente il tema dell'interpretazione: i sogni di Faraone sono profetici, l'ermeneuta è ispirato nel momento in cui se li fa raccontare, li interpreta e consiglia i provvedimenti da adottare.²⁶

I sogni di Giuseppe, come d'altronde le visioni di Giacobbe, sogni mandati da Dio, sono espressi in linguaggio allegorico. Non si tratta di "comunicazione" divina in forma letterale, ma di espressione traslata. Si apre l'interrogativo della comunicazione divina, delle ragioni per cui Dio parla per sogni-segni. Si ha un parallelismo tra testo biblico e visioni oniriche inviate da Dio: come la Bibbia anche il sogno richiede un'esegesi.

Quando non sia mera apparenza, il sogno rappresenta una comunicazione, forma di conoscenza e di rivelazione.

Genesi 28. 10-13 descrive il viaggio di Giacobbe da Beer Sceva, il "Pozzo del giuramento" ad Haran. Giunto in un luogo, vi si corica; è, infatti, tramontato il sole. Pone sotto il capo una pietra per dormire e, addormentatosi, sogna. Per Filone si tratta di un sogno del secondo tipo. La visione (φαντασία) è preceduta da una introduzione finalizzata alla comprensione di ciò che Giacobbe vede. Filone si interroga sugli elementi che precedono la visione: il pozzo, Haran, il coricarsi di Giacobbe, la pietra sotto la testa. Sembra che il testo espliciti un presupposto: perché Giacobbe possa sognare è necessario che abbia compiuto un percorso: dal pozzo del giuramento che rappresenta l'*episteme*, profonda e difficile da raggiungere,²⁷ alla sensazione (Haran),²⁸ al luogo. Questo può

²⁵ Cfr. Berchman 1998, p. 137.

²⁶ Secondo Frazier 2002, pp. 24-25, qui Giuseppe sarebbe paragonabile a Mosè nel momento in cui interpreta la caduta doppia della manna in vista del sabato.

²⁷ Vedi *Somn.* I. 6; per il pozzo senza fine né limiti cfr. I. 11, per la ricerca infinita sul cielo, ricerca di un sapere irraggiungibile vedi *Somn.* I. 21-24. In relazione al pozzo del giuramento (quarto pozzo) è istituita un'analogia tra il quarto elemento (il cielo) e il quarto elemento in noi, il *nous* (I. 30), quarto dopo il corpo, la sensazione, la voce. Cielo e *nous* sono *akataleptoi*.

²⁸ Allontanatisi dal pozzo, partendo dal sapere che è luogo di estensione illimitata si giunge a Haran, la sensazione. Spesso l'anima si muove autonomamente, spogliatasi del corpo e della folla delle sensazioni, ma talvolta anche carica di tutto ciò. Il movimento che compie nuda, le fa cogliere le cose afferrabili con la *noesis*; rivestita, le cose sensibili *Somn.* I. 43. Se non si riesce a restare nell'ambito della sola *dianoia* ci si rifugia nella *aisthesis*, se non si riesce ad arrivare ai *noeta*, ci si

indicare: 1) il posto indicato da un corpo, 2) il *logos* divino che contiene le potenze, 3) Dio che contiene tutte le cose e non è contenuto da nulla. Colui che è guidato da Dio giunge in un primo tempo al *logos*, non può, però, vedere Dio nella sua essenza.²⁹ Il testo di Gen. 22. 3-4 secondo cui Giacobbe “giunse al luogo che Dio gli aveva detto e avendo alzato gli occhi vide il luogo da lontano” significa che lì giunto, Giacobbe realizza come il luogo stesso sia lontano da Dio invisibile, in conoscibile, non nominabile. Colta la conoscenza sensibile, Giacobbe non incontra Dio, ma le parole di Dio, come era accaduto ad Abramo a Mamre (Gen. 18). Anche il riferimento al sole ormai calato rinvia al *logos*: quando la nostra anima è abbandonata dai raggi divini luminosissimi che illuminano la realtà, si leva una seconda luce più debole: quella delle parole.³⁰ Tutto ciò è preludio alla visione di Giacobbe. Egli vede una scala appoggiata sulla terra, la cui cima arriva al cielo, e gli angeli di Dio salgono e scendono. E il Signore (*kurios*) sta al di sopra e gli parla. Gli si rivela come *kurios*, *theos* di Abramo e di Isacco, gli promette per la sua discendenza la terra su cui egli giace e gli annuncia che la sua progenie sarà numerosa come le stelle del cielo. Il passo viene letto da Filone allegoricamente:³¹ la scala rappresenta l'aria alla cui base sta la terra, mentre la sommità è in cielo. Nell'aria stanno le anime. Di queste, alcune discendono nei corpi, altre, perfettamente pure non si uniranno mai ai corpi. Si tratta degli angeli, da altri autori chiamati dèmoni.³²

La necessità di non fermarsi alla spiegazione letterale del sogno e di coglierne, invece, il senso allegorico è ribadito più volte. A *Somn.* I. 102, per esempio, con chiara insofferenza nei confronti degli esegeti che si attengono solamente all'interpretazione letterale,

attiene agli *aistheta*. Prima di cercare di conoscere il cielo, è necessario conoscere se stessi: in primo luogo gli organi di senso e le facoltà che permettono di avere sensazioni, poi l'anima *Somn.* I. 55-56.

²⁹ Cfr. *Somn.* I. 66.

³⁰ La pietra posta sotto la testa è simbolo dell'ascesi. Mosè giudica indegno per chi ricerca la virtù vivere tra mollezze, piaceri e cercare le ambizioni di chi ama gli onori. La sua vita agli occhi del legislatore non è che sonno e sogno (*Somn.* I. 121). Inizia qui il discorso che si ritroverà nel II libro sulla vita di onori come sogno, su piaceri che portano alla rovina contrapposti alla temperanza, la moderazione, la sopportazione richiamate dall'immagine della pietra di Giacobbe (Cfr. *Somn.* I. 126).

³¹ Vedi *Somn.* I. 133-145.

³² Cfr. *Gig.* 2-4; *Plant.* 1-6.

Filone dichiara di cercare di analizzare il passo “come si conviene”, applicando le norme dell’allegoria.

Seguendo il principio più volte seguito dell’esegesi multipla, Filone non si limita ad una sola spiegazione. La profondità del testo biblico, la sua inesauribilità comportano la coesistenza di molte esegesi possibili, interpretazioni che si affiancano l’una all’altra senza escludersi vicendevolmente. Nel caso specifico, la scala rappresenta – abbiamo visto – l’aria, luogo delle anime, ma significa anche l’anima umana alla cui base sta la conoscenza sensibile legata alla terra, mentre alla sommità vi è l’intelletto, volto verso il cielo. Sui gradini salgono e scendono le parole divine che conducono l’anima verso l’alto, verso il mondo noetico e il superamento della corporeità (*Somn.* I. 146 sgg.). La visione allude anche alla condizione umana paragonata a una scala per il suo andamento irregolare, per l’altalenare delle vicende umane, per i mutamenti che modificano in ogni istante la realtà: individui e stati sono periti, chi era immerso nella fortuna è caduto in disgrazia, chi era in basso si è risollevato.³³

La scala indica, inoltre le potenze di Dio che si manifestano a Giacobbe attraverso la parola e la visione. Il *chresmós* esprime una verità altissima e complessa: l’inconoscibilità di Dio e la sua manifestazione ai patriarchi, la differenza tra l’apparizione ad Abramo cui Dio si è mostrato quale *theos* e *kurios* e quella ad Isacco cui è apparso solamente sotto forma di *theos*.³⁴ L’insegnamento offerto rientra tra le indicazioni volte a donare vista acuta a coloro la cui *dianoia* è cieca, aprire gli occhi con *loghia* santi, invitare a giudicare il senso profondo delle cose e non solamente il senso letterale.³⁵ Sono contrapposti il sonno nebuloso di chi intravede qualcosa come in una nebbia e la visione piena di coloro che hanno gustato gli amori

³³ Vedi *Somn.* I. 153-156. Il tema dell’alternarsi delle vicende umane è diffuso sia nella letteratura greca che nei testi ebraici. Ne parlano Euripide nel fr. 420 e Mimnermo; è trattato nel Libro di Daniele. In Filone il discorso compare variamente, per esempio nel *De Josepho* dove intere regioni, città e stati hanno visto ribaltate le loro condizioni e sono periti dopo aver vissuto fasti e gloria. Vedi anche *Mos.* I. 31.

³⁴ Isacco, nato nel paese in cui risiede, è simbolo di una sapienza da autodidatta, acquisita attraverso le facoltà naturali, Abramo è emblema di un sapere appreso, ottenuto attraverso l’insegnamento. Lasciata la terra caldea, espressione dell’astronomia e di discorsi vuoti, Abramo un migrante, uno straniero, si è volto alla causa prima. Di qui la distinzione delle potenze che appaiono all’uno o all’altro personaggio in relazione ai loro bisogni, al loro livello intellettuale, al loro grado di perfezione morale. La parola e la visione divina si rivolgono agli interlocutori in maniera differente. Vedi *Somn.* I. 163; I. 193 sgg.

³⁵ Cfr. I. 164.

divini e goduto lo spettacolo preparato a beneficio della vista e dell'udito.³⁶ Giacobbe, dedito all'esercizio, che riesce a vedere in piena luce ciò che prima vedeva confusamente nel sogno, riceve l'impronta di un carattere superiore e il nome di Israele in luogo di quello che aveva in precedenza è esempio di passaggio da una visione confusa a un'immagine chiara.³⁷ Se nel sogno egli aveva visto Dio in maniera confusa, al momento della lotta con l'angelo, vede chiaramente. Alla visione incerta propria del sonno è contrapposta la chiarezza della visione nella veglia. Si è passati, quasi inavvertitamente, dalla nozione di sogno come visione a quella di una conoscenza onirica confusa, mera apparenza.

Dopo la visione della scala, è esposto un altro sogno del secondo tipo, il sogno delle greggi pezzate, avvenuto presso Labano. Vi compare l'angelo di Dio, ma in un secondo momento è Dio stesso che parla a Giacobbe. Filone pone in particolare rilievo il ruolo dei mediatori: non solamente quelli che appaiono in relazione alla causa più alta sono sogni inviati da Dio, ma anche quelli che provengono dagli angeli, servitori e interpreti di Dio, giudicati degni di ricevere dal padre una parte di felicità.

Chiamato per nome, l'asceta concentra la sua attenzione e cerca di interpretare i segni che gli appaiono, segni che sono accoppiamenti e procreazioni di pensieri, come se si trattasse di animali.³⁸

L'interpretazione del sogno rinvia ai pensieri che nutrono l'anima di virtù, alle anime giovani che non perseguono piaceri irrazionali, ma la strada del bene.

³⁶ *Somn.* I. 165: "E voi anime che avete gustato gli amori divini, riscuotendovi come da un sonno profondo e sbarazzandovi del velo che vi copriva gli occhi, affrettatevi verso lo spettacolo stupendo che si dispiega dinnanzi a voi; bandite l'esitazione, che comporta lentezza e indugio, e cercate a fondo ciò che l'Ordinatore delle gare ha preparato a beneficio della vostra vista e del vostro udito" (trad. Kraus Reggiani 1994).

³⁷ Cfr. *Somn.* I. 171.

³⁸ "Riaperto dunque e rivolto verso l'alto l'occhio dell'intelletto, chiuso fino a quel momento, Giacobbe vide i concetti perfettamente compiuti, che corrispondono ai caproni e agli arieti e che si sono acuiti al fine di diminuire le colpe e di incrementare la spinta verso il bene; e vide come tali concetti montino le pecore e le capre, quanto a dire le anime ancora giovani e tenere [...] per mettere a frutto il seme invisibile dei principi della saggezza" (*Somn.* I. 197- 200, trad. cit.).

Giuseppe il sognatore

I sogni del terzo tipo richiedono una capacità ermeneutica. Sono esemplificati dai sogni di Giuseppe e dei personaggi che raccontano le proprie visioni oniriche al patriarca. Per i primi, l'interpretazione inizia già con i fratelli che, attraverso una *diakrisis*, interpretano il sogno dei covoni e quello delle stelle.³⁹ Ne colgono il significato che è bene analizzare attraverso l'allegoria, sapiente architetto.⁴⁰

In una presentazione dei generi di vita, Giuseppe è visto come emblema dell'amante del corpo e dei piaceri materiali. È trascinato dai piaceri in varie direzioni, talvolta contrapposte. Raccoglie la vanagloria, considerandola il possesso più grande e più bello. Venduto in Egitto, si fa notare dal re che governa la regione del corpo grazie ai sogni, amici della notte e non grazie all'evidenza di azioni luminose.⁴¹ Riceve il secondo posto nel regno, si adorna di una collana d'oro, simbolo di costrizione e di un anello. Sono segni del suo amore per il superfluo, gli eccessi, una vita di lusso e di mollezze del tutto inutili, caratteri già impliciti nel suo nome che significa aggiunta.⁴² La vanagloria, e l'ambizione che lo caratterizzano portano a demagogia e a tirannia, ad arroganza ed ingiustizia.⁴³ Simile a un'idra policefala, Giuseppe ha un carattere multiforme (Il 14-16). È sognatore e interprete di sogni, ermeneuta veritiero in grado di comprendere i sogni del faraone, prevedere i problemi che si profilano per l'Egitto, indicare i mezzi per risolverli. È, però, anche attratto dall'ambizione e dall'aspirazione al potere, soggiogato dai desideri della folla, manipolato dall'esterno. Protagonista di un percorso conoscitivo, vacilla tra chiarezza e oscurità, tra lucidità e confusione. A *Somn.* Il. 17-18 esponendo il sogno dei covoni, utilizza un linguaggio incerto: "mi sembrava...", questa espressione adatta a persona appena sveglia, non ben desta, chiarisce come il sogno non sia chiaro e limpido. Giuseppe è un uomo incerto che fa congetture

³⁹ Cfr. *Gen.* 37, 7.

⁴⁰ *Somn.* Il. 8.

⁴¹ Vedi *Somn.* Il. 42.

⁴² Vedi *Somn.* Il. 47.

⁴³ Vedi *Somn.* Il. 80. Giuseppe è emblema di quanti sono volti all'attività pubblica, alle relazioni sociali, ma anche all'orgoglio e al desiderio di prevalere (vedi *Somn.* I. 221-223, Giuseppe Il. 11-154). Per questi caratteri è paragonabile a Serse o al governatore romano di Alessandria (*Somn.* Il. 110-138). Rappresenta, inoltre, il legame con l'Egitto, terra del corpo.

confuse.⁴⁴ È molto diverso da Giacobbe che, nel parlare della sua visione, dice: “ed ecco, una scala”. E ancora, a proposito dei montoni variegati: “io vidi con i miei occhi durante il sonno”.

Quanti scelgono la virtù hanno nel sonno visioni più distinte e pure proprio come più chiare sono le loro azioni durante il giorno.⁴⁵ Il maggior livello etico induce sogni più perspicui. Nel caso di Giuseppe, il sogno, confuso, non è auto evidente: viene visto e poi raccontato/spiegato.⁴⁶

A causa dei suoi sogni e delle sue parole i fratelli iniziano a odiare Giuseppe.

Non sono forse parole e sogni tutti i fantasmi evocati dalla vanità, mentre sono fatti e realtà evidenti tutte le cose che ineriscono al retto vivere e al retto ragionare?⁴⁷

Nella loro critica, i fratelli non rappresentano solo se stessi, sono dei giudici in grado di capire, di odiare la falsità, di onorare il solo vero re. Vi è una saldatura tra sogno e vanità da un lato, realtà e retta ragione, dall'altro. Lo stato di ebbrezza, di tenebra profonda, di cecità di chi non segue il retto cammino (Il. 102), si oppone alla veglia di chi ricerca la verità. Quando il sognatore abbandonerà la vanagloria, cesserà di sognare e “non vagheggerà più, in visioni trasognate, notte e tenebra e fortune derivanti da eventi oscuri e incerti”.⁴⁸ Respingerà la richiesta della moglie di Putifarre, simbolo del piacere, opterà per la virtù, proclamerà che egli “appartiene a Dio” e non agli oggetti sensibili. A questo punto i suoi fratelli si riconcilieranno con lui.

⁴⁴ Nella loro interpretazione, i fratelli hanno buon gioco a dargli del visionario (vedi *Ios.12*). Considerano menzognera e ingannatrice la sua visione. Tale non è: le cose viste si avvereranno puntualmente, ma i fratelli non ne accettano la verità, lo trattano da invasato, essere farneticante cui neppure un nome si addice.

⁴⁵ Cfr. *Somn.* Il. 20.

⁴⁶ A *Somn* Il. 110 i sogni dei covoni e delle stelle sono detti φανεῖσα ὄψις, la loro interpretazione avviene attraverso ὀνειροκριτικὴ τέχνη. L'interpretazione allegorica spiega che i covoni rappresentano le azioni cui ciascuno di noi pone mano come fossero una risorsa personale; sono atti concreti che, in certo senso, servono ad alimentarci (vedi Il. 31-41). Ogni fratello è simbolo di una qualche risorsa o capacità: Ruben, figlio veggente, è portato a vedere ed è dotato di vista acuta, Simeone è simbolo dell'apprendimento (il suo nome significa ascoltare), Levi allude a nobili attività e sacri misteri, Zabulon è simbolo della luce, Dan della distinzione delle cose, Gad dell'attacco, Aser della ricchezza naturale e così via.

⁴⁷ *Somn.* Il. 96

⁴⁸ *Somn.* Il. 106.

Se i sogni di Giuseppe richiamano i desideri di vanagloria e di potere, le immagini oniriche del capo coppiere e del capo panettiere, legati all'intemperanza,⁴⁹ alludono alla ghiottoneria nella duplice forma di bere e di mangiare.⁵⁰ La prima non ha bisogno di molte varietà di specie e di aromi a differenza della seconda. I due servitori del faraone sognano nella medesima notte perché ambiscono a soddisfare un medesimo bisogno, quello di procurare nutrimento in maniera elaborata, per il piacere. Hanno una visione corrispondente al loro ambito di attività sognando uno una vite, l'altro dei pani. L'esame del primo dei due sogni inizia da *Somn.* II. 159 con l'espressione: "Nel mio sonno mi stava di fronte una vite". I termini impiegati non sono di visione, ma di "esservi". L'espressione "nel mio sonno" è letta come allusione al sonno dell'ebbrezza provocata dalla follia: le membra sono abbandonate come accade a chi dorme, gli occhi dell'anima sono chiusi, il protagonista è incapace di vedere o udire cose degne di visione o di ascolto. Brancola in luoghi impervi senza guida, precipitando sé ed altri in precipizi.⁵¹

L'obiettivo polemico è il sogno del capo coppiere che allude all'insensatezza di chi scambia una gioia per un dolore, attribuisce aspetti positivi a ciò che è fonte di vizio. Nel sogno, infatti, dopo i tralci si vedeva la vite fiorire, germogliare e dare frutti, allusione alla stoltezza (*Somn.* II. 199).

Viene poi interpretata la visione del capo panettiere.⁵² I tre canestri che compaiono nel sogno alludono alle tre parti del tempo, il ricordo dei godimenti passati, la fruizione dei presenti, la speranza di quelli futuri. Ne fruisce un solo individuo, il faraone, che si dà a "dispersione", cioè a incontinenza, insaziabilità, ingordigia. Gli uccelli, che indicano gli eventi imprevedibili, piomberanno sulle focacce e le consumeranno: Dio vanifica gli sforzi dell'amante delle passioni.

Seguono i sogni del faraone.⁵³ Pieno di arroganza, egli ne dà una falsa interpretazione. Come Giuseppe, il personaggio è simbolo di

⁴⁹ Cfr. *Somn.* II. 215.

⁵⁰ Cfr. *Somn.* II. 155 sgg.

⁵¹ "Questo sonno profondo e senza fine, di cui è preda ogni vizioso, toglie alle vittime la facoltà di avere delle percezioni vere e le riempie la mente di immagini false e di visioni fluttuanti" (*Somn.* II. 162).

⁵² Cfr. *Somn.* II. 207 sgg.

⁵³ Vedi *Somn.* II. 216 sgg.

vanagloria ma, a differenza del Patriarca, è esempio di mera insensatezza, incapace di riconoscere la propria dipendenza da Dio.⁵⁴

I sogni del faraone rivestono importanza per il paese d'Egitto nel suo complesso, non riguardano situazioni individuali quali quelle del capo panettiere e del coppiere. La loro interpretazione istituisce uno snodo fondamentale: Giuseppe, interprete dei sogni diviene il simbolo dell'uomo politico. È, infatti, in quanto interprete dei sogni che Giuseppe accede al potere.⁵⁵ Dopo aver spiegato il senso dei sogni, Giuseppe propone delle soluzioni per ovviare ai mali previsti. In questo senso il suo ruolo non è più solamente onirocritico, diviene politico, interviene nelle vicende storiche. All'interpretazione del testo di *Genesi* si affianca un'esegesi che accosta politica e sogno: il sogno interpretato dall'uomo politico è il grande sogno generale di coloro che vegliano come di coloro che dormono: la vita degli uomini. Dall'immagine di Giuseppe divenuto politico perché ha saputo interpretare i sogni del faraone e adottare delle misure per contrastarne le previsioni, si è passati ad una seconda visione: il mondo è immerso nell'apparenza, è luogo di sogni, il politico sa dare loro corpo. La prima immagine è legata all'interpretazione letterale del testo di *Genesi*, la seconda è interpretazione allegorica.

Nell'opacità e indeterminatezza che fanno della vita un sonno, la capacità onirocritica del politico consente di distinguere, di interpretare i sogni, di dettare regole e norme.

L'uomo politico interprete dei sogni

Nel cielo le cose restano uguali e costanti, regolate dai canoni della verità, si accordano secondo armonia, immerse nella luce e nel fulgore. Ordine e identità immutabile caratterizzano il mondo degli astri (*De Iosepho* 145 sgg.). Le cose della terra, di contro, immerse nel disordine e nella disarmonia, sono avvolte nell'oscurità, sottoposte al fluire costante. La vita è scandita da incertezza e da instabilità. Le vicissitudini della condizione umana sono rappresentate

⁵⁴ Vedi *Somn* II. 107-109.

⁵⁵ Cfr. Petit 1989, p. 45.

nello scorrere della vita: da bambino ad adolescente, ad adulto, a vecchio; nell'immagine, cioè, della transitorietà della vita umana.⁵⁶

Tanto sono differenti, tra gli uomini, gli svegli dai dormienti, tanto nell'universo differiscono le cose del cielo e quelle della terra. Le prime sono in un costante stato di veglia, privo di deviazioni ed errori, le seconde sono immerse nel sonno, vacillano, precipitano. Accecati dalle false opinioni, gli uomini legati alla terra si rifugiano nel sogno, in una illusione di stabilità e di continuità: "noi vaghiamo immersi in un sonno fondo, senza poter circoscrivere nulla con vigore e saldezza, perché tutto è simile a ombre e fantasmi".⁵⁷ Nelle tenebre dell'apparenza, gli svegli non si distinguono dai dormienti; immersi nel sonno, sedotti dai sensi, non riescono a superare la confusione e il disordine (*los.* 143-144). Credono di vedere immagini veritiere, mentre ciò che si presenta loro sono vane costruzioni della *dianoia*, cose inesistenti e inconsistenti, pronte a volare via non appena si crede di afferrarle. Tutto è transeunte: bellezza, salute, forza sono passeggiere e illusorie; i beni esterni sono instabili e precari. Come gli individui, anche città, popoli, regioni, civiltà soccombono sotto i colpi avversi della sorte e del tempo.⁵⁸ In questo contesto di instabilità l'uomo politico/Giuseppe interpreta i sogni, analizza le visioni degli uomini, introduce distinzioni e interpretazioni. Spiega ciò che è bene e ciò che è male, trova mezzi per superare difficoltà, indica il giusto e l'ingiusto. Laddove riesca a porsi quale interprete di Dio e della sua volontà, può tentare di condurre gli uomini fuori dall'instabilità e dall'incertezza, su un cammino di unità e di concordia, sulla scia dell'unica legge di natura che da Dio deriva, collocandosi nel cosmo quale cittadino del mondo.⁵⁹

Le due immagini di Giuseppe che Filone ci presenta sono spesso contraddittorie.⁶⁰ Secondo una prima rappresentazione, il figlio di

⁵⁶ Sul tema della fugacità della vita umana vista sullo sfondo sia dei libri biblici che della letteratura greca vedi Munnich 2011, pp. 169-171 che richiama affermazioni apparentemente simili di Plutarco ponendo, però, in rilievo la specificità delle posizioni dei due autori. Sulla possibilità introdotta dal politico di discernere nell'oscurità che caratterizza il mondo vedi ivi, p. 179.

⁵⁷ *De Iosepho* 140, trad. C. Kraus Reggiani.

⁵⁸ Vedi *los.* 134; *Deus* 172-177; *Gig.* 51.

⁵⁹ Cfr. *Conf.* 106.

⁶⁰ La varietà delle rappresentazioni di Giuseppe in Filone è analizzata da Nikiprowetzky 1977, in partic. pp. 218-219. La conflittualità delle diverse presentazioni del Patriarca sono studiate da Frazier 2002, pp. 1-30; Bassler 1985, pp. 240-255.

Giacobbe è visto in un rapporto ispirato con Dio, volto alla ricerca della verità, secondo un'altra ottica, egli agisce in un mondo di instabilità, immerso nella confusione e nel tumulto.⁶¹ Può porsi quale interprete dei sogni, volto alla ricerca della verità e dell'unità, interessato al bene dei sudditi e al soddisfacimento delle loro aspirazioni all'ordine e all'equilibrio, o, invece, può attenersi alla pluralità e alla confusione, dominato dalla folla e dalle sue passioni.⁶² Le sue visioni sono legate a un piano provvidenziale che prevede la presenza di Giuseppe in Egitto, la sua presa di potere, la venuta della sua famiglia. I sogni della folla sono, invece, ingannatori, privi di un significato provvidenziale. Sono legati alle passioni, all'irrazionalità, all'apparenza, all'intento di perseguire desideri irrazionali e piaceri rovinosi.⁶³ Spesso, il politico – demagogo – asseconda tali sogni e li alimenta anche se confusi e dannosi. Esempio di tale tendenza si ha durante la carestia in Egitto: Giuseppe, viceré, apre i granai onde assicurare gli animi. La visione delle scorte accumulate infonde coraggio in chi le vede e corrisponde al vero. Diverso quanto era avvenuto in precedenza: il Patriarca aveva deciso di tacere la verità, di celare il male incombente, di mantenere il popolo nell'inganno e nell'illusione.⁶⁴ Al re era stata detta la verità: egli era in grado di accettarla e di agire razionalmente, alla folla si era taciuta la verità e si era lasciata l'illusione.

Conclusione

La distinzione tra tre tipi di sogni richiama per certi versi la tripartizione dei sogni di Posidonio. A partire da questa assonanza e da indubbi richiami a tesi stoiche, molti interpreti cercano di vedere quanto vi sia di stoico nel discorso filoniano e si trovano in difficoltà di

⁶¹ Wolfson 1962², rileva un conflitto interpretativo. Da un lato nel *De Josepho*, ma anche nel *De Somniis* (Il. 11 sgg.) i sogni di Giuseppe sono legati all'apparenza, all'aggiunta al signore, alla vacuità, dall'altro richiedono una esegesi perché parlano per enigmi. Questo aspetto allude al disvelamento di verità nascoste, profonde, non certo ad apparenza. La contraddizione, più volte rilevata tra i due trattati non si porrebbe, dunque solamente nella duplice rappresentazione di Giuseppe visto ora positivamente ora negativamente, consisterebbe anche nel sapere e nel livello ontologico cui è legato Giuseppe.

⁶² Il "grande sogno generale e pubblico" di *De Iosepho* 125.

⁶³ Vedi *De Iosepho* 79.

⁶⁴ Vedi *De Iosepho* 110-114.

fronte al *De Josepho*, in particolare davanti a passi che considerano la conoscenza onirica come forma inferiore di sapere, apparenza. La difficoltà è legata alla separazione delle tesi del *De somniis* e del *De Josepho*, testi che, invece, vanno letti insieme. La distinzione tra i sogni di cui parla il *De somniis* non riguarda – abbiamo visto – solamente le loro fonti, si riferisce anche a differenti livelli interpretativi, alla chiarezza dei sogni, alla differenza tra i sognatori. Questi si collocano ad un livello più o meno alto di consapevolezza e di virtù. I tratti di stampo stoico richiamano la risonanza tra le parti del cosmo e l'incontro dell'anima del sognatore con l'anima del tutto. Si tratta dei sogni dei Patriarchi. Differenti i riferimenti dei sogni della folla, visioni di livello inferiore, apparenza. Non si tratta di ispirazione, di manifestazioni divine da interpretare. Il termine per designarli è lo stesso: sogno, ma differente ne è l'origine e la natura. Il linguaggio adottato, di stampo platonico, significa una visione confusa dei fenomeni. Non sono *phantasiai* durante il sonno, *oneira* in senso proprio, ma visioni da svegli. L'ambito di riferimento non è costituito da onirocritica, predizione, profezia, bensì da un sapere di pochi in grado di comprendere la realtà che sono contrapposti alla massa inconsapevole e vaga, priva di lucidità.

Il sogno come forma di conoscenza rinvia alla conoscenza di immagini nell'acqua o nello specchio. Qui il riferimento è costituito da Platone: il *Timeo* risuona a proposito dell'origine del sogno legato alla visione sul fegato, la *Repubblica* in relazione al sogno come apparenza. Molti sono, poi, i riferimenti ad altri autori come Eraclito ed Aristotele.⁶⁵

⁶⁵ Il richiamo alle immagini in uno specchio si trova a *Migr.* 190 che spiega come nel sonno l'intelletto dorma, si ritragga dalle sensazioni, si ritiri in se stesso, guardi la verità come in uno specchio. L'immagine è ripresa a *Spec.* I. 219 che, a proposito del fegato, organo spesso e liscio con l'aspetto di uno specchio, richiama *Timeo* 71b3-d4, sulla *mantiké* legata alla parte dell'anima priva di ragionamento e di intelligenza, e *Resp.* 571d-572b secondo cui nel sonno si risvegliano i desideri. Il richiamo a Platone è costante: a *Somn.* II. 11-14, per esempio, la guerra cui è soggetta l'anima richiama l'idra dalle molte teste. Il testo filoniano di *los.* 130-142 richiama il *Protrettico* aristotelico. La duplicità del sonno che può essere momento di oscurità o, invece, apertura verso forme di visione interiore ricorda, invece, Eraclito. Mentre le cose del cielo seguono il ritmo di sinfonie, immerse nella luce, le cose della terra sono immerse nel disordine, avvolte nelle tenebre (*los.* 145 sgg.). Le prime sono prive di errori, le seconde vacillano, immerse nel sonno. Ingannati dalle false opinioni, gli uomini si rifugiano nel sogno, incapaci di cogliere la realtà. Vi è qui un forte richiamo del frammento B34 di Eraclito. Sull'illusione dell'apparenza vedi *Spec.* I. 26, sul fluire incessante delle cose *Spec.* I. 27. Sui sogni della folla immagine della *doxa* cfr. *Somn.* II. 15, mentre del sogno pubblico della folla Filone parla a *los.* 125-126; 143-144. L'instabilità della fortuna che gioca ai dadi con le

Il quadro è, dunque, più articolato di quanto non appaia se ci si attiene esclusivamente alla tipologia di sogni del *De somniis* e, soprattutto, articolata è la funzione delle visioni. Che differenza c'è fra secondo e terzo tipo di sogni? In un caso l'anima si muove da se stessa ed è invasata, nell'altro si muove in sintonia con l'anima del tutto e profetizza. Non sembra chiara la differenza tra i due movimenti. Se consideriamo il sogno della scala di Giacobbe, è vero che il sogno è introdotto da un percorso: dal quarto pozzo che indica il sapere, alla sensazione, al luogo. Certamente, non è, però, immediato vedere in questo cammino un'analogia con il movimento dell'intelletto che si distacca dalle sensazioni e si ricongiunge con l'anima del tutto, proprio dei sogni del secondo tipo. È possibile chiedersi se il passaggio dalla sapienza alla sensazione si inserisca in una tipologia specifica o rientri nell'ambito dei sogni in generale, quali sono descritti a *Migr.* 190 o a *Spec.* I. 219. Analoghe considerazioni riguardano i sogni di Giuseppe che chiaramente si specificano rispetto alla loro spiegazione, più che alla loro formazione. Quelli che sono chiaramente differenti, cioè, tra i vari sogni, più che le loro origini, sono i modi di leggerli. Il secondo tipo non presenta un interprete e la spiegazione resta aperta. Lo si vede nelle molteplici letture della scala di Giacobbe. Il terzo tipo di visioni è legato all'onirocritica, i sogni vengono spiegati esplicitamente da un interprete, sia esso non ispirato come i fratelli di Giuseppe e Giacobbe, o ispirato come Giuseppe. Talvolta ermeneuta è lo stesso sognatore. L'interpretazione è univoca e unica. La tipologia dei sogni sembra cioè introdotta principalmente per spiegare la tipologia di interpretazione. Il sognatore è oggetto di una comunicazione che può essere più o meno chiara a seconda del suo livello di conoscenza e di virtù, proprio come Abramo che a Mamre vede in maniera più o meno chiara ora uno ora tre. Dio si esprime attraverso parola o visione. È un linguaggio difficile e superiore che cela verità nascoste da portare alla luce. I sogni sono discorso divino da interpretare, non diversamente dai *loghia* che Dio ha dato agli uomini in vari passi biblici, dal rovetto ardente al decalogo, ad altri momenti di espressione della verità. Ciò che distingue nel profondo i sogni non è, dunque, la

cose degli uomini è presente a *Mos.* I. 31. Vedi anche *Legat.* 1. Un'interessante analisi della rilettura filoniana di Eraclito si trova in Saudelli 2012.

fonte, né la modalità della visione: i sogni sono comunque mandati da Dio. Ciò che li differenzia è la loro interpretazione.

Bibliografia

- Bassler 1985 = Bassler, J., *Philo on Joseph. The Basic Coherence of De Josepho and De Somniis II*, "Journal for the Study of Judaism", 16, 1985, pp. 240-255.
- Berchman 1998 = Berchman, R. M., *Arcana mundi: Magic and Divination in the "De somniis" of Philo of Alexandria*, in Id. (ed.), *Mediators of the Divine. Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*, Atlanta Georgia, Scholars Press, 1988, pp. 115-154.
- Boiché 2018 = Boiché, A., *L'écriture de l'exégèse dans le "De somniis" de Philon d'Alexandrie*, thèse préparée sous la direction du Professeur O. Munnich, Paris, Sorbonne Université, 2018.
- Calabi 1984 = Calabi, F., *Gli occhi del sonno*, "Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici", 13, 1984, pp. 23-43.
- Calabi 1985-1986 = Calabi, F., *Eraclito: il cammino della saggezza*, "Sandalion", 8-9, 1985-1986, pp. 5-26.
- Casertano 1983 = Casertano, G., *Piacere e morte in Eraclito (Una filosofia dell'ambiguità)*, in L. Rossetti (a cura di), *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, pp. 273-290.
- Decharneux 1994 = Decharneux, B., *L'ange, le devin, et le prophete. Chemin de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit "Le Juif"*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1994.
- Dodson 2003 = Dodson, D. S., *Philo's De somniis in the Context of Ancient Dream Theories and Classifications*, "Perspectives in Religious Studies", 30, 2003, pp. 299-312.
- Frazier 2002 = Frazier, F., *Les visages de Joseph dans le "De Iosepho"*, "SphA", 14, 2002, pp. 1-30.
- Hay 1987 = Hay, D. M., *Politics and Exegesis in Philo's Treatise on Dreams*, "Society of Biblical Literature. Seminar Papers", 26, 1987, pp. 429-438.
- Kraus Reggiani 1994 = Kraus Reggiani, C., *I sogni sono mandati da Dio (libri I e II)*, Prefazione, traduzione e note, in *Filone di Alessandria. Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, con la collaborazione di G. Reale, C. Kraus Reggiani, e C. Mazzarelli, Presentazione di G. Reale, Milano, Rusconi, 1994.
- Lévy 2010 = Lévy, C., *À propos d'un rêve de puissance de Joseph (Philon, "Somn." II, 17-109)*, "Études Platoniciennes", 7, 2010, pp. 131-142.
- Munnich 2011 = Munnich, O., *La fugacité de la vie humaine (De Josepho § 127-147): La place des motifs traditionnels dans l'élaboration de la pensée philonienne*, in S. Inowlocki-B. Decharneux (éds.), *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 163-183.
- Nikiprowetzky 1977 = Nikiprowetzky, V., *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Leiden, Brill, 1977.
- Petit 1974 = Petit, M., *Les songes dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie*, dans *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, PUF, 1974, pp. 151-159.
- Petit 1989 = Petit, M., *L'homme politique interprète de rêves selon Philon d'Alexandrie ("De Iosepho" 125: ὁ πολιτικός πάντων ὄνειροκτικὸς ἐστίν)*, in D. Tollet (ed.), *Politique et religion dans le judaïsme: Interventions au Colloque des 8 et 9 décembre 1987 organisé par le Centre d'Études Juives de l'Université Paris-IV Sorbonne*, Paris, Desclée, 1989, pp. 41-54.

- Reddock 2010 = Reddock, M. J., *Dream Narratives and their Philosophical Orientation in Philo of Alexandria*, PhD Diss., Univ. of Cincinnati (4-6-2010).
- Reddock 2011 = Reddock, M. J., *Philo of Alexandria's Use of Sleep and Dreaming as Epistemological Metaphors in Relation to Joseph*, "The International Journal of the Platonic Tradition", 5, 2011, pp. 283-302.
- Reddock 2013 = Reddock, M. J., *Enigmatic Dreams and Onirocritical Skill in De Somniis 2*, "The Studia Philonica Annual", 25, 2013, pp. 1-16.
- Royse 2009 = Royse, J. R., *The Works of Philo*, in A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 32-64.
- Saudelli 2012 = Saudelli, L., *Eraclito ad Alessandria. Studi e ricerche intorno alla testimonianza di Filone*, Turnhout, Brepols, 2012.
- Tobin 1986 = Tobin, Th., *Tradition and Interpretation in Philo's Portrait of the Patriarch Joseph*, "Society of Biblical Literature", 1986, pp. 271-277.
- Torallas Tovar 1995 = Torallas Tovar, S., *El "De somniis" de Filón*, Diss. Madrid, 1995.
- Torallas Tovar 2003 = Torallas Tovar, S., *Philo of Alexandria on Sleep*, in T. Wiedemann and K. Dowden (eds.), *Sleep*, Bari, Levante Editori, 2003, pp. 41-53.
- Torallas Tovar 2014 = Torallas Tovar, S., *Philo of Alexandria's Dream Classification*, "Archiv für Religionsgeschichte", 15, 2014, pp. 67-82.
- Vimercati 2004 = Vimercati, E. (a cura di), *Posidonio. Testimonianze e frammenti*, Presentazione di R. Radice, Milano, Bompiani, 2004.
- Wolfson 1962² = Wolfson, H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge Mass., Harvard University Press (1947), 1962².
- Yli-Karjanmaa 2008 = Yli-Karjanmaa S., *Philo on Jacob's Ladder: Dream Interpretation or Allegory As Usual?*, revised version of a paper presented at the 3rd International Conference of the International Academic Network "Rewritten Bible", in Karkku, Finland, 20-23 August 2008.
<https://researchportal.helsinki.fi/en/publications/philo-on-jacobs-ladder-dream-interpretation-or-allegory-as-usual>

DOMENICO DEVOTI

I SOGNI TRA GIUDAISMO E NUOVO TESTAMENTO

Premessa

Il sogno – anzi il sognare, perché si tratta di un'attività psichica cardinale per l'equilibrio psichico della persona – è fenomeno interculturale e che si configura come qualcosa di assolutamente speciale all'interno della sfera del sonno: in quanto apertura su un altro mondo e con modalità rappresentazionali e affettive del tutto particolari, da sempre ha destato la curiosità e l'interesse dell'umanità intera, a prescindere e nello stesso tempo senza poter fare a meno delle differenze di razze, popoli e culture.

Se questo altro mondo su cui esso apre è luogo e sede di dinamismi profondi che, come tali, sfuggono all'immediata comprensione e attenzione della mente, è anche vero che, nel corso della storia e a seconda delle valutazioni e interpretazioni che le diverse culture ne hanno dato, spesso esso è stato visto come un mondo altro, al di là o al di fuori di questo nostro mondo visibile e materiale. Dunque, il sogno come apertura vuoi su un mondo di mezzo tra l'umano e il divino vuoi sulla sede stessa degli dèi, se interpretato in un orizzonte religioso; in ogni caso, se dotato di intelligibilità, come un canale privilegiato di comunicazione tra i due mondi.

In realtà, dato il suo carattere fondamentalmente enigmatico, di volta in volta è stato considerato o totalmente privo di senso o dotato di alti, profondi significati carichi di senso sia sul piano individuale che collettivo.

Preferenzialmente poi all'interno dei diversi ambiti culturali e/o religiosi si è presentato con particolare forza, intensità e chiarezza a determinati individui dotati di carismi e posizioni sociali di rilievo in momenti o situazioni di rottura, di crisi o di possibile trasformazione dell'assetto socioculturale di popoli ed etnie. La stessa cosa penso che possa valere per ogni essere umano durante il suo percorso esistenziale.

In altre parole, grandi produzioni oniriche scandiscono, preludono o accompagnano – a volte determinano – i momenti forti della vita di un popolo o dei singoli attraverso l'irruzione di parole e di azioni di entità

speciali che si presentano con i tratti riconoscibili o irriconoscibili di inquietanti estraneità, dotate peraltro di singolare autorevolezza e portatrici di messaggi e di esiti anche sul piano della veglia estremamente significativi per il sognatore o per la comunità di cui fa parte.

D'altra parte è un dato di osservazione comune, quindi anche evidenziato e/o codificato dalle diverse civiltà susseguitesì nella storia, che spesso i sogni si presentino come totalmente privi di leggibilità e intelligibilità, avvolti nella nebbia di rappresentazioni e immagini assolutamente insignificanti, se non decisamente ingannevoli, e accostate in modo del tutto fortuito. Sogni dunque falsi e senza senso.

Tra mondo greco-ellenistico e giudaico

La polarità, dunque, sogni veri/sogni falsi è presente in ogni ambito culturale e in ogni epoca, ben esemplificata in ambito greco dalle note parole messe in bocca a Penelope da Omero:¹

Per loro natura i sogni sono inesplicabili e portano messaggi difficili da interpretare, né ogni cosa si compie per i mortali. Due sono le porte dei sogni immateriali, una di corno e l'altra di avorio; e quelli che escono attraverso l'avorio illudono, perché portano messaggi che non si realizzano, mentre quelli che procedono per la porta di corno compiono cose vere, ogni volta che un mortale li veda.

Una distinzione questa che percorre tutto l'arco della storia greca e romana, travasandosi di qui in ambito cristiano con tutte le sfumature e le trasformazioni del caso.

Frutto di compromesso tra razionalità ed apparente irrazionalità o alogicità di questo territorio definibile come quello del *Unheimlich*, tale distinzione ben ha rappresentato la nostra cultura occidentale tendenzialmente refrattaria a tutto ciò che non è chiaramente leggibile e catalogabile. In effetti, anche le grandi classificazioni di un Artemidoro di Dalidi o di un Macrobio e giù fino ai grandi teologi cristiani antichi e medievali non sono che più articolate tipologie della semplice ed essenziale distinzione omerica, con la ovvia preferenza per le

¹ *Odissea*, XIX, vv. 562 sgg. (trad. Del Corno 1975, pp. XI-XII). Per tutto ciò cfr. Devoti 1995, pp. 55 sgg.

cosiddette “visioni oracolari”² ed il rifiuto dei sogni oscuri e caotici in quanto privi di senso o ingannevoli o ricondotti all’ambito del fisiologico.

Sogni chiari e sogni oscuri finivano così per ricalcare rispettivamente i territori del sacro e dell’umano visto quest’ultimo soprattutto nel suo aspetto fisiologico normale e patologico, quindi riconducibile in modo privilegiato all’ambito giurisdizionale della medicina.³

Proprio la medicina in effetti, innestandosi sull’oniromantica – branca della divinazione intuitiva che definiva la precettistica pratica intorno all’interpretazione dei sogni profetici – è arrivata a creare in Grecia una vera e propria scienza oniologica, comprensiva, oltre che dei sogni legati alla fisiologia normale e patologica, anche dei cosiddetti “sogni allegorici” (secondo la classificazione di Artemidoro), di quei sogni cioè che si presentavano avvolti dallo spessore del simbolo e che solo attraverso una opportuna decifrazione rivelavano il vero contenuto profetico od orientativo per le decisioni concernenti la collettività.

In ambito greco, quindi, il sogno ha ben presto acquisito un posto e una dignità pubblici all’interno delle pratiche divinatorie, quelle pratiche che miravano a individuare e interpretare il volere degli dei e in tal modo a prevedere il futuro o a orientare le azioni degli uomini; e gli onirocriti (o oniromanti), cioè gli specialisti dei sogni, quelli che possedevano le competenze per discernere tra i sogni quelli che sono validi e utili per l’individuo e/o per la società, tendevano ad acquistare una certa importanza all’interno del tessuto urbano della *polis*, nonostante che si imponesse sempre più nell’animo greco e soprattutto nella *élite* colta lo spirito razionale e la ricerca filosofica fondata su metodi e procedimenti logico-razionali.

Ma a mano a mano che ci avviciniamo all’era di Cristo, quindi all’ellenismo tardo, con un movimento peraltro inarrestabile, sia pur marginale, la dimensione dell’onirico in tutto il suo ventaglio fenomenologico acquista sempre maggiore rilevanza, in concomitanza con un movimento generalizzato di ascesa, o forse di ritorno, dell’interesse per l’occulto e le discipline magico-astrologiche unito ad una ricerca ansiosa di comunicazione con entità intermedie tra uomo e

² *Chrematismós, hórama*, ovvero “sogni teorematichi”, per usare la terminologia di Artemidoro (*Oneirokritiká*, I, 2).

³ Di qui l’interesse speciale portato dalla medicina greca ai sogni: si veda esemplarmente quel singolare scritto risalente al IV sec. a.C. e tramandato nel *corpus hippocraticum*, il *Peri Diaítes* (su cui v. Guidorizzi 1988, pp. 87 sgg.)

Dio o, più direttamente, con lo stesso mondo divino superiore; un fenomeno questo tipico di società e di momenti percorsi da venti di crisi o di messa in discussione dell'universo mentale e sociale tradizionale, che si accompagnano ad un acuto bisogno di salvezza, intesa soprattutto come salute fisica, e ad un desiderio di allontanamento della sventura e di riuscita sociale.

Di qui la larga diffusione non solo delle pratiche oniromantiche ma anche dei manuali di interpretazione dei sogni, come pure la ricerca di nuove modalità di rapporto con il divino e con il mondo, fondate sull'esigenza di contatto diretto e personale con la divinità, in particolare col dio guaritore e soccorritore, quale solo un'esperienza eccezionale era in grado di garantire; un'esperienza che poteva avvenire naturalmente e spontaneamente nella sfera del sonno-sogno oppure che poteva essere indotta attraverso le tecniche incubatorie quali si svolgevano soprattutto all'interno dei templi di Asclepio⁴ o di dèi equivalenti e che permettevano all'uomo angosciato o malato o semplicemente avido di appoggio e di conoscenze superiori di ottenere la visita onirica od estatica del dio.

Un processo questo che ha investito tutte le culture sorte sul bacino del mediterraneo ma anche gli adiacenti territori afro-asiatici, di conseguenza lo stesso mondo giudaico, che pure partiva da presupposti ideologici e religiosi completamente diversi.

A mano a mano che ci si avvicinava all'epoca cristiana, si rivelava una sensibilità sempre più spiccata ed un'urgenza conoscitiva nei confronti della dimensione onirica non solo in ambito popolare ma anche in quello dotto, cioè all'interno di quelle correnti filosofiche ellenistiche, in particolare stoiche e di tradizione platonica, che si presentavano come impregnate di religiosità e singolarmente aperte ai fenomeni divinatori.

Erano i quadri mentali di un'intera epoca che stavano mutando al di là della specificità delle diverse culture che componevano il variegato mondo greco-romano, apprestando quella sorta di scatola vuota che il cristianesimo andrà a occupare e di cui l'onirico costituiva un asse estremamente significativo proprio in quanto crogiuolo di immagini e di affetti, oltre che di esempi, che in tal modo potevano iscriversi profondamente nel cuore e nella mente degli uomini del tempo.⁵

⁴ "Essere visitati da Asclepio in sogno, ad esempio, non solo rientrava nel quadro terapeutico incubatorio ma era spesso sentito come condizione indispensabile per la guarigione, e le ricette per ottenerne la visione in sogno (ὄνειριαίτετα) sono frequentissime soprattutto nei papiri magici" (Devoti 1989a, p. 35).

⁵ Devoti 1995, p. 58.

Per questa via i sogni potevano diventare un veicolo di diffusione del nuovo credo particolarmente incisivo, sia perché potevano far passare e quindi integrare nelle coscienze elementi di dottrina, forme di conoscenza, rivelazioni speciali, norme di comportamento, sia perché facilmente tendevano a stilizzarsi in forme di racconto, se non in veri e propri generi letterari o in moduli narrativi capaci di dare risalto o scandire momenti forti di un romanzo, di una biografia, di un racconto esemplare, di una trattazione filosofica o morale.

Il sogno all'interno del giudaismo

Ma non si deve dimenticare che la religione cristiana e, all'inizio, la predicazione stessa di Gesù nascono e si radicano nell'alveo geografico, culturale e religioso del giudaismo tardo – a sua volta emanazione ed evoluzione del pensiero ebraico antico – pur rivestendosi della lingua e delle forme espressive e concettuali di quell'autentico brodo di cultura che fu il tardo ellenismo. La nuova religione si presenta cioè all'origine come uno dei tanti movimenti settari che si svilupparono all'interno del giudaismo proprio per rispondere e dare soluzioni adeguate ai problemi, alle ansie e alle aporie che ne avevano caratterizzato l'evoluzione e gli esiti ai tempi di Gesù e successivamente.

È appunto all'interno di questo variegato ambito giudaico dagli indubbi risvolti politico-religiosi che sorge in territorio palestinese, accanto ad altre correnti di pensiero e movimenti – per non dire partiti –, l'apocalittica, talora fatta risalire fin all'immediato post-esilio e alla tradizione rappresentata all'origine dal *Libro dei Vigilanti*, scritto che diverrà successivamente il primo libro del *Pentateuco enochico*. E parallelamente si va imponendo all'interno dell'ormai tradizionale movimento profetico quell'ottica visionaria a sfondo pessimistico⁶ che è così ben rappresentata da Ezechiele e Daniele.

⁶ Riprendendo in ottica psicostorica la bella sintesi di Sacchi 1994 (in part. pp. 415 sgg.), quella che egli individua come una delle istanze fondamentale dell'ebraismo, vale a dire la ricerca spasmodica della salvezza, trova origine e alimento nella percezione acuta da parte dell'uomo ebreo della intrinseca malvagità umana, ben espressa all'indomani del diluvio dalle parole di Dio, constatando l'inutilità della sua punizione: "La natura (*yeşer*) del cuore dell'uomo è malvagia fin dalla sua fanciullezza" (*Gen.* 8, 21). È a partire da questa constatazione che l'ebraismo elabora la sua "Teologia della promessa".

Due forme queste di conoscenza e di rapporto con il divino che emblematicamente si esprimono in modo preferenziale con i moduli propri della visione sia da desti che in stato di sonno, o meglio con quella modalità narrativa e rivelativa da taluni definita *dream-vision report*,⁷ modalità fatta propria anche, anzi in modo specifico, dal genere evangelico sia canonico sia soprattutto extra-canonico, e che vede come soggetto rivelatore Dio o entità superumane, quindi una sorgente extramondana di fronte alla quale l'uomo non può che essere un recettore passivo, costituzionalmente incapace di elevarsi con le sue sole forze alle altezze divine e alla comprensione dei dettami di Dio se non per dono della divinità stessa.

Anche in ambito giudaico, pertanto, si assiste ad un processo analogo a quanto avvenuto nel mondo greco per quanto riguarda la valutazione e la diffusione dell'interesse per la sfera onirica; e non solo a causa dell'influenza ellenistica ma soprattutto per interna evoluzione della religiosità e del pensiero ebraici; questi infatti, lungi dal presentarsi come un tutto monolitico consolidatosi in una rigida tradizione, con l'avvicinarsi della nuova era hanno iniziato a differenziarsi al loro interno fino suddividersi in movimenti settari estremamente diversificati.

Un processo, peraltro, iniziatosi non dico dalle origini dell'ebraismo – anche se i prodromi erano già presenti *in nuce* fin dall'inizio, specie nella tradizione meridionale e yahwista⁸ – ma per lo meno a partire dall'esilio babilonese e soprattutto dal ritorno da esso. Un'attestazione estremamente significativa della positiva valutazione dell'ambito dei sogni nel periodo preesilico della storia ebraica troviamo in *Numeri* 12, 6-8:

6. Il Signore disse: Ascoltate ora le mie parole; se tra di voi ci sarà un profeta, mi farò conoscere a lui in visione (*bemar'ah*, gr. ἐν ὁράματι); in sogno parlerò a lui; 7. ma non è così il mio servo Mosè. Nella mia casa egli è il più degno di fiducia; 8. faccia a faccia io gli parlo, lasciandomi vedere (lett.: nell'evidenza dell'aspetto, *bemar'eh*, gr.

⁷ Cfr. Hanson 1980.

⁸ Dove Yahwé interveniva direttamente nelle vicende umane a orientare, punire, correggere, soccorrere, spesso anche avvalendosi dei sogni. È appunto nell'atmosfera miracolistica e costantemente teofanica di questa antica tradizione che troviamo gran parte dei sogni dell'Antico Testamento, sogni la cui validità e verità mai vengono messe in dubbio, anche là dove si rivelano un autentico corpo a corpo tra Dio e l'uomo.

ἐν εἴδει⁹) e non per simboli. Egli può vedere l'aspetto di Jahweh (*temunat Yahweh*).¹⁰

In realtà durante il lungo periodo esilico e immediatamente post-esilico l'ambito dell'onirico era stato messo fortemente in discussione tanto da parte dei profeti (v. *Zaccaria* 1, 9 e 10, 2; *Geremia* 14, 14; 23, 25-32; 27, 9-10; 29, 8-9)¹¹ quanto a seguito di un radicale mutamento di mentalità all'interno del popolo ebraico allontanato dalla propria terra: mutamento che ha visto assestarsi l'idea legalista e il prevalere del razionalismo giuridico a seguito della centralità assunta dalla Teologia del Patto – impostasi in ambito ebraico con la fine della cattività egizia ad opera di Mosé (*Esodo* 24, 3-8) – e la conseguente decisa assunzione della Legge e delle norme di purità al suo interno come clausola del Patto e garanzia di salvezza. La Legge, infatti, sia come segno identitario sia come sicuro baluardo posto a difesa del popolo ebraico dal rischio di perenne contaminazione proveniente dall'esterno, finiva in certo senso per sostituirsi a Dio o a vedere il rapporto con Dio essenzialmente come insieme di norme, cioè come stretta osservanza di ordini e divieti, allontanando per questa via ogni altra forma o modalità di relazione diretta con Dio.

La linea rappresentata dal giudaismo ufficiale arriva così a mettere radicalmente in discussione il valore dei sogni, visti anzi come assolutamente vani e ingannevoli (*Siracide* 34, 1 e 40, 5-8) o al massimo come strumento divino per distogliere gli uomini dal male (*Giobbe* 33, 14-18¹²), unitamente alla messa al bando di tutte le forme divinatorie (cfr. *Levitico* 19, 26 e *Deuteronomio* 13, 2, 6).

⁹ Si potrebbe anche intendere, data l'opposizione con "simboli", "per concetti", cioè "in termini chiari".

¹⁰ I Settanta ebbero timore a tradurre alla lettera queste ultime parole e le resero con δόξαν τοῦ κυρίου. Esse contraddicono il comune pensiero ebraico, che viene invece riaffermato nella contemporanea opera *Libro dei Vigilanti* (cfr. *Enoch etiopico*, 14, 21: "E non era possibile, per alcuno degli angeli, entrare; né l'aspetto del viso dell'Onorato e Glorioso era possibile, a qualunque creatura di carne, guardarlo").

¹¹ D'altronde proprio all'interno del profetismo si può riscontrare una lenta evoluzione verso il predominio della visione come forma più autentica di rivelazione, più in linea col desiderio forte dell'ebreo illuminato: "Due cose Israele desidera da Dio: vedere il suo aspetto e udire le parole dalla sua bocca" (*Exodus rabbah* 41,3).

¹² Ma v. anche, sempre in *Giobbe* (20, 5-9), il luogo in cui, al contrario, il sogno è considerato una visione effimera e priva di significato, quindi destinata a dileguarsi al risveglio.

Una nuova forma di comunicazione e un nuovo linguaggio

Ora, con il ritorno dall'esilio l'universo mentale ebraico si sfaccetta, si creano gruppi settari e soprattutto sorge quella corrente apocalittica che progressivamente andrà dapprima a influenzare il mondo profetico e successivamente, fatto proprio da diversi gruppi settari, a costituire un nucleo autonomo di testi e di una particolare mentalità e spiritualità tendenzialmente in opposizione al giudaismo gerosolimitano.

Con l'apocalittica prosegue dunque il processo di progressiva valorizzazione della visione come strumento privilegiato di comunicazione tra mondo divino e mondo umano,¹³ senza per questo arrivare a eclissare o soppiantare la dimensione onirica in senso proprio; la novità sta anzi nella fusione delle due forme comunicative in quella che, come abbiamo visto più sopra, è stata definita *dream-vision report*, ovvero forma di visione onirica di tipo teorematologico o, più semplicemente, *sogno-visione*.

Come esempio in certo modo emblematico, si può vedere la visione estatica di *Enoch* (etiopico) 13, 7-9, che avviene durante il sonno e articola in modo originale l'elemento uditivo con quello visivo ed estatico proprio dell'ellenistico volo celeste dell'anima:

... fino a che mi addormentai. 8. *E allora mi venne un sogno, caddero su di me delle visioni*¹⁴ ed ebbi la visione del castigo divino da dire ai figli del cielo (che) dovevo rimproverare. 9. Svegliatomi, venni presso di loro...

E più avanti (14, 2 e 8-10):

2. Io vidi, in sonno, quel che ora dico con lingua di carne e col mio spirito: (con) la bocca che il Sommo diede agli uomini perché parlino con essa; (e con lo spirito, che Dio diede agli uomini) perché pensino con la mente... 8. E a me così è apparsa la visione.¹⁵

¹³ La visione infatti tende ad apparire agli occhi del giudeo illuminato come la forma più autentica di rivelazione, perché più in linea con la propria sensibilità psicologica e religiosa, quindi maggiormente vicina al suo desiderio più forte: "quello di vedere l'aspetto di Dio" (*Esodo*, 41, 3).

¹⁴ Corsivo mio.

¹⁵ Segue il racconto della visione vera e propria: "ecco, le nuvole, nella visione, mi chiamavano, ed anche la nebbia. Il corso delle stelle e dei fulmini mi incitava a correre e mi premeva ed i venti, nella visione, mi facevano volare e mi incitavano ad avere fretta. 9. E mi portarono su nel cielo, ed io vi entrai fino ad avvicinarmi a un muro costruito in cristallo, e lingue di fuoco lo circondavano. E (ciò) cominciò ad incutermi spavento. 10. Io entrai nelle lingue di fuoco e mi avvicinai alla grande casa che era costruita in cristallo". Dopo di che viene descritta in modo particolareggiato la casa e poi un'altra, infine il trono su cui siede la Grande Gloria.

Come veicolo e soggetto divino di questo particolare tipo di comunicazione tende ad assumere un ruolo privilegiato la figura dello Spirito di Dio che, personificando la forza e la sapienza di YHWH, viene a essere, in rapporto al veggente-sognatore, agente di conoscenza e di trasformazione: lo Spirito cioè comunica, profetizza, rivela, sospinge, converte, indirizza, santifica, penetra nell'uomo e feconda, compie miracoli, dona capacità straordinarie e mobilita rappresentazioni ed affetti che vanno dalle fibre più nascoste ed umane alle più alte vette spirituali.

L'azione dello Spirito si esercita dunque sia sul piano individuale sia soprattutto sul piano della comunità cui il veggente appartiene e a cui si rivolge. Sarà Paolo a precisare nel modo più chiaro e netto i due ambiti, stabilendo una precisa gerarchia tra i doni dello Spirito, in particolare tra profezia e dono delle lingue, la prima essendo orientata all'edificazione dell'assemblea, la seconda al soggetto gratificato di tale dono e in comunicazione diretta ed esclusiva con Dio.¹⁶

Non solo, ma attraverso lo Spirito Iddio stesso viene introiettato, incorporato, interiorizzato nel profeta-veggente in maniera tale che l'uomo si impasta della sua parola fino a identificarsi con essa e ad autorizzarsi come Parola di Dio. Questo è rappresentato nel modo più chiaro in *Ezechiele* (2, 1-3, 2):

2, 1. Mi disse: "Figlio d'uomo, alzati in piedi, io ti parlerò". 2. Mentre egli mi parlava, lo Spirito entrò in me e mi fece alzare in piedi; io udii colui che mi parlava... 3. Egli mi disse: "Figlio d'uomo, io ti mando ai figli d'Israele, a nazioni ribelli, che si sono ribellate a me; essi e i loro padri si sono rivoltati contro di me fino a questo giorno... 7. Ma tu riferirai loro le mie parole, sia che ti ascoltino o non ti ascoltino, poiché sono ribelli. 8. Tu, figlio d'uomo, ascolta ciò che ti dico; non essere ribelle come questa famiglia di ribelli; apri la bocca e mangia ciò che ti do". 9. Io guardai, ed ecco una mano stava stesa verso di me, la quale teneva il rotolo di un libro; 10. lo srotolò davanti a me; era scritto di dentro e di fuori, e conteneva lamentazioni, gemiti e guai. 3, 1. Egli mi disse: "Figlio d'uomo, mangia ciò che trovi; mangia questo rotolo, e va' e parla alla casa d'Israele". 2. Io aprii la bocca, ed egli mi fece mangiare quel rotolo.¹⁷

¹⁶ 1Cor 14, 1-5: "1. Ricercate la carità. Aspirate pure anche ai doni dello Spirito, soprattutto alla profezia. 2. Chi infatti parla con il dono delle lingue non parla agli uomini, ma a Dio, giacché nessuno comprende, mentre egli dice per ispirazione cose misteriose. 3. Chi profetizza, invece, parla agli uomini per loro edificazione, esortazione e conforto. 4. Chi parla col dono delle lingue edifica se stesso, chi profetizza edifica l'assemblea. 5.... In realtà è più grande colui che profetizza di colui che parla con il dono delle lingue, a meno che egli anche non interpreti, perché l'assemblea ne riceva edificazione".

¹⁷ E prosegue il testo con le parole: "3. Mi disse: "Figlio d'uomo, nutriti il ventre e riempiti le viscere di questo rotolo che ti do". Io lo mangiai, e in bocca mi fu dolce come del miele...12. Lo Spirito mi portò in alto, e io udii dietro a me il suono d'un gran fragore che diceva: "Benedetta sia la gloria del SIGNORE dal suo luogo!"

Secoli dopo – già in era cristiana (verso la fine del I sec. d.C.) – Ezra, lo “scriba della conoscenza dell’Altissimo”, riceve ispirazione e conoscenza sotto forma di un calice colmo da cui è invitato a bere (4 *Ezra* 14, 38-41):

38. Il giorno dopo mi accadde che, ecco, una voce mi chiamò dicendo: “Ezra, apri la bocca e bevi quello che io ti somministro”. 39. Aprii la bocca ed ecco, mi veniva offerto un calice colmo: lo era come se lo fosse d’acqua, ma il suo colore era simile al fuoco. 40. Io lo presi e bevvi e, mentre ne bevevo, il mio animo faceva sgorgare fuori intelligenza e nel mio petto cresceva la sapienza, perché il mio spirito conservava la memoria; 41. La mia bocca si aprì, e non si chiuse più.¹⁸

Sul versante neotestamentario una rappresentazione analoga a quella di Ezechiele la troviamo nell’*Apocalisse* canonica, a dimostrazione di una *humus* che fa da sottofondo a tutta la tradizione apocalittico-visionaria e settaria, costituendone la base esperienziale: Giovanni, dopo la visione delle trombe, ode una voce dal cielo che gli ordina di prendere il libretto aperto nella mano dell’angelo che sta ritto in piedi sul mare e sulla terra e di divorarlo. Parole dell’angelo: “9...Prendilo e divoralo; ti riempirà di amarezza le viscere, ma in bocca ti sarà dolce come il miele”; e prosegue il racconto di Giovanni:

10. Presi quel piccolo libro dalla mano dell’angelo e lo divorai; in bocca lo sentii dolce come il miele, ma come l’ebbi inghiottito ne sentii nelle viscere tutta l’amarezza. 11. Allora mi fu detto: “Devi profetizzare ancora su molti popoli, nazioni e re” (*Apoc.* 10, 8-11).¹⁹

Siamo di fronte a pure metafore o a un tipo di linguaggio e di esperienza speciali? Problema questo che è sulla stessa linea di quello dei doppi sogni o sogni paralleli e di quello dei rapporti tra mondo

13. Udii pure il rumore delle ali degli esseri viventi che battevano l’una contro l’altra, il rumore delle ruote accanto a essi, e il suono di un gran fragore. 14. Lo Spirito mi portò in alto e mi condusse via; io andai, pieno di amarezza nello sdegno del mio spirito; la mano del SIGNORE era forte su di me. 15. Giunsi da quelli che erano deportati a Tel-Abib presso il fiume Chebar, e mi fermai dove essi abitavano; e là abitai sette giorni, triste e silenzioso, in mezzo a loro”. Sul rotolo, ma in tutt’altra significazione, v. anche *Zaccaria* 5: in questo profeta tutte le visioni sono spiegate da un *angelus interpres*.

¹⁸ Il libro non è altro che il resoconto di una serie di visioni avute da Ezra e trascritte in “novantaquattro libri” (14, 44). Un esempio emblematico, quello del IV Ezra, della predilezione per la modalità onirico-visionaria nella letteratura apocrifa di rivelazione.

¹⁹ La profezia di Giovanni è dolce-amara perché messaggio di speranza e di salvezza per alcuni, di punizione di disperazione per altri, discriminatore giudizio apocalittico, come la spada a due tagli che esce dalla bocca del Cristo nella prima visione (*Apoc.* 1, 16).

fattuale e mondo onirico-visionario; più latamente, tra universo psichico, fatto esclusivamente di segni e iscrizioni mentali, e universo fisico-materiale.

Abbiamo visto nel passo di *Numeri* 12 come a Mosé Dio si dia a conoscere e a vedere faccia a faccia e non per simboli, evidenziando così la chiara consapevolezza da parte dell'autore di due registri di conoscenza del tutto diversi, dove il registro simbolico è, per dirla con Paolo (1 *Corinti* 13, 12), *per speculum in aenigmate* (δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι), cioè un modo confuso e come di riflesso, mentre quello faccia a faccia è un modo di vedere diretto e chiaro, quale solo ai "servi di Dio"²⁰ è concesso qui e ora oppure che è una modalità spostata sull'asse escatologico o che progressivamente tende a spostarsi.

Paolo come Mosé, e prima ancora come Abramo, si situa su quella stessa linea che affonda le proprie radici nella "Teologia della Promessa", ma su cui si innesta l'approfondimento di Isaia relativo al "Servo sofferente" di YHWH (42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13-53), prefigurazione del Messia cristiano nei suoi tratti eccezionali e nel destino di passione e morte in qualità di vittima vicaria.²¹

I servi di Dio sono i veri eletti, quelli che sono stati scelti da Dio, alla stessa stregua dei profeti antichi,²² ai quali è conferito il dono delle visioni dirette e non oscurate dai veli del simbolo.

Nella profezia escatologica di Gioele relativa al giorno del Signore è detto espressamente e con accenti che saranno ripresi alla lettera – anche se con minime ma significative variazioni – da Pietro nel suo discorso a ebrei e gentili in occasione della Pentecoste (*Atti* 2, 17-18), per dimostrare che tale profezia si è infine realizzata e dunque i tempi escatologici sono giunti:

Io effonderò il mio spirito sopra ogni carne, e profetizzeranno i vostri figli e le vostre figlie; i vostri vecchi avranno dei sogni, i vostri giovani vedranno visioni. Anche sopra gli schiavi e sulle schiave effonderò il mio spirito (*Gioele* 3, 1-2).

²⁰ Lo stesso Paolo, colpito e accecato sulla via di Damasco dalla potenza divina (*Atti* 9, 3-9) e successivamente rapito fino al terzo cielo è fatto segno di tale elezione ed esperienza eccezionali che rendono questo eletto un "servo di Dio" (2 *Cor* 12, 2-5).

²¹ Devoti 1995, p. 63.

²² Quella profetica era stata un'istituzione importante all'interno dell'ebraismo; l'autorità del profeta gli derivava dall'essere stato scelto, talora addirittura a forza e suo malgrado, da Dio per svolgere la funzione di essere la sua bocca, il tramite dei suoi comandi e rivelazioni, e insieme della veridicità delle sue profezie, il cui criterio era determinato dalla loro effettiva realizzazione.

La profezia antica è nel discorso di Pietro autenticata dalla sua realizzazione nelle vicende di Gesù e dei suoi apostoli e queste vicende a loro volta sono autenticate dalla antica profezia; ma è soprattutto sulla figura di Gesù che l'interpretazione petrina si incentra, rileggendo tale profezia in prospettiva decisamente cristologica, cioè come testimonianza della vera natura di Gesù, e sottolineando in modo nuovo l'azione dello Spirito di Dio: questo, assunto *in primis* da Gesù stesso, è da lui effuso sull'umanità intera ma in maniera tutta particolare sui Dodici, veri servi di Dio, come Gesù è stato ed è Servo di Dio per eccellenza.

L'azione di questa entità divina – che nel giudaismo tardo diviene figura sempre più importante e centrale soprattutto in prospettiva escatologica – in questo contesto, come abbiamo visto, ha valore soprattutto di testimonianza, quindi di autenticazione della figura di Gesù e del fatto che ci troviamo alla fine dei tempi; essa però si manifesta in più modi e su più piani: nella vita reale e concreta essenzialmente in “miracoli (δυνάμεις), prodigi (τέρατα) e segni (σήμεια)” (Atti 2, 22), ma, più intimamente e come massima sua espressione, è rappresentata dalla triplice attività del sognare, profetizzare e avere visioni. Sogno, profezia e visione vengono così a essere, proprio perché manifestazioni degli ultimi tempi, le modalità più alte e a questo punto equivalenti, seppur diversificate, di comunicazione e di rapporto con Dio;²³ la differenza fra di loro, quindi anche la gradazione che sembra ancora da leggersi dietro di esse, è forse da vedersi nel ricevente e nella sua interna disposizione, cioè nella persona che è stata gratificata di tale dono dello Spirito, ma forse anche nella prossimità di essa al tempo della fine.

In ogni caso, tutte e tre le modalità di comunicazione e conseguentemente di conoscenza sono esplicitamente designate da Pietro come σήμεια e per di più ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, segni appartenenti a questo mondo sublunare, al “quaggiù” posto in chiara opposizione a quel “lassù” (ἄνω) che è invece luogo di prodigi (τέρατα), di portenti

²³ Quella comunicazione che in modo privilegiato sarà riservata ai martiri e che può essere riassunta nell'espressione latina *fabulari cum domino*, quale la troviamo emblematicamente nella *Passio Perpetuae et Felicitatis* (4, 2), dove essa è condizione stessa della possibilità di avere una visione-sogno (lett. una *ostensio*). In questo testo tutto il percorso spirituale di Perpetua prima del martirio è scandito da sogni e il martirio stesso della martire è prefigurato in sogno. Cfr. in proposito Devoti 1989b e Devoti 1994.

che sconvolgeranno il mondo; in quanto segni, sono dunque modalità che rinviano ancora ad altro, cioè non ancora a quella conoscenza diretta e faccia a faccia che sarà propria di quel “giorno grande e splendido” che sarà il “giorno del Signore” (*Atti 2, 20*). Allora la salvezza di chi invocherà il nome del Signore sarà la sua risurrezione e lo stare seduto alla destra del Padre, godendo finalmente della sua diretta e piena visione.

Lo statuto della visione in rapporto al divino è dunque, pur nella sua relativa imperfezione *quoad hominem*, uno statuto alto, caratteristico di un rapporto eccezionale che il divino stesso instaura con uomini a lui particolarmente fedeli e cari, un dono sopra-celeste e un tipo di conoscenza speciale riservata solo ad alcuni e che travalica il linguaggio ordinario fatto di segni e simboli comprensibili e condivisi; la conoscenza e la comunicazione di tipo visionario sembrano cioè porsi al di là dei rapporti di significazione univoca – sia essa anche metonimica o addirittura metaforica – e aprirsi invece ad un registro molto vicino a quello caratteristico dell’esperienza mistica.

Per dirla in effetti con M. de Certeau²⁴ – attento peraltro più all’esperienza psicologica e alla ricerca di un linguaggio particolare dei grandi mistici cinque- e seicenteschi – i discorsi di questi mistici

raccontano una passione per ciò che è, del mondo come “sta”, o della cosa stessa (*das Ding*) – una passione, insomma, per quanto si autorizza da sé e non dipende da alcuna garanzia straniera. Sono spiagge offerte al mare che sopraggiunge. Tendono a perdersi in quello che mostrano, come i paesaggi di Turner che l’aria e la luce fanno dileguare.

Un’esperienza dunque, quella di queste straordinarie figure,

che nel coraggio e nel rischio di perdersi nell’oltre, nella singolare affinità e propensione per ciò che Travalica, per la Cosa, per l’Altro, per l’Assoluto, riescono a integrare pienamente dentro di loro la fondamentale ambivalenza dell’essere, quel bilico oscillante, o meglio, quel movimento di risacca che è il pulsare stesso della vita tra essere e non essere, tra insoddisfazione e desiderio di assoluto. E spendono la loro vita e le intere loro energie per cercare, come Sisifo, di cogliere e di dire la Cosa che sempre sfugge loro nel momento stesso in cui sembra loro di poterla cogliere.²⁵

Allora anche le immagini e le rappresentazioni con cui le antiche visioni – di profeti, di apostoli e di martiri – vengono raccontate sono frutto di un’esperienza di questo tipo, anche se chiara è la

²⁴ De Certeau 2008, p. 82.

²⁵ Devoti 2018.

consapevolezza di chi le riceve della loro provenienza dall'alto, da Dio stesso, e il più delle volte o forse proprio per questo abbisognano di un'interpretazione (in genere data da un *angelus interpres*). Anche nel caso degli antichi l'esperienza di base sembra essere analoga a quelle che cercano di narrare le cose viste, udite, deliberate e comprese come "cose", come realtà che appartengono a inediti paesaggi del fondo o al di là dell'essere.²⁶ Cose che, ricercate dai mistici in ogni cosa e attraverso ogni cosa concreta, possono rivelare e aprire sull'assoluto, oltre che disvelare quanto sta dietro le realtà materiali e gli eventi storici o si prospetta nel futuro, sono esse stesse l'Assoluto inerente all'ordinarietà delle cose, dell'essere e del tempo.

Alla domanda allora se il calice, il rotolo, il libro delle visioni profetiche e le visioni stesse con tutto il loro corredo di immagini e di parole sono oggetti reali o rappresentazioni figurate atte ad esprimere un'esperienza fuori del comune avuta in sonno o da desti, non si può che rispondere: l'una e l'altra cosa, tensione tra essere e non essere, tra parola e cosa, oggetti dunque reali e fantasmatici ad un tempo, perché veicoli e significanti di una *Erlebnis* tutta particolare, frutto di una tale intimità tra il profeta e Dio da immergere l'uomo in una sorta di miracolistica aura pre-creaturale, nel progetto stesso di Dio in ordine al mondo e al suo sviluppo. Al contempo questi oggetti/segni onirici diventano per il narratore-sognatore modalità di autenticazione forte del messaggio onirico, quindi del rapporto fattuale e/o semantico di connessione e interdipendenza che egli intende instaurare tra sogno e realtà e, più latamente, tra mondo divino e mondo umano, quindi tra immagini oniriche e oggetti e/o eventi reali.²⁷

Si tocca qui una problematica attinente la valutazione dei sogni stessi che gli antichi si ponevano e che avevano ben chiara, distinguendo i sogni privi di senso da quelli che veicolavano messaggi significativi e utili. Artemidoro (*Onir.* 1, 1), ad esempio, nella sua classificazione distingue nettamente anche sul piano terminologico i sogni *significativi* (ὄνειροι) – siano essi teorematichi (θεωρηματικοί) o allegorici (ἀλληγορικοί), intesi appunto come

²⁶ Si pensi solo alla maniera in cui viene presentato da Enoch (13, 7-9) il sogno della salita al cielo e della grande casa celeste che abbiamo visto più sopra (n. 15).

²⁷ Sulle complesse problematiche relative al rapporto, integrativo o disgiuntivo, tra mondi diversi (onirico e reale) e sulle loro ricadute sul piano letterario e testuale, v. Dorati 2013, in part. pp. 206 sgg.

profetici²⁸ – da quelli *non significativi* (ἐνύπνια), dove i fatti che avvengono sono casuali e privi di significato.

In ambito ebraico, però, come abbiamo visto, la valutazione dei sogni nella loro globalità – quindi non in base a interne suddivisioni e classificazioni – a un certo punto ha finito per dividersi a forbice e prendere direzioni tra loro opposte legandosi strettamente a concezioni teologiche e spirituali decisamente diverse, anzi, tra loro incompatibili.

Il cristianesimo, a partire dalla vicenda stessa del suo iniziatore Gesù, si abbeverava a quella tradizione profetico-apocalittica che andrà ad alimentare il giudaismo settario all'inizio della nuova era, così come le tradizioni apocrife e gnostiche successive, e che proprio nelle modalità onirico-visionarie troveranno – o si daranno – autenticazione e spunti fondamentali di conoscenze e di esperienze religiose fuori del comune e/o decisamente alternative rispetto a quelle legalistiche ufficiali.

Il sogno nella letteratura neotestamentaria

La nuova religione, in effetti, nasce da un sogno e si espanderà in un clima e in una cornice narrativa di sogno. Proprio nella letteratura degli *Atti*, a partire da quelli canonici, troviamo la foresta più lussureggiante di sogni, e questo per la caratteristica stessa degli *Atti* che sono essenzialmente racconti di viaggi missionari, quindi illustrazione della progressiva espansione della nuova fede secondo un piano dettato ad ogni passo dalla divina Provvidenza. Il sogno o la visione sono allora il veicolo eccellente, letterario ed esperienziale ad un tempo, di trasmissione di tale piano dal mondo divino al mondo umano ad opera dello Spirito; Spirito che per questa via indirizza,

²⁸ *Onir.* 1, 2. In ambito latino Macrobio, alla fine del IV sec. d. C., riprendendo e precisando la classificazione di Artemidoro, poneva tra i fenomeni onirici veridici e di carattere premonitorio il *somnium* vero e proprio, la *visio* e l'*oraculum* (*Comm. in Somn. Scip.* I 3, 2). Il mondo onirico notturno comprendeva dunque per l'uomo antico un ampio spettro di fenomeni che a noi moderni appare decisamente estraneo. Tra questi poneva la *visio*, che noi moderni tendiamo a porre tra le esperienze eccezionali di veglia ma i cui confini per gli antichi erano molto più indeterminati e certamente non coincidevano con quelli delimitati da ὕπναι e ὄψαι il ventaglio della dimensione visionaria andava cioè dalla visione estatica nelle diverse forme in cui si manifestava alla visione in sonno.

corregge, sostiene, rafforza e illumina l'azione, il pensiero, la fede stessa dei suoi "servi fedeli" e, di conseguenza, delle comunità che attorno ad essi si vanno aggregando.

L'impegno e lo svolgimento missionari diventano allora luogo e condizione di testimonianza e di autenticazione dei tragici eventi passati che hanno coinvolto la figura di Gesù insieme alla straordinarietà dei loro esiti finali, attestazione questi della natura divina del Cristo; ma sono anche, nella loro predeterminazione divina, profezia di quello che sarà il futuro della comunità cristiana in cammino e l'esito finale della sua vicenda terrena e, successivamente, ultraterrena.

I vangeli e la natività di Gesù

Se questo è il clima e il senso della prima diffusione del cristianesimo quale è raccontata negli Atti, una vera aura di sogno-visione circonda i racconti evangelici; questi, anzi, posti come sono in una cornice letteraria di "annuncio", si presentano fin dall'inizio come un sogno, un sogno di rivelazione che adotta la schema del sogno doppio, o meglio che si svolge secondo una scansione che vede susseguirsi prima un sogno, a Giuseppe, e poi una visione-apparizione, a Maria sua sposa, con un richiamo più che evidente al racconto genesiaco della vicenda di Abramo e Sara e della susseguente nascita miracolosa di Isacco,²⁹ quindi all'Alleanza stipulata tra YHWH e il Patriarca (*Genesi* 17) e a quella tradizione della Promessa che, passando per Isaia (7, 14), verrà poi accolta nel movimento essenico, specie qumranico, e qui ripresa all'inizio del vangelo di Matteo.³⁰

In Matteo però il racconto è più schematico, in quanto presenta unicamente il sogno di Giuseppe preso dai dubbi sul da farsi circa

²⁹ Maria vergine, come Sara la sterile, concepisce in virtù dello Spirito Santo (*Mt* 1, 18), ma con una differenza essenziale, che Maria all'atto del concepimento rimane vergine, cioè non conosce uomo; idea non certo nuova nel mondo antico (cfr. Drewermann 1986), ma che nella formulazione cristiana è assolutamente originale e centrale, soprattutto se vista nell'ottica ebraico-giudaica. Di qui anche il bisogno in Matteo e in Luca di inserirla in un quadro rispettivamente onirico e onirico-visionario (v. *Mt* 1, 20-21; *Lc* 1, 26-38).

³⁰ *Mt* 1, 20-21. Si tratta della prima delle citazioni matteane di adempimento, cioè citazioni di passi veterotestamentari con le quali l'autore del primo vangelo interpreta gli eventi più importanti della vita di Gesù: questi è così presentato come colui che adempie (πληρώ) le antiche profezie.

Maria trovasi incinta per opera dello Spirito Santo, se cioè licenziarla in segreto o tenerla con sé:

20. Mentre però [Giuseppe] stava pensando a queste cose, ecco che gli apparve in sogno un angelo del Signore e gli disse: "Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo. 21. Essa partorerà un figlio e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati" (*Mt* 1, 20-21).

Tutti gli eventi che incorniciano la nascita di Gesù sono scanditi da sogni inviati da Dio per mezzo del suo angelo; vere e proprie guide e consiglieri, essi mostrano a Giuseppe le vie per uscire da dubbi che lo tormentano, per evitare pericoli al bambino appena nato e per dirigersi verso i luoghi provvisori e definitivi dove andare a stabilirsi (*Mt* 2, 13-15; 19-23); sempre un sogno avvertirà i Magi di non passare da Erode al loro rientro al proprio paese (*Mt* 2, 12). L'angelo del Signore mediante i sogni pone la nascita di Gesù sotto un'aura provvidenziale che, accanto al continuo richiamo alle antiche profezie, non fa che sottolinearne ulteriormente l'eccezionalità. Profezia e sogno sono gli strumenti adottati da Matteo per dimostrare e autenticare la divinità del bambino appena nato.

Ben diversa la narrazione lucana relativa alla nascita di Gesù. Essa si articola in modo più complesso e fa intervenire, accanto alla figura del Precursore come testimone privilegiato e sorta di doppio di Gesù, il registro della apparizione/visione come attestazione forte della straordinarietà degli eventi che si susseguono nelle due vicende. Tutto, anzi, nel racconto si sdoppia, nei personaggi, nelle azioni, nelle modalità di rivelazione: Zaccaria e Elisabetta riprendono e reduplicano quasi alla lettera Abramo e Sara, dei quali appaiono l'attualizzazione e il compimento profetico nel tempo della nuova alleanza.

Al vecchio sacerdote, in effetti, mentre si trova ad officiare nel Tempio, appare in visione un angelo del Signore incutendogli con la maestosità della sua postura (ἑστώς) e l'autorevolezza delle sue parole cariche di forza profetica turbamento e timore – cosa che tradizionalmente avveniva in ogni manifestazione della divinità. Alla rivelazione dell'angelo della futura nascita del figlio Giovanni il sacerdote risponde col dubbio, data l'età avanzata di lui e della moglie, con la conseguenza della sua temporanea mutezza per punizione della sua incredulità. Ben diversa la risposta di Elisabetta

che risponde con esultanza traboccante di riconoscenza all'annuncio della tanto bramata nascita.³¹

Nell'altra tavola del dittico lo stesso messaggero, ora precisato nel nome, Gabriele, appare non più a una figura maschile ma a una donna giovane e vergine, Maria, promessa sposa a Giuseppe. Il dialogo iniziale ricalca quello con Zaccaria e con le stesse reazioni di stupore e di turbamento avute da lui, ma con una diversa disposizione all'annuncio della miracolosa gravidanza per opera divina: la piena e incondizionata accettazione, un'accettazione ulteriormente rafforzata dalla testimonianza della cugina Elisabetta, anch'essa prodigiosa perché prodotta, attraverso il sussulto del bambino che portava in grembo, dall'unico vero agente della storia delle due donne, lo Spirito Santo, personaggio centrale in tutti i fenomeni di rivelazione tanto nella vita diurna quanto in quella notturna dei servi e delle serve di Dio.

Anche se domina incontrastata la visione da desti (ὄπτασία), tutta quanta la narrazione è collocata in un'aura epifanica di straordinarietà onirico-visionaria: i personaggi e gli eventi sembrano quasi l'illustrazione concreta del passo di Gioele (3, 1-5) relativo alle modalità di effusione dello Spirito nel giorno del giudizio, ivi compresi i diversi destinatari di tale effusione, attraverso i quali verrà portato a compimento il piano di salvezza disposto da Dio e a suo tempo profetizzato.

Dai sogni matteani alle visioni lucane non solo una distanza di tempo è intercorsa ma una diversa orchestrazione letteraria della materia evangelica è intervenuta sia nella raccolta sia nell'interpretazione dei materiali tramandati dalle prime comunità cresciute attorno a Gesù e ai suoi primi discepoli. Nell'opera di annuncio e di evangelizzazione difficile era far comprendere e soprattutto accettare un credo creatosi attorno ad una figura dalle idee, dall'azione e dal destino finale sotto tutti gli aspetti controcorrente, che soprattutto ribaltava con autorità divina aspetti fondamentali della tradizione religiosa ebraica³² e scandalizzava la

³¹ "Ecco cosa ha fatto per me il Signore, nei giorni in cui si è degnato di togliere la mia vergogna tra gli uomini" (*Lc* 1, 25).

³² Si pensi solo al concetto di impuro che, espulso dal giudaismo ufficiale – farisaico e rabbinico – con Gesù viene reintrodotta e riportato dentro l'uomo come peccato che proviene dal cuore: "Non ciò che entra nella bocca rende impuro l'uomo ma ciò che esce dalla bocca rende impuro l'uomo", dice Gesù in *Mt* 15, 11, spiegando poi ai suoi

mentalità greca. Ebbene, accanto alle testimonianze dei miracoli e prodigi non ultimo elemento significativo da addurre poteva essere, e così è stato, l'inserimento nei racconti dei fatti più importanti della vicenda terrena di Gesù di quelle rivelazioni dirette che erano i sogni e le visioni, specie se supportate o ricollegate alle antiche profezie.

Come abbiamo visto, non certo numerose sono queste inserzioni nel tessuto evangelico, ma le poche sono collocate nei momenti forti della vicenda del Messia: la nascita nella quale vengono presentate, per così dire, le sue divine credenziali e la passione, morte e risurrezione (v. *Lc* 22, 43 e 24, 4-9 e paralleli; inoltre tutte le apparizioni del Risorto e la sua Ascensione al cielo).

Gli Atti canonici e la loro orchestrazione del modulo visionario

Più ampio sviluppo hanno i sogni e le visioni nella letteratura evangelica apocrifa, ma non è questo il luogo per affrontarla. In ambito neotestamentario, invece, il testo nel quale maggiormente si addensano questi tipi di racconti, ivi comprese le varianti dei doppi sogni, sono gli *Atti degli apostoli*. Questo fatto è dovuto probabilmente proprio al desiderio dell'autore di testimoniare attraverso questo modo speciale l'intervento costante di Dio nell'azione missionaria e la sua continua presenza nell'espansione cristiana, segno dunque e cifra della realizzazione di un piano divino in ordine all'intera umanità per il tramite degli apostoli e della Chiesa.

È in questo scritto che, nel contesto del racconto dello sviluppo delle prime comunità cristiane, viene narrata in modo prioritario l'azione missionaria di Paolo, dapprima, col nome di Saulo, persecutore feroce dei discepoli del Signore, e poi seguace e sostenitore fedele della nuova dottrina. Proprio nel resoconto della sua conversione (*Atti* 9, 1-19), avvenuta all'improvviso e per opera di Gesù stesso, apparsogli mentre era in viaggio sulla via di Damasco,

discepoli con immagine cruda: "Non capite che tutto ciò che entra nella bocca, passa nel ventre e va a finire nella fogna? Invece ciò che esce dalla bocca proviene dal cuore. Questo rende impuro l'uomo" (15, 17). Una vera rivoluzione all'interno del pensiero ebraico, ma che in certo qual modo si ricollega alla concezione che stava alla base della "teologia della Promessa", di Isaia e successivamente dell'essenismo. Gesù, anzi, si presenta come colui che con la sua vicenda realizza l'antica promessa fatta da YHWH a Abramo (*Gen.* 17) fin nella modalità del suo concepimento.

troviamo la prima attestazione di una doppia visione, perfetto calco di uno di quei doppi sogni che costellano la letteratura onirica ellenistica.

In effetti, in seguito alla sconvolgente apparizione di Gesù avvolto di luce, il persecutore Saulo cade a terra e, rialzatosi dopo aver udito le parole e gli ordini imperiosi del Maestro, si ritrova cieco. Condotta per mano a Damasco, vi rimane per tre giorni senza vedere e senza mangiare né bere. È a questo punto che si colloca la doppia visione, o meglio, la visione nella visione, avuta dal discepolo Anania e da Saulo stesso:

10. Ora c'era a Damasco un discepolo di nome Anania e il Signore in una visione (ἐν ὁράματι) gli disse: "Anania!". Rispose: "Eccomi, Signore!". 11. E il Signore a lui: "Su, va' sulla strada chiamata Diritta, e cerca nella casa di Giuda un tale che ha nome Saulo, di Tarso; ecco sta pregando, 12. e ha visto in visione (ἐν ὁράματι) un uomo, di nome Anania, venire e imporgli le mani perché ricuperi la vista".

Dopo alcune – deboli – rimostranze di Anania che sapeva della feroce persecuzione di Saulo contro i cristiani, questi obbedisce al comando del Signore e, portatosi alla casa dove lui si era rifugiato, gli impone le mani dicendo:

"Saulo, fratello mio, mi ha mandato a te il Signore Gesù, che ti è apparso sulla via per la quale venivi, perché tu riacquisti la vista e sia colmo di Spirito Santo". 18. E improvvisamente gli caddero dagli occhi come delle squame e ricuperò la vista; fu subito battezzato, 19. poi prese cibo e le forze gli ritornarono (*Atti* 9, 10-19).

Dunque, nel contesto della conversione spirituale assistiamo anche ad una guarigione fisica: Saulo che riprende la vista persa alla apparizione della luce abbagliante; l'incapacità a vedere la luce spirituale aveva causato la cecità materiale, ma ora la disposizione a guardare la luce spirituale, attraverso un atteggiamento di preghiera e l'intervento dell'imposizione delle mani compiuto da un illuminato dallo Spirito, ridona anche la luce fisica a quello che d'ora innanzi sarà chiamato Paolo. Una guarigione miracolosa operatasi e da leggersi sul duplice registro dello spirito e del corpo e una duplice e medesima visione, una visione nella visione, avuta da due soggetti diversi, l'una rispondente a un desiderio, l'altra a un comando, entrambe anticipatrici nell'identità e nella simultaneità della visione della stessa scena di un incontro risanatore, anzi destinate a favorire un incontro tra un già e un non ancora e ottenere per questa via una piena guarigione di un malato nello spirito e nel corpo, divenendo

così un perfetto neofita e testimone dei prodigi di cui è capace la divinità.

Se per un verso questo tipo di visione costituisce un sofisticato modo di autenticazione della visione stessa, cioè della sua origine divina – e in questo modo assume un autentico valore profetico e teorematologico di quanto accadrà successivamente nella vita ordinaria – per un altro apre l'universo del singolo ad una dimensione di tipo comunitario, divenendo una maniera forte per esprimere il superamento del proprio mondo individuale e la personale ricerca di salvezza, assumendo un atteggiamento di coinvolgimento e di condivisione ecclesiale sia dei propri vissuti sia delle vie di salvezza individualmente perseguite o proposte dalla comunità.

Nel suo significato più profondo e religioso la doppia visione rinvia alla convinzione che non ci può essere salvezza per il singolo se non all'interno della comunità di fede e adottando di questa le pratiche rituali e/o sacramentali. Non solo, ma, più in generale, attesta una sorta di regia superiore messa in atto da un Dio che domina il mondo umano e materiale e le sue leggi, coinvolgendo nello specifico quegli individui che reputa degni di attuare i suoi imperscrutabili disegni.

Un pensiero questo molto vicino alla concezione religiosa di sette che a quel tempo gravitavano in ambito giudaico attorno al mondo essenico e qumranico e in ambito ellenistico all'interno di istituzioni e pratiche incubatorie o di gruppi che si rifacevano in modo diretto o indiretto a religioni di salvezza.³³

Gli apostoli sulla cui opera missionaria gli Atti si soffermano maggiormente sono Paolo e Pietro, l'uno più spostato sul mondo dei gentili, l'altro più legato al mondo giudaico e alla ebraicità. Ora, proprio a convertire la mentalità di Pietro e ad aprirlo a mondi e a disposizioni religiose più vaste e non limitate alla giudaicità, è raccontato dal redattore un episodio analogo a quello appena citato relativo a Paolo ma decisamente più complesso.

³³ Si v. ad es. la messe di sogni raccolti nei *Discorsi sacri* di Aristide e quelli nelle *Metamorfosi* di Apuleio. Fra tutti quello più vicino alla nostra visione è riportato da Apul. *Met.* 11, 6.13.22 dove Iside compare a Lucio, rivelandogli che per recuperare la forma umana perduta dovrà mangiare la corona di rose che un sacerdote, per suo ordine, porterà nella mano destra e aggiungendo che in quello stesso momento sta parlando in sogno anche a questo stesso sacerdote per impartirgli le istruzioni del caso; gli eventi successivi realizzeranno fin nel dettaglio quanto preannunciato, previo riconoscimento reciproco dei due (cit. in Dorati 2013, p. 223).

Siamo di nuovo di fronte ad una conversione ma ad una conversione di un pagano di Cesarea, di nome Cornelio,

centurione della coorte Italica, uomo pio e timorato di Dio (εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν)... 3. Un giorno verso le tre del pomeriggio vide chiaramente in visione un angelo di Dio venirgli incontro e chiamarlo: "Cornelio!". 4. Egli lo guardò e preso da timore disse: "Che c'è, Signore?". Gli rispose: "Le tue preghiere e le tue elemosine sono salite, in tua memoria, innanzi a Dio. 5. E ora manda degli uomini a Giaffa e fa' venire un certo Simone detto anche Pietro. 6. Egli è ospite presso un tal Simone conciatore, la cui casa è sulla riva del mare". Cornelio invia allora due suoi servitori a Giaffa. Mentre questi sono in via, Simone è rapito in estasi sulla terrazza dove era salito a pregare e ha una strana visione: 11. Vide il cielo aperto e un oggetto che discendeva come una tovaglia grande, calata a terra per i quattro capi. 12. In essa c'era ogni sorta di quadrupedi e rettili della terra e uccelli del cielo. 13. Allora risuonò una voce che gli diceva: "Alzati, Pietro, uccidi e mangia!". 14. Ma Pietro rispose: "No davvero, Signore, poiché io non ho mai mangiato nulla di profano e di immondo". 15. E la voce di nuovo a lui: "Ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo più profano". 16. Questo accadde per tre volte; poi d'un tratto quell'oggetto fu risollevato al cielo (*Atti* 10, 1-16).

Mentre egli sta meditando turbato e dubbioso sul significato della visione, giungono gli uomini inviati da Cornelio e chiedono di Pietro; questo, reso edotto dallo Spirito su chi sono, scende e li riceve. Saputo chi li manda e in seguito a quale evento – la visione avuta da Cornelio dell'angelo santo – dopo averli ospitati parte insieme a loro e giunge a Cesarea, dove Cornelio gli va incontro e si getta ai suoi piedi per adorarlo. Fattolo rialzare, si pone a conversare con lui e poi con tutti quelli che egli aveva riunito in casa sua.

Invitato a tenere un discorso sul messaggio religioso che sta diffondendo, Pietro annuncia l'evangelo e la vicenda terrena di Gesù; scende quindi lo Spirito su tutti quanti i presenti, ebrei e gentili senza distinzione, e Pietro ordina di battezzarli tutti nel nome di Gesù Cristo³⁴ dicendo: "Forse che si può proibire che siano battezzati con l'acqua questi che hanno ricevuto lo Spirito Santo al pari di noi?" (v. 47).

Qui la doppia visione, sempre orchestrata dalla Spirito, consiste in un duplice comando inviato per mezzo di un angelo santo e che risuona con modalità diverse come invito alla conversione per il pagano e come mutamento radicale di rotta, cioè di mentalità e di orientamento missionario, per l'apostolo: all'uno l'evento si presenta sotto forma di visione chiara (εἶδεν ἐν ὁράματι, "vide chiaramente con una visione", v. 3) accompagnata da precise indicazioni vocali, all'altro in un rapimento estatico (ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις, "venne

³⁴ Cfr. *Atti* 17-48.

su di lui un'estasi", v. 10) e con un quadro di immagini inquietanti coperte dal velo del simbolo, ulteriormente rese scandalose, per un pio ebreo vincolato alle interdizioni relative all'impurità, dall'ordine di uccidere e di mangiare questi animali immondi.

Pratiche di pietà, preghiere e elemosine bastano ad un pagano timorato di Dio per far scendere su di lui lo Spirito e trovare la salvezza. Più difficile per un ebreo e per di più convertito sganciarsi da quelle leggi di purità che, oltre a creare barriere con altri popoli e fedi, rischiano di vincolare a cose materiali e di far perdere di vista la meta autentica, cioè spirituale, del percorso religioso nuovo avviato da Gesù, quel percorso che proprio il concetto di impuro ha rovesciato (v. *Mt* 15, 11.17 e qui in *Atti* 10, 15: "ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo più profano"), liberando il pio giudeo dal pesante giogo delle norme di purità. Le immagini simboliche diventano allora un percorso di conoscenza, un sistema di segni che inducono alla riflessione e per questa via riescono a far superare resistenze interne molto forti e a sganciare l'individuo da pregiudizi e preconcetti atavici, tanto più rigidi e radicati in quanto consolidati e trasmessi dalla tradizione religiosa dei padri.

Visione ed estasi, neofita e apostolo, anzi principe degli apostoli, neoconvertito e anziano di fede, di nuovo una polarità molto simile a quella di Gioele circa le visioni e i sogni. La visione è più diretta perché non ha bisogno di vincere resistenze, è un dono dello Spirito a chi non ha da opporre ostinati e recalcitranti rifiuti ma ha una disposizione di pensiero e di accettazione di fede incondizionata. Questa è appunto la disposizione di Cornelio, uomo giusto, pio e timorato di Dio.

E lo Spirito non solo invia sogni, visioni e estasi ma dirige passo passo la missione di evangelizzazione condotta dagli apostoli, dapprima apostoli dei giudei e poi apostoli delle genti. È così che in *Atti* 16, 6-12 si racconta come

9. Durante la notte apparve a Paolo una visione: gli stava davanti un Macedone e lo supplicava: "Passa in Macedonia e aiutaci!". 10. Dopo che ebbe avuto questa visione, subito cercammo di partire per la Macedonia, ritenendo che Dio ci aveva chiamati ad annunziarvi la parola del Signore.

E nel suo dirigere il percorso del viaggio missionario lo Spirito insieme continuamente sostiene e infonde coraggio, ma prepara

anche a destini di sofferenza e di morte mediante sogni, visioni e predizioni, come a Paolo in *Atti* 18, 9:

E una notte in visione il Signore disse a Paolo: “Non aver paura, ma continua a parlare e non tacere, 10. Perché io sono con te e nessuno cercherà di farti del male, perché io ho un popolo numeroso in questa città”;

o come in *Atti* 23, 11:

La notte seguente gli venne accanto il Signore e gli disse: “Coraggio! Come hai testimoniato per me a Gerusalemme, così è necessario che tu mi renda testimonianza anche a Roma”.³⁵

Come si è visto, dunque, gli *Atti* canonici sono lo scritto neotestamentario che contiene la maggior quantità di concreti sogni-visioni, e questo proprio per la particolarità della situazione che stava vivendo la prima comunità cristiana nel suo primo slancio missionario. Sogni, visioni e fenomeni estatici sono appunto modalità di autenticazione dell'azione missionaria e del nuovo credo annunciato dagli apostoli, come lo erano nei racconti evangelici relativi alla nascita e infanzia di Gesù.

Queste forme rivelative sono e vogliono essere il segno, la cifra simbolica e reale della realizzazione di un piano di Dio in ordine all'intera umanità per il tramite degli apostoli e di quella che si va costituendo come chiesa di Cristo. Gli *Atti* canonici saranno il modello base di gran parte della letteratura apocrifia successiva, dove si trova appunto la massima concentrazione di tematiche e racconti onirico-visionari.

Tra rifiuto e consenso nella Chiesa primitiva e sotto la persecuzione

Con l'assestarsi però dell'istituzione ecclesiastica e l'approfondirsi della riflessione teologica, assistiamo ad un arretramento, almeno a livello teorico, della dimensione del sogno e della visione, che troppo spesso si prestavano a diventare il contenitore e il veicolo di derive

³⁵ V. anche in modo più chiaro ed esplicito la profezia dell'“angelo del Dio al quale appartengo e che servo” (*Atti* 27, 23), che è profezia di salvezza per i compagni di nave durante una tempesta nel viaggio verso Roma, ma insieme del tragico destino cui andrà incontro Paolo in quella città.

religiose frutto di contaminazioni di fedi e di filosofie dalle più diverse provenienze – vedi correnti gnostiche, docetiche, montaniste, ecc.³⁶

Così, la chiesa docente e la letteratura cristiana colta fin dal loro primo affermarsi hanno avvertito un pericolo in queste forme di espressione e di rivelazione. Di qui il netto rifiuto di esse da parte dei primi apologisti, che le bollano come luogo privilegiato dell'attività dei demoni.³⁷

Sarà solo a partire dall'epoca delle grandi persecuzioni, quindi dall'affermarsi della letteratura martirologica nel clima esasperato e talvolta di forte attesa escatologica imminente che all'interno della Chiesa perseguitata si fanno luce forme di pneumatismo carismatico portando con sé un rinnovato interesse per le rivelazioni oniriche e visionarie. Di questo clima è sicuramente il documento più ricco e significativo la *Passio Perpetuae et Felicitatis*. In effetti gli atti dei martiri e le *Passiones* presentano i sogni – così come le apparizioni in sogno o in visione dei martiri stessi – come fatti assolutamente normali in prossimità della testimonianza suprema o ad avvenuto martirio.

Non potendo entrare più direttamente nel merito di questa straordinaria produzione, desidero aggiungere una valida suggestione di Pizzolato,³⁸ per il quale sogni e visioni in ambito martirologico trovano il loro autentico valore funzionale nel concetto di *fides oculata*, concetto impiegato in un contesto protettivo al martirio da Cipriano (*ad Fort.* 13) a partire dalla visione di Paolo rapito al terzo cielo. Questo tipo di fede è ciò che garantisce, autenticandola perché solidamente fondata sul vedere, la corrispondenza tra gioia futura e dolore del martirio attuale, dando quindi al martire la certezza delle ricompense alle sofferenze cui andrà incontro.

La letteratura martirologica proporrà dunque in una cornice e in un'atmosfera tragiche il più ampio *dossier* di sogni-visioni del cristianesimo antico, avviando insieme la prima riflessione teorica sistematica in ambito cristiano.

Vorrei terminare infine con un'autocitazione:

³⁶ Devoti 1989a, pp. 38 sgg.

³⁷ Cfr. Just. *Apol.* I, V 2; I, XIV 1, 3; Tat. *Orat.* XVIII; Athen. *Leg.* XXVII, ecc. V. soprattutto la decisa opposizione ai sogni come strumento di rivelazione della *Predicazione di Pietro*, confluita poi nelle *Ps. Clementine*, in polemica con Simon Mago che appariva esserne invece un convinto assertore (come attestano *Ps. Clem. Hom.* 17, 5, 4; 17, 13, 14; Iren. *Adv. haer.* I 24).

³⁸ Pizzolato 1980, pp. 112 sgg.

Al di sotto del tessuto narrativo dei sogni dei martiri, è possibile leggere in filigrana i complessi scenari dell'universo fantasmatico cristiano più originario; un universo cresciuto e nutrito nell'alveo ebraico e giudaico, ma che forse proprio ad opera della figura storica di Gesù si è organizzato in forma nuova, rivitalizzando immagini e problematiche antiche, sciogliendo nodi rimasti aggrovigliati e soprattutto ridestando la vecchia profezia, cioè ridando volto e parola al desiderio... a desideri e fantasmi inconsci e originari quali nessun'altra religione è forse mai riuscita a rappresentare e concretizzare in tal modo.³⁹

Bibliografia

- De Certeau 2008 = De Certeau, M., *Fabula Mistica. XVI-XVII secolo*, tr.it., Milano, Jaca Book, 2008.
- Del Corno 1975 = Del Corno, D. (a cura di), *Artemidoro. Il libro dei sogni*, Milano, Adelphi, 1975.
- Devoti 1989a = Devoti D., *All'origine dell'onirologia cristiana*, "Augustinianum", 29, 1989, pp. 31-53.
- Devoti 1989b = Devoti D., *La Passion de Perpétue: un noeud familial*, in *Studia Patristica*, XXI, a cura di E. A. Livingstone, Leuven, Peeters, 1989, pp. 66-72.
- Devoti 1994 = Devoti D., *I vostri vecchi sogneranno sogni, i vostri giovani vedranno visioni*, in *Voce di molte acque. Miscellanea di studi offerti a E. Corsini*, Torino, Zamorani, 1994, pp. 345-365.
- Devoti 1995 = Devoti D., *Sogni nella tradizione ebraico-cristiana*, "Bollettino dell'Istituto italiano di Micropsicoanalisi", 19, 1995.
- Devoti 2018 = Devoti D., *Gli psicologi di fronte a Dio*, Milano, Mimesis, 2018.
- Dorati 2013 = Dorati M., *Sogni doppi*, "Studi Italiani di Filologia Classica", CVI annata, quarta serie, vol. XI, fasc. II, 2013, pp. 201-250.
- Drewermann 1986 = Drewermann E., *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens*, Freiburg im Briesgau, Herder, 1986.
- Guidorizzi 1988 = Guidorizzi G., *Sogno, diagnosi, guarigione: da Asclepio a Ippocrate*, in Id., *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 87-102.
- Hanson 1980 = Hanson J. S., *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, "ANRW", II, 23/2, Berlin 1980, pp. 1395-1427.
- Pizzolato 1980 = Pizzolato L. F., *Note alla "Passio Perpetuae et Felicitatis"*, "Vigiliae Christianae", 34, 1980, pp. 105-119.
- Sacchi 1994 = Sacchi P., *Storia del secondo Tempio*, Torino, Claudiana, 1994.

³⁹ Devoti 1995, pp. 66-67.

LUCIANO ALBANESE

VISIONI ORACOLARI NEL II SECOLO GIULIANO IL TEURGO

Secondo una tradizione abbastanza accreditata, gli *Oracoli caldaici*, questo fiume carsico che partendo dal II d.C. attraversa tutta la tradizione platonica dell'età imperiale, e successivamente dell'età rinascimentale e moderna, sarebbero stati scritti – o meglio “raccolti” – da un personaggio, Giuliano il Teurgo figlio di Giuliano il Caldeo. I due personaggi sarebbero vissuti a cavallo fra Traiano e Marco Aurelio. Stando ai calcoli più recenti¹ Giuliano padre potrebbe esser nato intorno al 77 e Giuliano figlio intorno al 144. In questo caso Giuliano il Teurgo sarebbe stato generato da Giuliano il Caldeo in età avanzata: cosa non inverosimile, se avesse avuto accanto a sé una donna molto più giovane di lui.

Il luogo di nascita dei due Giuliano è un problema ancora irrisolto. Essi sono spesso chiamati *Assiri* o *Siri*.² Traiano creò l'*Assyria Provincia*, un territorio compreso fra il Tigri e l'Eufrate che fu effettivamente provincia romana dal 116 al 118.³ Abbandonata da Adriano, fu poi riconquistata da Lucio Vero e subì l'influenza romana fino a Gioviano. Un altro indizio, come il riferimento alla divinità mesopotamica Hadad contenuto in un passo del *Commento al Parmenide* di Proclo⁴ (sul quale tornerò) certamente ascrivibile ai due Giuliano, spinge ad ipotizzare la loro provenienza dal Vicino Oriente, verosimilmente l'area mesopotamica.

A Giuliano il Caldeo le fonti – soprattutto la *Suda* – attribuiscono un trattato sui dèmoni e una *Telesiourgika Chaldaica*. A Giuliano il Teurgo una *Theourgika*, una *Telestika*, e, opera identificata in genere con gli *Oracoli caldaici*, scritti in esametri di stile omerico.

¹ Fernández Fernández 2011, p. 178.

² Cfr. Lewy 2011³; Fernández Fernández 2011, pp. 92 sgg.

³ Determinare esattamente i confini di questa provincia, peraltro, rimane problematico. Cfr. Lightfoot 1990, pp. 115-126.

⁴ Polymnia Athanassiadi ha sostenuto che Adad, identificato sincretisticamente nel II secolo col Bel o Baal di Palmira, fosse “il” dio di Giuliano il Teurgo, e il vero ispiratore degli *Oracoli* (Athanassiadi 2010).

Altre opere, come il trattato *Sulle Zone* e gli *Ypheetika*, sono citate brevemente dalla *Suda* ma in modo abbastanza esteso da Proclo,⁵ che le attribuisce esplicitamente a Giuliano il Teurgo. Queste due opere, che forse erano parti di uno stesso trattato astronomico, sono sostanzialmente un commento alla sezione del *Timeo* che riguarda la formazione del cielo. Des Places ha ricavato poco o niente da questi passi del *Commento al Timeo*. In Patrizi, invece, costituiscono gran parte della sezione dello *Zoroaster* che va sotto il nome di ΟΥΠΑΝΟΣ – COELUM (vv. 182-196), e sia i frammenti che il commento di Proclo sono di estremo interesse. Da essi si evince infatti che la forte differenza tra stelle fisse e pianeti che verrà superata nelle *Leggi* ma che ancora si percepisce nel *Timeo* (segno forse di “infiltrazioni iraniche” nell’Accademia) veniva molto “ammorbidita” da Giuliano il Teurgo. Ma ancora più interessante, forse, è la circostanza che il rifiuto della precessione degli equinozi da parte di Proclo si appoggi quasi interamente a Giuliano e agli *Oracoli*, che avevano fornito validi argomenti “metafisici” per negare la retrocessione dell’*axis mundi*, l’Orsa, conseguenza inevitabile della precessione.⁶

Sempre la *Suda* e altre fonti attribuiscono sia al padre che al figlio molti miracoli, e in particolare il cosiddetto “miracolo della pioggia”, che intorno al 172, nel corso della campagna contro i Quadi e i Marcomanni, risollevò le sorti della XII legione, la *Legio fulminata*.⁷ La realtà storica dell’evento, celebrato nella Colonna di Marco Aurelio a Roma, è assodata, ma a dire il vero sull’identità del *rain bestower* (pagano, cristiano o egiziano) regna la più completa incertezza nelle fonti. La stessa *Suda* attribuisce il miracolo una volta all’operato di Giuliano padre, e un’altra volta a quello di Giuliano figlio.⁸ Tuttavia un passo di Psello, che secondo Dodds potrebbe essere una diversa versione dell’episodio,⁹ sembrerebbe avvalorare l’attribuzione della paternità dell’evento a Giuliano il Teurgo.

Ma anche l’attribuzione degli *Oracoli* alla mano di Giuliano il Teurgo – con o senza l’apporto del padre – non è mai stata condivisa da tutti. Tralasciando le varie ipotesi avanzate a tale proposito dagli

⁵ *Suda*, ι 433-434 Adler; Procl. *In Tim.* III 27.8-11 e 124-125 e 133 Diehl.

⁶ Procl. *In Tim.* III 124-25 Diehl. Cfr. Dreyer 1970, pp. 185-186.

⁷ Cfr. Albanese 2001; Kovács 2009; Athanassiadi 2010, p. 206; Fernández Fernández 2011, pp. 156 sgg.

⁸ *Suda*, α 3987 (s.v. *Arnufis*), ι 434 (s.v. *Giuliano il Teurgo*).

⁹ Psell. *Phil. min.* I 3.139 sgg. Duffy; Dodds 1978, p. 339.

studiosi moderni, spesso improntate ad un sostanziale scetticismo sull'attendibilità delle fonti, vanno qui ricordate soprattutto le opinioni di Pletone e di Patrizi, secondo i quali Giuliano il Teurgo, o i due Giuliano in *tandem*, erano semplicemente i *traduttori* nella lingua greca di oracoli redatti nella lingua dei "caldei" (forse caratteri cuneiformi) e raccolti in tempi remotissimi dai "Magi discepoli di Zoroastro". Non a caso, a partire da Pletone e poi soprattutto con l'edizione dello *Zoroaster* (1591) di Patrizi, i Λόγια δι' ἐπῶν non vennero più chiamati *Oracoli caldaici* (come ancora li chiamava Psello), ma o Λόγια *dei Magi di Zoroastro* (Pletone) o più semplicemente Λόγια *di Zoroastro* (Patrizi).

Questo titolo si conservò, grazie alle ristampe successive della raccolta di Patrizi (in particolare quelle di Stanley-Le Clerc),¹⁰ fino a quando Thomas Taylor ricominciò a chiamarli *Chaldean Oracles* (*Monthly Magazine*, 1797; *The Classical Journal*, 1817-1818),¹¹ seguito poi da Jahn (1891), Kroll (1894), des Places (1971), Majercik (1989), e da tutti gli altri fino ad oggi.

L'insieme dei testi che oggi va nuovamente sotto il nome di *Oracoli caldaici* è il risultato di una stratificazione secolare. Il primo nucleo, intorno al quale si sono successivamente adattati gli apporti ulteriori, è rappresentato dalla raccolta di Psello (1018-1082). Ricavata verosimilmente dal commento di Proclo agli *Oracoli*, essa consta di 42 frammenti, e vide la prima edizione a stampa,¹² a cura di Opsopoeo, nel 1589. Ancora prima di questa, tuttavia, aveva già visto la luce l'edizione di Pletone (1360-1452). Sostanzialmente identica a quella di Psello, ma con meno frammenti (36) e un commento profondamente diverso, che rompeva con l'interpretazione platonico-cristiana, fu pubblicata nel 1538.

Questo nucleo fu notevolmente ampliato da Francesco Patrizi (1529-97), che, dopo aver "rovistato" fra tutte le opere dei neoplatonici – in parte codici¹³ e in parte lavori a stampa, come l'edizione di Basilea (1534) dei commenti di Proclo al *Timeo* e alla *Repubblica* – editò, in appendice alla *Nova de universis philosophia*

¹⁰ Vedi in proposito Tambrun-Krasker 2013.

¹¹ Fernández Fernández 2011, pp. 31-32.

¹² In realtà la prima edizione a stampa degli *Oracoli* possono essere considerati i 21 frammenti pubblicati da Ficino nella *Teologia platonica* (1482) a maggior supporto delle tesi ivi sostenute.

¹³ Muccillo 1993.

(Ferrara 1591), lo *Zoroaster*. Il numero complessivo dei versi/frammenti era salito a 320, equivalenti grosso modo a 130 dei 227 oracoli di des Places, ma – va sottolineato – con 60 frammenti in più rispetto a des Places che non sono mai stati recepiti dalle edizioni moderne. Questo dato basta da solo per capire l'importanza dell'evento: bisognerà aspettare le edizioni di Taylor del 1797 e del 1817-18 per l'acquisizione di altri 20 oracoli, e il contributo di Nicola Terzaghi del 1904 per averne altri 7 (provenienti dalla *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio via Eusebio e Niceforo Gregora). In sostanza, il lavoro di Kroll e soprattutto di des Places risultò enormemente facilitato dal fatto di poter già disporre di tre quarti (considerando che 24 dei 227 oracoli di des Places sono in realtà 24 vocaboli) degli oracoli attualmente disponibili.

Se passiamo ora al contenuto di questi oracoli, l'opinione corrente, soprattutto dopo il libro di Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, è che essi – così come il loro autore, Giuliano il Teurgo, appunto – parlino di *teurgia*. *Teurgia* – letteralmente *azione con gli dèi o sugli dèi* – è un vocabolo di nuovo conio, probabilmente messo in circolazione dai due Giuliano. Esso tuttavia fa obiettivamente riferimento a pratiche antichissime, caratteristiche anche del mondo greco romano, dove la religione era soprattutto attività pratica, culto, più che speculazione, *teologia*. E un aspetto importante del culto, insieme ai misteri, erano gli oracoli, sparsi a pioggia in tutto il mondo antico. Sia che si dovesse cominciare una guerra, intraprendere un viaggio per mare, prendere moglie o iniziare un'altra qualsiasi attività sia pubblica che privata, il ricorso all'oracolo era d'obbligo. E anche le due operazioni in cui secondo Proclo¹⁴ si articola la teurgia, *telestica* (animazione di statue) e *medianica* (uso di medium), attraverso le quali il dio (tradizionalmente Apollo, negli *Oracoli Hecate*) proferiva oracoli, non erano certo una novità.

La vera novità della raccolta che va sotto il nome di *Oracoli caldaici* – e che la apparenta ad altre raccolte come gli *Oracoli sibillini*, la *Teosofia di Tubinga*, o la stessa *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio – sta nel loro *contenuto*: essi non sono più previsioni sul futuro degli Stati o dei singoli individui, ma rivelazioni filosofiche o metafisiche (*politico-apocalittiche* nel caso degli *Oracoli*

¹⁴ Cfr. des Places 2003⁴, p. 220.

sibillini o gli *Oracoli del Vasaio*). La differenza è colta molto bene da Patrizi nella prefazione allo *Zoroaster*:

Questi vaticini non sembra che riguardino gli avvenimenti futuri. Sono invece rivelazioni sulle cose divine e sugli ordinamenti divini, e sul modo in cui Dio produsse sia gli enti intelligibili che le anime che il mondo. Non sembra dunque che siano da accogliere in modo diverso da come furono accolti un tempo gli oracoli delle Sibille.¹⁵

Ma questo significa che paradossalmente, e contro ogni aspettativa, negli *Oracoli caldaici* la presenza di informazioni sulla *tecnica* con cui gli dèi venivano costretti o convinti ad entrare in un ricettacolo, umano o materiale che fosse, e ad emettere sentenze – in una parola la presenza di informazioni sulla tecnica *teurgica* quale è comunemente intesa – è minima, mentre è prevalente quella di sentenze “sugli ordinamenti divini”. Concretamente, ciò che si legge in questi oracoli è filosofia platonica – o più esattamente *medioplatonica* – ricavata dal *Timeo* e versificata in stile omerico. Le rivelazioni delle divinità interpellate riguardano essenzialmente dogmi effetto delle speculazioni medioplatoniche sul *Timeo*: la polemica verso l'immanentismo stoico, la “differenza ontologica” tra un primo dio inattivo e un secondo dio demiurgo del cosmo, la natura delle idee, ora “localizzate” nell'intelletto divino, l'Anima cosmica, la materia generata dalla divinità, ecc. In parole povere, il bagaglio di idee che verrà messo a punto da Plotino e dal neoplatonismo successivo, che infatti porterà sempre gli *Oracoli* in palmo di mano.

Non a caso, buona parte degli oracoli “teurgici” dell'edizione des Places proviene, oltre che da Psello, dalla raccolta di Porfirio, *Philosophia ex oraculis haurienda*: una raccolta, questa sì, in cui la presenza di informazioni sulla tecnica teurgica è sicuramente prevalente. A questa difficoltà se ne aggiunge poi un'altra, ancora maggiore. Il fr. 1, con cui si apre la raccolta oggi in uso, fa capire molto chiaramente che non esistono tecniche specificamente teurgiche in grado di farci attingere, non dico l'Uno, ma nemmeno le stesse divinità intelligibili. A tale scopo esiste una sola facoltà, *borderline* fra intelletto e non-intelletto, che viene chiamata il “fiore dell'intelletto”. Il frammento è uno dei più lunghi – e uno dei più importanti – della raccolta, e conviene citarlo per esteso.

¹⁵ *Zoroaster*, p. 7r.

Esiste un certo intelligibile, che è necessario che tu comprenda col fiore dell'intelletto. Infatti se rivolgi [a lui] il tuo intelletto per comprenderlo come comprendi le altre cose, non lo capirai. Esso è infatti [dietro] la potenza di una forza che risplende da ogni lato, e che lampeggia con fendenti [divisioni, tagli] intelligenti. Dunque non bisogna concepire quell'intelligibile con veemenza, ma con la fiamma protesa di una mente aperta, che sa di poter soppesare ogni cosa ad eccezione di quell'intelligibile. Bisogna concepire tale intelligibile non in modo impaziente, ma, portandovi lo sguardo puro della tua anima distolto [dalle cose sensibili], bisogna tendere un intelletto vuoto [di tutto ciò che proviene dai sensi] verso l'intelligibile affinché tu possa conoscerlo, giacché esso risiede fuori del [tuo] intelletto.¹⁶

Dopo aver letto questo testo si capisce meglio la grande difficoltà in cui versano, ancora oggi, gli esegeti degli *Oracoli*. Le interpretazioni oscillano paurosamente fra quanti vedono in questi oracoli o nell'opera dei loro diffusori, a partire dai *Misteri* di Giamblico, il “manifesto dell'irrazionalismo” (Dodds), contrapponendoli al “razionalismo” di Plotino; e quanti, invece, vedono in essi proprio l'annuncio di Plotino e del neoplatonismo (Andrew Smith), e anzi nella filosofia di Plotino solo un “raffinamento” filosofico della teurgia (Zeke Mazur). Ma questa linea di pensiero era già stata sviluppata da interpreti rinascimentali come Pletone e Patrizi. Il primo, scorporando addirittura dalla raccolta di Porfirio gli oracoli in odore di teurgia, il secondo, pubblicandoli ma evitando di commentarli e tagliandone uno,¹⁷ puntando entrambi esclusivamente sul loro valore filosofico e accentuandone lo stretto legame con Plotino.

D'altra parte la presenza di riferimenti alla teurgia, in questa stessa collezione, non può essere ignorata. Ne era pienamente cosciente Psello, il cui commento consiste essenzialmente nella distinzione tra oracoli compatibili con l'ortodossia cristiana, e oracoli incompatibili con la stessa.¹⁸ Tra questi ultimi vanno annoverati soprattutto gli oracoli teurgici, come quello sulla “trottola di Hecate” (fr. 9 Lanzi) o sulla pietra *mnizouris* (fr. 40 Lanzi). Oracoli di questo genere sono diventati nuovamente oggetto di attenzione, in età moderna, soprattutto grazie all'opera già citata di Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, il cui sottotitolo recita esplicitamente *Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, annunciando un tema oggi di grande attualità: quello dei

¹⁶ Dam. I 154.16-26 Ruelle. Oracolo pubblicato integralmente per la prima volta da Patrizi nello *Zoroaster*.

¹⁷ Quello sulla pietra *mnizouris*. Sull'oracolo cfr. Tardieu 2010.

¹⁸ Vedi la tav. pubblicata da O'Meara 2013, p. 47.

complessi rapporti fra neoplatonismo (se non platonismo *tout court*), misticismo, teurgia e magia.

Di fatto, molti interpreti moderni hanno avvertito l'esistenza di una tensione, all'interno degli *Oracoli caldaici*, tra i frammenti assimilabili al fr. 1 des Places e frammenti, seppure di numero minore, assimilabili ai fr. 9 e 40 Lanzi di Psello (riversati, rispettivamente, nei fr. 206 e 149 nella raccolta di *Oracoli caldaici* des Places). Sia Hans Lewy che Andrew Smith che Ruth Majercik hanno affrontato il problema, e il dilemma sembra essere: il culto materiale, teurgico in senso stretto, è un culto parallelo e alternativo a quello immateriale, basato sul "fiore dell'intelletto"; ovvero esso finisce, senza soluzione di continuità, dove inizia la soglia del reame totalmente *epekeina*, al di là, e dove comincia quindi il culto immateriale – il cui unico strumento è "il fiore dell'intelletto". In altri termini, il culto immateriale "is still basically involved in ritual" (Smith 1974, p. 98) in quanto espressione finale del rituale teurgico, o è un metodo alternativo a quello materiale, come sostiene Lewy?¹⁹

Questo problema è affrontato, implicitamente, nei *Misteri* di Giamblico, dove alcuni passi chiariscono molto bene, a mio parere, le articolazioni e i modi dell'arte teurgica. Da quello che dice Giamblico è evidente che il culto immateriale – l'unico degno dell'Uno – non è affatto estraneo all'arte teurgica, anzi *ne costituisce il culmine*. Mi sembra decisivo, in questo senso, il passo (225 sgg. Parthey), dove Giamblico parla del piccolissimo numero di uomini che, servendosi di una certa *dynamis* soprannaturale del *nous* (assimilabile al "fiore dell'intelletto", 223.16-17 e 228.6) e staccandosi così dalla *physis*, entrano in sintonia con quell'intelletto superiore separato e senza mescolanza, conducono una vita conforme all'intelletto e alla vita dell'intelletto e, liberi dalle catene della natura si dedicano alla legge intellettuale e *asomatos* dell'arte ieratica *propria della teurgia* (225.3).

Al di sotto di questo culto, tuttavia, la teurgia conosce e pratica diversi tipi di culto, per lo più materiale, relativi a diverse gerarchie divine – ed è l'aspetto per cui la teurgia di Giamblico e della sua scuola è sempre apparsa incompatibile col supposto "razionalismo" di Plotino e di Porfirio nella fase della *Lettera ad Anebo*. Ma

¹⁹ La questione è ripresa in Tanaseanu-Döbler 2013, pp. 33-34 e *passim*.

evidentemente tale aspetto è stato isolato dal contesto più ampio dei *Misteri* ed identificato con l'intero percorso teurgico.

Appare sempre più chiaro, a questo punto, che a partire da Giamblico il termine *teurgia* assume un significato più ampio, che arriva a comprendere sotto di sé l'intero campo delle azioni, materiali o immateriali che siano, tese a stabilire un contatto con i vari livelli della sfera divina, ivi compresa l'assimilazione a dio come viene descritta e teorizzata dalla filosofia platonica: che peraltro aveva stretto essa stessa, fin dall'inizio, un rapporto privilegiato coi misteri, stante il fatto che la conoscenza del divino non è una conoscenza che mantiene la distinzione fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, ma unione indissolubile tra i due.²⁰ Una volta raggiunto il vertice più alto, la filosofia platonica "ci invade" così come il dio "invade" il medium: il filosofo è, a tutti gli effetti, il *medium* della divinità, e quindi, nella filosofia platonica come nei misteri di Eleusi, "non si tratta di capire, ma di *esperire*".²¹ La strada aperta da Giamblico verrà percorsa fino in fondo da Proclo e da Damascio, che assimileranno completamente la filosofia platonica alla teurgia, equiparando gli *Oracoli* al *Timeo*, cioè al prodotto più maturo della riflessione platonica.²²

Riconsiderate sotto questo aspetto, in Giamblico le pratiche materiali, cioè la teurgia nell'accezione più nota, costituiscono solo il primo gradino – e tuttavia un gradino indispensabile – del percorso, definito anch'esso teurgico, culminante nell'ascesi immateriale. Le radici di questo dogma stanno nella concezione giamblichea della materia, e nel fatto che Giamblico respinge la teoria plotiniana dell'*anima non discesa*, grazie alla quale il contatto fra l'Uno, l'Intelletto e l'anima singola appare garantito a priori.

La posizione di Giamblico su questa complessa questione è stata magistralmente ricostruita da Festugière nella I Appendice del II volume della *Révélation*, dedicato alle dottrine dell'anima, nella quale viene tradotto e commentato il *Trattato sull'anima* di Giamblico, integrato da altre fonti, come Proclo, Simplicio e Prisciano Lido. Secondo Giamblico la teoria plotiniana dell'anima non discesa presuppone che l'anima singola non differisca, rispetto all'*ousia*,

²⁰ Bearzi 2004.

²¹ Aristot. *Peri philos.* fr. 15 Ross.

²² Procl. *Th. Pl.* IV 9. Dam. parr. 70-71.

dall'Intelletto, dagli dèi e dai generi superiori. Ma le cose non stanno così, obietta Giamblico, e la migliore dimostrazione è quanto accade all'anima al momento della prima incarnazione (*Timeo* 43a6 sgg.), quando l'impatto coi movimenti irrazionali della materia mette fuori uso sia il circolo dell'Identico che quello del Diverso – cioè l'intero intelletto, di cui Platone non enumera altre componenti oltre queste. Sulla base di tali considerazioni, bisogna contraddire Plotino e quelli che con lui danno per certo che in noi ci sia qualcosa di impassibile e sempre in grado di pensare. Al contrario, essendo per *ousia* un genere intermedio fra divisibili e indivisibili, corporei e incorporei, l'anima singola non è interamente assimilabile all'intelletto, e quindi non pensa sempre, ma a volte pensa, e a volte non è più in grado di pensare (testi in Festugière, *Révélation*, II 184-185 e 252-257).

La “differenza ontologica” fra l'anima individuale e gli intelligibili è ribadita molto chiaramente da Proclo – che per questo aspetto segue e approva le dottrine di Giamblico – in un passo del *Commento al Parmenide*:

Non è necessario collocare in noi il mondo intelligibile, come dicono alcuni [Plotino], affinché conosciamo gli intelligibili come qualcosa che è già in noi, perché essi ci trascendono [ἐξήρεται γὰρ ἡμῶν: echi del fr. 3 des Places]. [...] Né si deve dire che qualcosa della nostra anima rimane in alto affinché mediante essa restiamo in contatto con gli intelligibili [...], né si deve supporre che l'anima sia della stessa essenza degli dèi. (*In Parm.* col. 948 Cousin).

Partendo da queste due nuove premesse, l'accentuata trascendenza dell'Uno (e degli stessi Intelligibili) rispetto all'anima, e la sua “inferiorità ontologica” rispetto al mondo superiore, si capisce meglio perché la teurgia e il culto materiale vengano giudicati indispensabili, sia da Giamblico che da Proclo, alla salvezza e alla risalita dell'anima. Se l'anima incarnata è ottenebrata dalla materia, è dalla materia che bisogna ripartire per favorire il “decollo” e il “ritorno” dell'anima. Secondo un noto procedimento magico-omeopatico, per cui solo il simile può combattere il simile, occorre “purgare” la materia con *altra* materia. Infatti non tutta la materia è disprezzabile: ci sono parti della materia che sono “vasi”, simboli e richiami del divino, di cui gli stessi dèi ci consigliano l'uso e che essi stessi hanno “seminato” nel cosmo a nostro esclusivo vantaggio.

Ciò è tanto più vero in quanto, essendo stata “generata dal Padre” (fr. 34, 173 des Places),²³ nulla impedisce alla materia di partecipare alle realtà migliori, e di accogliere addirittura gli dèi se si conserva perfetta e pura. E Giamblico (*Misteri* V 23, 233.2 sgg. Parthey) fa immediatamente il caso della *telestica*, una delle due branche della teurgia insieme alla medianica. L’arte teurgica, infatti, sa creare un ricettacolo perfetto e puro capace di ospitare in modo degno un dio, perché conosce perfettamente l’affinità (*oikeiosis*) fra certe pietre, erbe, animali, aromi, e altro materiale sacro agli dèi. Grazie a tale affinità *questi* materiali – non *qualsiasi* materiale – permettono la fabbricazione delle statue in cui gli dèi consentiranno di andare ad abitare e l’espletamento dei riti sacri legati al culto delle singole divinità. Questo è quanto abbiamo appreso τοῖς ἀπορρήτοις λόγοις, dai discorsi indicibili. Considerazioni analoghe si possono fare per gli animali sacri dell’Egitto, che sono sacri proprio in base a certe “affinità” con gli dèi.

Gli stessi *Oracoli caldaici* – dettati dagli dèi in persona – erano molto espliciti su questo punto:

Ma porta a compimento (τέλει) una statua, purificandola come io ti insegnerò. Dalle forme con della ruta selvatica, e guarniscila con piccoli animali, come le lucertole che si aggirano intorno alla casa. Strofini su questi animali un composto di mirra, eucalipto, incenso, e fuori, all’aria aperta durante la luna crescente, porta a compimento (τέλει) il tutto pregando con questa preghiera (fr. 224 des Places).

Cose del genere si possono leggere anche nella raccolta di Porfirio, la *Philosophia ex oraculis haurienda* (dalla quale, non a caso, è stato estratto da Terzaghi questo oracolo “caldaico”).

Come si è capito l’appellativo di Giuliano figlio, *il Teurgo*, e la *teurgia* ad esso connessa, celano dentro di sé una miriade di problemi. Ma non minori problemi si celano dietro il passo del *Commento al Parmenide* di Proclo sopra citato, che se offre elementi per risalire, non senza inevitabili approssimazioni, al luogo di origine dei due Giuliano, dice molto di più su temi filosoficamente rilevanti presenti

²³ Cfr. Fernández Fernández 2011, p. 146 (*corr. des Places: patrogenè*); Giamblico, *Myst.* 265 Parthey.

negli *Oracoli*, che a ben vedere anticipano tutte le difficoltà del neoplatonismo successivo, sia pagano che cristiano.

Il passo di Proclo trova un interessante parallelo in un passo dei *Saturnali* di Macrobio. Su questi passi hanno attratto l'attenzione degli studiosi prima Pierre Hadot 1968, I, p. 274 e poi Henri D. Saffrey 1981, pp. 222-223. Macrobio: “accipe quid Assyrii de potentia solis opinentur. Deo enim, quem summum maximumque venerantur, Adad nomen dederunt. Eius nominis interpretatio significat ‘unus unus’” (*Saturnali* I 23, 17).

Il passo di Macrobio è ripreso da Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*: “dicitur autem Sol, quia omnium stellarum lucem continens: hinc ab Assyriis ἑνὶ ἑνὶ Adad quod ‘solum’ significat” (Perrone Compagni 1992, p. 391). Vengo ora a Proclo.

Dii quidem [...] hanc nobis de primo tradiderunt intentionem, illud quidem sui ipsorum voce vocantes Ad, quod significat unum secundum ipsos, ut qui illorum linguam sciunt interpretantur; intellectum autem conditivum mundi duplantes hoc appellantes et hunc dicentes esse valde hymnizabilem Adadon, neque hunc mox post unum esse dicentes, sed proportionaliter uni ponentes. Quod enim est ille ad intelligibilia, hoc est ille ad invisibilia [visibilia Saffrey 1981]; propter quod et hic quidam ipsis solum Ad vocatur, hic autem Adados duplans le unum.²⁴

Il passo di Proclo dimostra che “gli Assiri” del passo di Macrobio (che deriva quasi certamente dall’opera perduta di Porfirio *Sul Sole*, un testo del quale si trovano echi anche nell’inno *Ad Helios re* dell’Imperatore Giuliano) non può che riferirsi ai due Giuliano. Se il passo di Macrobio poteva suscitare qualche perplessità in proposito – perché “gli Assiri” poteva anche alludere al popolo o alla regione (in questo senso sembra intenderlo Agrippa), il passo parallelo di Proclo, più ampio, allude chiaramente alle dottrine dei due Giuliano, e di Giuliano il Teurgo in particolare: “dii quidem” traduce verosimilmente οἱ θεοὶ αὐτοί..., uno degli appellativi usati dai neoplatonici nelle citazioni degli *Oracoli* (cfr. Lewy 2011³ e la retroversione greca di Steel 2009, III, p. 327), che si presentavano come “dettati dagli dèi stessi”.

La prima impressione che si ricava dalla lettura dei due passi, in particolare da quello di Proclo, è che Giuliano il Teurgo usasse la divinità mesopotamica Adad come metafora per indicare in modo

²⁴ Klibansky-Labowsky 1953; Procl. *In Parm.* VII, p. 60 = Steel 2009, III, p. 326.

molto sintetico e compendioso i rapporti fra il Primo Padre e il secondo Padre degli *Oracoli*.

Sulla base di altre testimonianze sappiamo che il Primo Padre di Giuliano era chiamato anche ἅπαξ ἐπέκεινα (*hapax epekeina*), il secondo padre δις ἐπέκεινα (*dis epekeina*) (fr. 169 des Places; cfr. M. Capella II 205).²⁵ Il termine *epekeina* è platonico, e rinvia al “Bene al di là dell’essere” di *Repubblica* 509b9. Esso compare anche in relazione ad un altro epiteto dei Padri, “Primo fuoco trascendente” (fr. 5 des Places) e “Secondo fuoco trascendente”.²⁶

Dis epekeina può essere tradotto “due volte al di là” o “doppiamente al di là”. I due passi citati indicano che il *dis epekeina*, il Secondo Padre, era concepito da Giuliano come un prodotto del “raddoppiamento” del Primo Padre. Ad, il primo dio, era chiamato anche “l’Uno” (frr. 9, 9a Majercik). Raddoppiando se stesso l’Uno (Ad) diventa Uno Uno, cioè Due, il “due volte trascendente” (Adad). Un tema analogo è adombrato nel fr. 12 des Places: “[...] è monade protesa, e genera due [la diade]”. Evidentemente la monade è il Primo Padre, cioè l’Uno, la diade il Secondo Padre. Riferimenti alla monade e alla diade sono presenti in altri frammenti degli *Oracoli* (8, 11, 23, 26-29, 31). Questa circostanza ha spesso indotto a qualificare il loro retroterra filosofico come “neopitagorico”, ma in realtà queste tematiche si svilupparono nell’Accademia platonica,²⁷ all’interno della quale, tra il I a.C. e il I d.C. si assiste alla nascita di una corrente “neopitagorica” che attraverserà tutto il medioplatonismo (e successivamente il neoplatonismo), e che fonde insieme le dottrine accademiche sulla Monade e la Diade con le ipotesi del *Parmenide*, interpretato come opera “teologica”. Di qui la distinzione fra un primo Uno o prima Monade e un secondo Uno o seconda Monade o Monade-Diade: il primo “al di là dell’essere”, il secondo “essere”; il primo rivolto agli intelligibili (*ad intelligibilia*), il secondo al mondo visibile (*ad visibilia*: anche se i codici portano *invisibilia* la correzione di Saffrey 1981, pp. 222-223²⁸ sembra ragionevole).

²⁵ Sulla presenza degli *Oracoli* in Marziano Capella cfr. Lenaz 1975; Tommasi Moreschini 2011.

²⁶ La presenza del termine *epekeina* nei frammenti marca la “riscoperta della trascendenza” operata da tutto il medioplatonismo contro l’immanentismo delle filosofie ellenistiche, Stoicismo in particolare, che “incollavano gli dèi al cosmo come gli scultori incollano le statue degli dèi ai piedistalli” (Plutarco, *Def. orac.* 426B).

²⁷ Krämer 1964.

²⁸ Recepita da Morrow-Dillon 1987, p. 594 e Steel 2009, III, pp. 327-333.

All'interno di questa corrente si distinguono due diversi modi di intendere il rapporto fra Monade e Diade. La prima, che risale a Senocrate, vede nella Diade il frutto dell'alterazione o "duplicazione" della Monade. Teone di Smirne usa a tale proposito un termine molto significativo, διπλασιασμός, 100.19 Hiller (cfr. sopra "*duplans*" "*duplantes*" "Unus Unus" e "Ad Ad"). La seconda, risolutamente dualistica, il cui principale esponente sarà Numenio (cfr. fr. 52 ed. des Places), presenta la I Monade come nettamente separata dalla II, e, ispirandosi al *Parmenide*, sottolinea la "differenza ontologica" fra I e II Monade: è solo *questa* seconda Monade ad intrecciare rapporti con la Diade/materia, non la prima.

Rispetto a questo quadro di riferimento agli interpreti, sia antichi²⁹ che moderni, degli *Oracoli* si pone un problema ulteriore. Infatti dall'esame complessivo dei frammenti si registrano in proposito forti oscillazioni, posto che il Primo Padre o Prima Monade risulta sia attivo, in linea con la II ipotesi del *Parmenide* (produce la Diade, l'Anima e la materia, fr. 12 e 34), sia inattivo e separato da tutto, in linea con la I ipotesi del *Parmenide* (cfr. fr. 3).

Tali oscillazioni emergono anche dal passo latino di Proclo. Cominciamo da Adad. Adad, il *dis epekeina*, è chiamato *intellectus conditivus mundi*: questo vuol dire che Adad ha funzioni *demiurgiche*. Da questo punto di vista il termine *dis epekeina*, "doppiamente al di là", potrebbe alludere anche al *duplice orientamento* del Secondo Padre, rivolto per un lato verso il primo Uno, per l'altro verso l'Anima. Questa situazione risulta abbastanza chiaramente dal fr. 37. Il frammento descrive il "Secondo fuoco intelligente (νοερός)" come colui che, dopo aver ricevuto dal Primo fuoco intelligibile (νοητός) una sorta di "regola di costruzione" delle idee singole, invia queste ultime, come "ragioni seminali", verso gli "uteri di Hecate", l'Anima cosmica fonte della vita. È opportuno citare per esteso anche questo frammento, che insieme al fr. 1 è uno dei più lunghi della raccolta.

L'intelletto del padre emise un ronzio, pensando con volere vigoroso idee di ogni forma, e tutte balzarono giù da una sola fonte. Infatti dal padre procedevano volere e scopo (βουλή τε τέλος τε). Ma separate (ἐμερίσθησαν) dal Fuoco intelligente (νοερῷ πυρί), esse si divisero (μοιρηθεῖσαι) in altre [idee] intelligenti (νοεράς). Infatti il Signore prepose al cosmo dalle molte forme un sigillo intelligente (νοερόν τύπον) non deperibile, l'impronta (ἶχνος) del quale avendo bramato mentre era in disordine, il mondo apparve trasformato, scolpito da idee di ogni specie. Delle quali

²⁹ Penso soprattutto al commentatore anonimo del *Parmenide*. Vedi Kroll 1892.

una sola è la fonte, scaturite dalla quale altre [idee] separate (μεμερισμένοι) ronzarono intorno ai corpi del cosmo; le quali si portano, simili a sciame di api, intorno agli uteri terribili [di Hecate], risplendendo da entrambi i lati da vicino ora qua ora là; pensieri intelligenti (ἐννοιαὶ νοεραὶ) provenienti dalla fonte paterna, che succhiano in abbondanza dal fiore del fuoco sulla vetta del tempo senza riposo. Queste idee primordiali fece gorgogliare la fonte in sé perfetta (αὐτοτελής πηγή) del padre (Procl. *In Parm.* 800,20-801,5 Cous.).

A questa duplicità di orientamento del Secondo Padre, caratteristica della sua funzione demiurgica, sembrano alludere anche autori indirettamente collegati con gli *Oracoli*, come Arnobio II 25: “anima [...] post deum principem rerum et post mentes gemin as locum obtinens quartum”. Il passo di Arnobio richiama un frammento di Numenio (fr. 11 des Places) in cui il secondo dio, il Demiurgo, è detto “secondo e terzo” insieme (δευτέρος καὶ τρίτος). Verosimilmente sia il passo di Arnobio che il fr. 11 di Numenio (che integrandosi chiariscono perché l'anima è definita “quarta” da Arnobio) potrebbero alludere alla duplice natura dell'intelletto del Secondo Padre, che (frr. 8, 37, 169, 189) da un lato, quello per cui guarda verso il Primo Padre, risulta indiviso, e dall'altro, quello per cui guarda l'Anima, risulta diviso (stesso significato in Numenio fr. 11). Questo spiegherebbe meglio anche gli attributi ἀμφιφαής, ἀμφιπρόσωπος e ἀμφίστομος (frr. 1, 189), il primo riferibile esclusivamente al Secondo Padre, gli altri due riferibili sia a lui che ad Hecate.

La natura *duplice* dell'attività demiurgica, e quindi dell'intelletto demiurgico, emerge anche da un altro frammento degli *Oracoli*, non presente nelle raccolte moderne, ma presente nello *Zoroaster* di Patrizi (verso 46): ὁλοφυῆς μερισμὸς καὶ ἀμερίστος (*tota partitio, et impartibilis*). Di questo frammento sembra una chiara eco il passo di Porfirio raccolto da Olimpiodoro [in realtà Damascio] *In Phaed.* 84.21 Norvin (Courcelle 1948, p. 30), che parla ugualmente della duplice natura dell'attività demiurgica: οὔσης διττῆς δημιουργίας, ἢ ἀμερίστου ἢ μεμερισμένης. Il seguito del passo di Porfirio, che illustra tale duplice carattere utilizzando il mito orfico dello *sparagmos* e della successiva ricomposizione di Dioniso Zagreo,³⁰ è ripreso da Macrobio (*Somn. Scip.* I 12):

³⁰ Mito presente già in Plutarco, che in *Is. et Osir.* 364E fa un parallelo di Dioniso con Osiride e Tifone/Seth; e in Plotino I 6, 8; l'allusione è allo *sparagmos*, in virtù del quale Dioniso o Dios-Nus, mente di Zeus, diventa molteplice. Il mito orfico di Dioniso Zagreo come metafora dell'attività dell'intelletto torna in Proclo, *Theol. Plat.* II 12.

in illorum sacris traditur Titanio furore in membra discerptus et frustis sepultis rursus unus et integer emersisse quia νοῦς quem diximus mentem vocari, ex individuo praeibendo se dividendum et rursus ex diviso ad individuum revertendo et mundi implet officia et naturae suae arcana non deserit.³¹

Il fatto che il Secondo Padre, la Diade, sia indiviso e diviso insieme marca la sua “differenza ontologica” rispetto al Primo Padre, la Monade. Il Primo Padre è infatti definito ἀμιστύλλευτος, ἀδιαίρετος, ἀμερής, ἀχώριστος (fr. 152 des Places e note complementari), tutte espressioni che indicano la sua natura compatta (cfr. Numenio fr. 11, ἀπλοῦς) e indivisibile. Tale differenza risulta anche dal passo latino di Proclo, che sottolinea la *distanza* del Secondo Padre dal Primo: *neque hunc mox post unum esse dicentes, sed proportionaliter uni ponentes*. Nei frammenti a noi pervenuti la “differenza ontologica” fra le due divinità è marcata soprattutto dal fr. 3 des Places: “Il padre si è reso inaccessibile (ἤρπασσεν ἑαυτόν), senza neppure racchiudere nella sua potenza intelligente il fuoco che gli è proprio”.

È il tema della trascendenza del Primo Padre o Primo Intelletto, comune alla gnosi contemporanea e al neoplatonismo successivo. La trascendenza del Primo Padre viene qui affermata in modo netto dicendo che il suo fuoco (Primo fuoco) non viene concesso o comunicato nemmeno alla *dynamis* intelligente del fr. 1, in pratica al Secondo dio e ad Hecate, che di quella *dynamis* sono espressione: in questo senso interpreta il frammento Marziano Capella (*ex ipsa etiam deorum notitia secessisse* Il 202; cfr. in proposito il commento di Festugière 1954, p. 132). Tuttavia lo stesso fr. 37 sembra aprire una prospettiva diversa, perché in Primo Padre o Uno appare parte attiva nella vicenda: la genesi del cosmo, infatti, appare frutto del suo disegno e del suo volere.

Se ora torniamo a Giuliano il Teurgo, comprendiamo meglio che nella metafora Ad-Adad si nascondono le stesse oscillazioni che emergono dagli altri frammenti. Per un verso, infatti essa appare una sorta di compendio della trasformazione dell’originaria dottrina platonica, ancora dualistica, in un sistema “generativo” quale risulta, ad es., dal fr. 9 Majercik (ricavato, anche questo, dalla parte latina del *Commento al Parmenide* di Proclo): “Omnia enim ex uno entia et e

³¹ Cfr. Courcelle 1948, *ibidem*.

converso ad unum videntia / secta sunt, sicut intellectualiter, in corpora multa".³²

Qui abbiamo un "Uno che diventa Due" e quindi torna a se stesso, in un movimento logico atemporale che racchiude in sé ogni manifestazione sensibile, intesa come mera articolazione o "vaso" dell'Assoluto. Dal fr. 37, d'altra parte, si evince chiaramente che questo movimento è effetto della "decisione" e del "volere" dell'Uno. Una decisione, questa, che potrebbe trovare un riscontro anche nei vv. 132-33 dello *Zoroaster* di Patrizi,³³ dove si legge, – come nel *Timeo* 29e 3 – che il Padre "si rese simile a se stesso, ansioso di diffondere [in un cosmo] il marchio delle forme ideali".

D'altra parte, però, abbiamo visto che lo stesso passo latino del *Commento al Parmenide* cerca di marcare la distanza di Ad, l'Uno, da Adad, il demiurgo (*neque hunc mox post unum esse dicentes, sed proportionaliter uni ponentes*). Queste difficoltà verranno risolte da Plotino, che distinguerà nettamente l'Uno, sottraendogli volere, scopo e intelletto, dai gradi successivi, o ancora meglio da Giamblico, che sdoppierà l'Uno di Plotino in un primo Uno assolutamente trascendente e indicibile, e in un secondo Uno che comincia a guardare con interesse sotto di sé. Tali difficoltà, invece, si ripresenteranno nel platonismo cristiano rinascimentale, che si avventurerà nella "missione impossibile" di tenere insieme il dogma della consustanzialità e gli *Oracoli*. Tali difficoltà erano già state avvertite chiaramente da Psello. Il fr. 3 corrisponde al fr. 30 Psello nella numerazione des Places/Lanzi. Leggiamo il suo commento:

Il senso dell'oracolo è questo qui: il dio supremo, che è chiamato anche Padre, rende se stesso incomprensibile ed inattingibile, non soltanto alle prime e alle seconde nature e alle nostre anime, ma anche alla sua propria potenza. Ora, la potenza del Padre è il Figlio. "Se stesso", dice infatti [l'oracolo], "il Padre sottrasse" da tutta la natura. Questo non è un insegnamento di fede ortodossa. Presso di noi si è insegnato che il Padre è nel Figlio, come il Figlio è nel Padre. Conseguentemente il Padre è definito [esaustivamente] dal Figlio e dal divino Verbo soprannaturale.

Completamente diverso, come sempre, è il commento di Pletone: (fr. 33 Tambrun-Krasker):

³² Procl. *In Parm.* VII 58, 32-33 K.-L. = Procl. *In Parm.*, Steel 2009, III, pp. 326-327.

³³ Non recepiti dalle raccolte oggi in uso. Vedi Banić-Pajnić 2011, vv. 131-132. [= 132-133]. Naturalmente è possibile che questo frammento si riferisca all'opera del secondo Padre, assimilabile al demiurgo del *Timeo*.

Il Padre ha distinto se stesso da tutte le altre realtà, senza aver rinchiuso, ovvero confinato, nemmeno nella sua potenza intellettuale – cioè nel secondo dio che viene dopo di lui – il fuoco suo proprio, la sua propria divinità. In effetti, ciò che è assolutamente ingenerato ed è se stesso attraverso se stesso, la sua divinità lo distingue da tutte le altre realtà, perché egli non è assolutamente comunicabile a qualcun altro. Ed egli non è comunicabile a nessuno non per gelosia, ma per l'impossibilità assoluta di fare qualcosa che comporterebbe una contraddizione.

Psello si riferisce, evidentemente, al dogma della *consustanzialità* di Padre e Figlio (e Verbo), affermato dal Concilio di Nicea, reinterpretando il rapporto tra primo e secondo Padre degli *Oracoli* alla luce del platonismo cristiano. Da questo punto di vista il fr. 30 gli appare assimilabile all'arianesimo. Pletone, che già percorreva la via della restaurazione del paganesimo, non ha di questi problemi, e per lui gli *Oracoli* di Zoroastro non hanno niente a che fare col cristianesimo, anzi ne rappresentano la perfetta antitesi. Il problema si ripresenterà invece con Patrizi, che torna ad affermare la *compatibilità* fra gli oracoli di Zoroastro e la dottrina cristiana, e quindi si vede costretto ad una tormentatissima esegesi dei vv. 24-25 dello *Zoroaster* (corrispondenti al fr. 30 di Psello). La risposta della Chiesa non si farà attendere, e – dando implicitamente ragione a Psello – sarà l'iscrizione all'Indice della *Nova de universis philosophia*.³⁴

Bibliografia

- Adler 1928-1938 = Adler, A., *Suidae Lexicon*, Leipzig, Teubner, 1928-1938.
 Albanese 2001 = Albanese, L., *Il dio dai sette raggi*, "Studi e materiali di storia delle religioni", 67, 2001, pp. 381-385.
 Albanese 2012 = Albanese, L., *Adad e gli Oracoli caldaici*, "Annali dell'Università degli studi di Napoli L'Orientale", 72, 2012, pp. 13-26.
 Albanese-Mander 2011 = Albanese, L., Mander, P., *La teurgia nel mondo antico*, Genova, ECIG, 2011.
 Athanassiadi 2010 = Athanassiadi, P., *Julian the Theurgist: Man or Myth?*, in H. Seng-M. Tardieu (hrsg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2010, pp. 193-208.
 Banić-Pajnić 2011 = Banić-Pajnić, E. (ed.), *Franciscus Patricius [1591], Zoroaster et eius CCCXX Oracula Chaldaica* ("Biblioteka Filozofski Klasici", Knjiga 2), Zagreb, Institut za filozofiju, 2011.
 Bearzi 2004 = Bearzi, F., *Il contesto noetico del Simposio*, "Études Platoniciennes", 1, 2004, pp. 199-251.
 Burkert [1962] 1972 = Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press [1962] 1972.
 Courcelle 1948 = Courcelle, P., *Les lettres grecques en Occident de Macrobe a Cassiodore*, Paris, Boccard, 1948.

³⁴ Gregory 1955, p. 391.

- Cristante-Lenaz 2011 = Cristante L., Lenaz, L., *Martiani Capellae De Nuptiis Philologiae et Mercurii libri I-II* ("Bibliotheca Weidmanniana"), Hildesheim, Weidmann, 2011.
- Des Places 1973 = Des Places, É., S.J. (éd.), *Numénios, Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- Des Places [1971] 2003⁴ = Des Places, É., S.J. (éd.) *Oracles caldaïques*, avec un choix de commentaires anciens, Paris, Les Belles Lettres [1971] 2003⁴.
- Dillon 1973 = Dillon, J. M., *Iamblichus Chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden, Brill, 1973.
- Dillon 1992 = Dillon, J. M., *Plotinus and the Chaldaean Oracles*, in S. Gersh, C. Kannengiesser (ed.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1992.
- Dillon [1977] 2010 = Dillon, J. M., *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.-220 d.C.)*, Milano, Vita e Pensiero [1977] 2010.
- Dodds 1928 = Dodds, E. R., *The Parmenides of Plato and The Origin of The Neoplatonic "One"*, "The Classical Quarterly", 22, 1928, pp. 129-142.
- Dreyer 1970 = Dreyer, J. L., *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Milano, Feltrinelli, 1970.
- Fernández Fernández 2011 = Fernández Fernández, Á., *La teúrgia de los Oráculos Caldeos. Cuestiones de léxico y de contexto histórico*. Tesis doctoral, Granada, Universidad the Granada, 2011.
- Festugière 1953 = Festugière, A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III. *Les doctrines de l'âme* ("Études bibliques"), Paris, Gabalda, 1953.
- Festugière 1954 = Festugière, A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. *Le dieu inconnu et la gnose* ("Études bibliques"), Paris, Gabalda, 1954.
- Gregory 1955 = Gregory, T., *L'Apologia e le "Declarationes" di F. Patrizi*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, I, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 385-424.
- Hadot 1968 = Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968.
- Jahn 1891 = Jahn, A., *Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica sive de doctrina oraculorum Chaldaicorum*, Halle, 1891.
- Jean 2012 = Jean, C., *Adad "digne de toute louange" et Dumuzi "le grand Pan"*, in P. Hoffmann et L. G. Soares Santoprete (eds.), *Langage des dieux, langage des demons, langage des hommes*, Colloque International, Paris 25-26 novembre 2010, Turnhout, Brepols, 2012.
- Klibansky-Labowsky 1953 = Klibansky, R. et Labowsky C., *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka ediderunt*, "Corpus Platonicum Medii Aevi. Plato Latinus" vol. III, Londinii, Warburg Institut, 1953.
- Kovács 2009 = Kovács, P., *Marcus Aurelius' Rain Miracle and the Marcomannic Wars* ("Mnemosyne" 308), Leiden-Boston, Brill, 2009.
- Krämer 1964 = Krämer, H. J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, Schippers, 1964.
- Kroll 1892 = Kroll, W., *Anonymus Taurinensis. Ein Neuplatonischer Parmenides-commentar in einem Turiner Palimpsest*, "Rheinisches Museum", 47, 1892, pp. 599-627.
- Kroll 1894 = Kroll, W., *De oraculis chaldaicis*, Vratislaviae, Koebner, 1894.
- Lanzi 2001 = Lanzi, S. (a cura di), *Michele Psello. Oracoli caldaici con appendici su Proclo e Michele Italo*, Milano, Mimesis, 2001.
- Lenaz 1975 = Lenaz, L., *De nuptiis Philologiae et Mercurii, liber secundus*, "Biblioteca di cultura", Padova, Liviana, 1975.
- Lewy 2011³ = Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy* ("Collection des Études Augustiniennes", Série Antiquité 77), nouv. éd. par M. Tardieu, Paris, 1990, 2011³.

- Lightfoot 1990 = Lightfoot, C. S., *Trajan's Parthian War and the Fourth-Century Perspective*, "Journal of Roman Studies", 80, 1990, pp. 115-126.
- Majercik 1989 = Majercik, R. (ed.), *The Chaldean Oracles. Text, Translation and Commentary*, Leiden-New York, Brill, 1989.
- Mazur 2004 = Mazur, Z., *Unio magica 2. Plotinus, Theurgy, and the Question of Ritual*, "Dionysius", 22, 2004, pp. 29-55.
- O'Meara 2013 = O'Meara, D. J., *Psello's Commentary on the Chaldaean Oracles and Proclus' Lost Commentary*, in H. Seng (hrsg.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance* ("Bibliotheca Chaldaica Band 3"), Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2013.
- Morrow-Dillon 1987 = Morrow, J. - Dillon, J. M., *Proclus' Commentary on Plato's "Parmenides"*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1987.
- Muccillo 1993 = Muccillo, M., *La biblioteca greca di Francesco Patrizi*, in E. Canone (a cura di), *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 73-118.
- Perrone Compagni 1992 = Perrone Compagni, V. (ed.), *Cornelius Agrippa. De occulta philosophia libri tres*, Leiden- New York, Brill, 1992.
- Saffrey 1981 = Saffrey, H. D., *Les néoplatoniciens et les "Oracles chaldaïques"*, "Revue des études Augustiniennes", 27, 1981, pp. 209-225.
- Saffrey 1990 = Saffrey, H. D., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990.
- Seng-Tardieu 2010 = Seng, H.-Tardieu M. (hrsg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2010.
- Shaw 1996 = Shaw, G., *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, The Pennsylvania State University Press, 1996.
- Smith 1974 = Smith, A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague, M. Nijhoff, 1974.
- Stausberg 1998 = Stausberg, M., *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin-New York, De Gruyter, 1998.
- Steel, 2009 = Steel, C., ed., *Procli In Platonis Parmenidem Commentaria*, III ("Oxford Classical Texts"), Oxford University Press, 2009.
- Tambrun-Krasker 1995 = Tambrun-Krasker, B. (éd.), *Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gemiste Pléthon*, Athens-Paris-Bruxelles, The Academy of Athens-Vrin-Ousia, 1995.
- Tambrun-Krasker 2013 = Tambrun-Krasker, B., *Jean Le Clerc lecteur des Oracles de Zoroastre: enjeux philosophiques et théologiques*, in H. Seng (hrsg.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance* ("Bibliotheca Chaldaica Band 3"), Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2013, pp. 303-338.
- Tanaseanu-Döbler 2013 = Tanaseanu-Döbler, I., *Theurgy in Late Antiquity*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Tardieu 1987 = Tardieu, M., *Pléthon lecteur des Oracles*, "Mêtis", 2, 1987, pp. 141-164.
- Tardieu 1995 = Tardieu, M., *La recension arabe des ΜΑΓΙΚΑ ΛΟΓΙΑ*, in B. Tambrun-Krasker (éd.), *Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gemiste Pléthon*, Athens-Paris-Bruxelles, The Academy of Athens-Vrin-Ousia, 1995, pp. 157-171.
- Tardieu 2010 = Tardieu, M., *L'oracle de la pierre mnouziris*, in H. Seng - M. Tardieu (hrsg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2010, pp. 93-108.
- Tardieu-Nicolet 1980 = Tardieu, M. - Nicolet, J., *Pletho Arabicus. Identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, Topkapi Serâi, Ahmet III 1896*, "Journal Asiatique", 268, 1980, pp. 35-57.
- Terzaghi 1904 = Terzaghi, N., *Sul Commento di Niceforo Gregora al ΠΕΡΙ ΕΝΥΠΝΙΩΝ di Sinesio*, "Studi Italiani di Filologia Classica", 12, 1904, pp. 181-217.
- Tommasi Moreschini 2010 = Tommasi Moreschini, C. O., *Aspekte des Nachlebens der Chaldaeischen Orakel in der römischen Literatur: Martianus Capella De Nuptiis*, in

H. Seng - M. Tardieu (hrsg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2010, pp. 325-346.
Tommasi 2012 = Tommasi, C. O., *The Bee-Orchid. Religione e cultura in Marziano Capella*, Napoli, D'Auria, 2012.

GAETANO LETTIERI

AGOSTINO IN SOGNO ETERONOMIA DELL'INTIMO E GRATUITÀ DEL DESIDERIO

*Lascivi motus mei soporis.*¹

Nel X libro delle *Confessiones*, non appena emerso dal sondaggio dell'abisso della memoria – *imago Dei* dimentica di sé e di Dio, fondo mostruoso perché contraddittorio dell'io² –, Agostino si dedica a confessare l'ostinato insorgere delle tentazioni nel suo desiderio convertito. Esse sono ricapitolate nella tripartizione presente nella *Prima lettera di Giovanni* 2, 16: “*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, ambitio saeculi*”. Come esemplificazione della prima, egli si concentra in una stupefatta analisi della sua coscienza addormentata, visitata da sogni che in lei affiorano e nei quali essa si perde. La straordinaria novità di quest'indagine agostiniana sta nel non guardare al sogno come luogo *aperto* nel quale è concessa all'uomo una qualche rivelazione divina, un'illuminazione sovraumana,³ un felice presagio o una funesta illusione;⁴ né come meccanismo di previsione, compensazione o soddisfacimento di aspirazioni quotidiane, insomma come “libro” o sistema di segni *significativi* da decifrare e interpretare pragmaticamente; né come insignificante delirio o allucinazione.⁵ Il

¹ Agostino d'Ippona, *Confessiones*, X, 30, 42.

² Cfr. *Conf.* VIII, 9, 21, con il suo martellante “*unde hoc monstrum?*”: “*monstrum*” è l’“*aegritudo animi*” dello scindersi in volontà contrastanti, il cui conflitto è umanamente ingovernabile e che soltanto la grazia di Dio può guarire.

³ Ciò non toglie che permanga, *anche* in Agostino, la tradizionale idea del sogno come ambito elettivo della rivelazione divina: cfr. il riferimento al sogno di Monica in *Conf.* III, 11, 19-20 e, in proposito, Dulaey 1989, ove pertanto non si analizza il libro X; cfr. inoltre Genovese 2009, in part. pp. 544-546 sui sogni ispirati da Dio.

⁴ Sulla distinzione tra “le due porte dei sogni incorporei (δοιαὶ γὰρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὄνειρων)”, quella di avorio relativa ai sogni ingannevoli che portano danno e quella di corno relativa ai sogni che si avverano, cfr. la famosa sentenza di Penelope in Omero, *Odissea* XIX, 560-567.

⁵ Faccio riferimento alla tripartizione dei sogni presente in Artemidoro di Daldi, *Oneirokritiká* o *Libro dei sogni*: ἐνύπνιον (rielaborazione di fatti e desideri diurni), ὄναρ/ὄνειρος (premonizione, svelamento di un senso latente del reale), φάντασμα (allucinazione, immagine illusoria). Per una ricostruzione storica dell'interpretazione greca dei sogni, dai testi omerici a Platone e Aristotele, dagli stoici ad Artemidoro, cfr. Cavini 2009; per la restituzione pragmatica dell'attività onirica proposta da Artemidoro, finalizzata a verificare il ruolo di potere del soggetto a livello economico e sociale tramite la predominante simbologia sessuale, cfr. Foucault 1984, cap. I,

sogno è, piuttosto, sondaggio anarchico di un fondo *chiuso*. Ventre e gabbia pulsionale, ambito di *godimento proibito*, su questa scena occulta si patisce, spesso godendo, il dinamismo conflittuale, il groviglio *sregolato* dell'io; vi emerge potentissimo e indomabile un flusso libidinale, *indecente*, che attraversa e spesso governa il teatro dell'intimità, nel quale il ruolo della *ratio* si rivela altamente problematico, quasi divenisse un semplice comprimario dell'io. Insomma, il sogno diviene accesso all'esperienza delle intime resistenze alla decisione autarchica, svelamento dell'impotenza della ragione a dominare quella concupiscenza carnale, "*interior intimo meo*", che appare enigmaticamente come più profonda e divisiva del centro decisionale della mente, soltanto apparentemente unitario, persino quando è governato dallo Spirito, l'onnipotente Dono di Dio.⁶

Ma passiamo a un'analisi delle rapide, eppure densissime pagine nelle quali Agostino esplora il suo immaginario onirico: *Confessiones* X, 30, 41-42. Sottolineo come, in apertura, egli torni a ribadire come Dio comandi all'uomo la "*continentia*", cioè la capacità di intimo dominio di sé convertito a Dio e di rinuncia alle alienanti passioni peccaminose, e d'altra parte come questa "*continentia*", come è limpidamente proclamato nel passo immediatamente precedente, sia possibile unicamente in quanto donata dalla grazia.⁷ Sicché Dio

"Sognare i piaceri dell'amore. Il metodo di Artemidoro", pp. 9-40. Segnalo l'interessante saggio di Kenaan 2016, che conclude: "Reflecting on their concerns, desires, and relationships in the past and present, ancient dreamers make use of dreams in order to make decisions and act" (p. 216). Questo tipo di interpretazione del sogno è comunque chiaramente presente in Agostino, *De Genesi ad litteram*, XII, 30, 58. Sull'interpretazione freudiana del libro di Artemidoro, cfr. Puleri 2020.

⁶ Per un'analisi del rapporto tra il sogno e la dimensione spirituale dell'anima, fortemente condizionata dalle fantasie del corpo, cfr. Sirridge 2005. Sulla complessità psicologica e teologica della nozione agostiniana di interiorità, cfr. Lettieri 2018 e Lettieri 2020. Sull'"inner life" come oggetto privilegiato dell'indagine agostiniana, cfr. l'ingenuo, eppure chiaro saggio di Donley 1937, in part. pp. 76-77.

⁷ "*Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod vis. Imperas nobis continentiam. 'Et cum scirem, ait quidam, quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum' (Sap. 8, 21). Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. O amor, qui semper ardes et numquam exstingueris, Caritas, Deus meus, accende me! Continentiam iubes: da quod iubes et iube quod vis / Ogni mia speranza è posta nell'immensa grandezza della tua misericordia. Dà ciò che comandi e comanda ciò che vuoi. Ci comandi la continenza e qualcuno disse: 'Conscio che nessuno può essere continente se Dio non lo concede, era già un segno di sapienza anche questo, di sapere da chi ci viene questo dono'. La continenza in verità ci raccoglie e riconduce a quell'unità che abbiamo lasciato disperdendoci nel molteplice.*

comanda all'uomo ciò che gli è autonomamente impossibile, perché egli, vivendo e confessando la sua impotenza, possa invocarlo e continuare a riceverlo come dono dello Spirito. Ebbene, se Agostino convertito ha già ricevuto, prima ancora di essere divenuto sacerdote, il dono di rinunciare senza eccessiva difficoltà non soltanto al concubinato, ma allo stesso matrimonio (nel quale l'atto sessuale è religiosamente lecito perché finalizzato alla procreazione), d'altra parte egli è costretto a confessare il permanere nella sua coscienza addormentata di immagini erotiche, di una pulsione ingovernabile del desiderio sessuale, che si eccita perseguendo "*falsa visa*" che la forza della "*consuetudo*" è stata capace di "*fixare*" nella memoria. Questa, il fondamento immateriale e permanente della *mens* immagine di Dio, si smemora godendo "a vuoto", scoprendosi dominata da un "*imaginis inlusio*", che gli rivela appunto l'imperfezione della sua "*continentia*", che la grazia pare non riuscire o non volere perfezionare.

*lubes certe, ut contineam "a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi" (1Gv. 2, 16). lussisti a concubitu et de ipso coniugio melius aliquid, quam concessisti, monuisti (cf. 1Cor. 7, 38). Et quoniam dedisti, factum est, et antequam dispensator sacramenti tui fierem. Sed adhuc vivunt in memoria mea, de qua multa locutus sum, talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit, et occurrantur mihi vigilanti quidem carentes viribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factumque simillimum. Et tantum valet imaginis illusio in anima mea in carne mea, ut dormienti falsa visa persuadeant quod vigilanti vera non possunt. Numquid tunc ego non sum, Domine Deus meus? Et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum intra momentum, quo hinc ad soporem transeo vel huc inde retransco! Ubi est tunc ratio, qua talibus suggestionibus resistit vigilans et, si res ipsae ingerantur, inconcussus manet? Numquid clauditur cum oculis? Numquid sopitur cum sensibus corporis?*⁸

Ti ama meno chi ama altre cose con te senza amarle per causa tua. O amore, che sempre ardi senza mai estinguerti, Carità, Dio mio, infiammami. Comandi la continenza. Ebbene, dà ciò che comandi e comanda ciò che vuoi" (*Conf. X, 29, 40*).

⁸ "Mi comandi certo di astenermi 'dai desideri della carne, dai desideri degli occhi, dall'ambizione del mondo'. Comandasti l'astensione dal concubinato, ma anche a proposito del matrimonio indicasti una condizione migliore di quella lecita; e poiché me ne desti la grazia, fu la mia condizione ancora prima che diventassi dispensatore del tuo sacramento. Sopravvivono però nella mia memoria, di cui ho parlato a lungo, le immagini di questi dilette, che vi ha impresso la consuetudine. Vi scorrazzano fievoli mentre sono desto; però durante il sonno non solo suscitano piaceri, ma addirittura consenso e qualcosa di molto simile all'atto stesso. L'illusione di questa immagine nella mia anima è così potente sulla mia carne, che false visioni m'inducono nel sonno ad atti, cui non m'induce la realtà nella veglia. In quei momenti, Signore Dio mio, non sono forse più io? Eppure sono molto diverso da me stesso nel tempo in cui passo dalla veglia al sonno e finché torno dal sonno alla veglia. Dov'è allora la ragione, che durante la veglia mi fa resistere a quelle suggestioni e rimanere

Il sogno rivela subito una doppia “mostruosa” anomalia: il rovesciarsi tra vero e falso, quindi l’irresistibile potenza persuasiva del fantasma onirico. Perché i “*falsa visa*” del sogno, “*images*” ispiratrici di flussi pulsionali che attraversano e paiono invadere irresistibili la memoria, hanno capacità di suscitare “*delectatio*”, quindi di operare “*consensio*”, più di quanto non riescano a fare i “*vera*” dei corpi reali che sollecitano il desiderio carnale di Agostino vigile? Come può il fantasma illusorio liberare ed eccitare il desiderio, culminante in un “*factum*” di godimento del tutto analogo al compimento ultimo dell’atto sessuale? Emerge evidente l’irresistibile potenza psichica della “*concupiscentia carnis*” come *libido* di effrazione, di dominio e di morte, di possesso e di delirio, di soggiogamento e di smarrimento. L’immaginazione, generatrice di visioni fantastiche e irreali, è evidentemente una potenza di inganno più forte della ragione, subdola e tenuta a bada nella veglia, ma dominante nel sogno, quando l’*ego* vaneggia liberamente, mentre la mente pare distendersi e *distrarsi*, pensare senza pensiero, sfaldarsi pensando immagini vane, contingenze irreali che pure riescono a sommergere l’intelligenza, natura ontologicamente aperta sulle stesse verità eterne illuminate in lei da Dio. Insomma, nel *profondo* dell’io, quando in sonno la *libido* può riemergere, la *mens* convertita, che sveglia pare capace di contenersi virtuosamente e persino innalzarsi alla conoscenza dell’Eterno quale suo fondamento, si perde in un’apparenza di realtà, desidera e si appaga di un quasi nulla... Gode del suo “*defectus*”, del suo stesso “*perire*”.⁹

incrollabile all’assalto della stessa realtà? Si rinserra con gli occhi, si assopisce con i sensi del corpo?” (*Conf. X*, 30, 41).

⁹ Nel sogno, si riattiva il desiderio di effrazione e di morte, immagine di quello di Adamo, esperito da Agostino adolescente responsabile, insieme con un felice drappello di amici, del furto notturno delle pere, descritto come allucinata esperienza onirica di comune sbandamento, effrazione, godimento di annichilimento: “*Ecce cor meum, ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi. Dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amaui eam; amaui perire, amaui defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amaui, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens* / Così è fatto il mio cuore, o Dio, così è fatto il mio cuore, di cui hai avuto misericordia mentre era nel fondo dell’abisso. Ora, ecco, il mio cuore ti confesserà cosa andava cercando laggiù, tanto da essere malvagio senza motivo, senza che esistesse alcuna ragione della mia malvagità. Era laida e l’amai, amai la morte, amai il mio annientamento. Non l’oggetto per cui mi annientavo, ma il mio annientamento in se stesso io amai, anima turpe, che si scardinava dal tuo sostegno per sterminarsi non già nella ricerca disonesta di qualcosa, ma della sola disonestà” (*Conf. II*, 4, 9).

La liminale “terra di mezzo” del sogno, sospeso tra mente e nulla, si rivela, allora, analiticamente decisiva: l'*incontinentia* risulta irresistibile, l'io vive di una felice ebbrezza sregolata, gode dell'incapacità di autodominio, in preda a “*lascivi motus*” che, al tempo stesso “*vivunt*” in lui, sono intimamente suoi, eppure vengono avvertiti come forza “altra”, quasi fossero non autenticamente suoi. Da sveglio, al contrario, Agostino convertito dalla grazia vive “*inconcussus*” il felice rovesciarsi della condizione mostruosa della volontà, così come era stata descritta nell'VIII libro:¹⁰ se prima della conversione Agostino pativa una volontà scissa in un volere buono impotente e in una resistenza cattiva dominante, ora il vescovo può ringraziare Dio per quel nuovo *amor* donato alla “*ratio*”, la cui “*voluntas*” è ora soggiogata dallo Spirito, che la converte costantemente nel bene, progredendo nella repressione della volontà cattiva, tenuta a bada, repressa, subordinata. Eppure, nel sogno la conversione vive la sua surreale catastrofe: l'intimità diviene lo scenario di un dramma del tutto sottratto al controllo della sua volontà, patisce il riattivarsi della *libido*, l'irresistibile e dolce imporsi di una *concupiscentia* anarchica, perché resistente e vincente rispetto all'ordine che la *ratio* cerca di imporle. In sogno, provo piacere nel perdermi, nel disfarmi in fiotto concupiscente, in illusione e indecisione governate da un godimento passivamente subito. Non a caso, in *Confessiones* VIII, 5, 12, proprio al sogno e al piacere del ricadere languidamente nel sonno, vincendo la volontà che richiama al risveglio, Agostino aveva fatto ricorso per descrivere l'ambigua sospensione, il temporeggiare del suo *ego* che, con “*uerba lenta et somnolenta*”, procrastinava la conversione, per continuare a godere ancora per un poco dei piaceri carnali.¹¹

“O putredo, o monstrum uitae et mortis profunditas! / Oh marciume, oh mostruosità di vita, oh abisso di morte!” (*Conf.* II, 6, 14).

¹⁰ Cfr. *Conf.* VIII, 5, 10-11; 8, 19-11, 26.

¹¹ “Ita sarcina saeculi, uelut somno assolet, dulciter premebar, et cogitationes, quibus meditar in te, similes erant conatibus expurgisci uolentium, qui tamen superati soporis altitudine remerguntur. Et sicut nemo est, qui dormire semper uelit, omnium que sano iudicio uigilare praestat, differt tamen plerumque homo somnum excutere, cum grauis torpor in membris est, eum que iam displicentem carpit libentius, quamuis surgendi tempus aduenerit: ita certum habebam esse melius tuae caritati me dedere quam meae cupiditati cedere; sed illud placebat et uincebat, hoc libebat et uinciebat. Non enim erat quod tibi responderem dicenti mihi: ‘Surge qui dormis et exurge a mortuis, et inluminabit te Christus’ (Ephes. 5, 14), et undique ostendenti uera te dicere, non erat omnino, quid responderem ueritate conuictus, nisi tantum uerba lenta et somnolenta: ‘modo’, ‘ecce modo’, ‘sine paululum’. Sed ‘modo et modo’ non

Ma chi è Agostino, allora? Agostino sveglio? Agostino in sogno? Agostino scisso e oscillante tra i due? Chi è colui nel quale si disfa e si nasconde la “ratio”, quando nel sogno assiste impotente e felice allo spettacolo delle passioni erotiche che lo soggiogano? La “ratio” si acceca con il chiudersi degli occhi del corpo, si sfalda nel rilassamento delle membra nel sonno? E cos'è, in tal caso, l'io che non è “ratio”? Può ancora essere definito “ego”? *L'io si perde nell'io...* L'attenzione ai moti irrazionali, che nel sonno liberi prevalgono sul potere egemonico della ragione e governano la volontà, restituisce l'io come questione a se stesso, come io problematico, nel quale *un-io-che-non-è-io* pare sostituirsi al soggetto consapevole e *compos sui*. L'*incontinentia* sfascia l'“ego”, lo sdoppia, in un *altro io che non è l'io*. “*Numquid tunc ego non sum, Domine Deus meus?*”. Se Dio è l'*ego sum qui sum*, Agostino si scopre come *ego sum qui non sum*, o come un essere psichedelico, intermittente, enigmaticamente mostruoso: “*ego sum quicumque sum*”,¹² si legge all'inizio del libro X; un *ego*

habebat modum et 'sine paululum' in longum ibat. Frustra condelectabar legi tuae secundum interiorem hominem, cum alia lex in membris meis repugnaret legi mentis meae et captivum me duceret in lege peccati, quae in membris meis erat. Lex enim peccati est uiolentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam inuitus animus eo merito, quo in eam uolens inlabitur. Miserum ergo me quis liberaret de corpore mortis huius nisi gratia tua per Iesum Christum, Dominum nostrum? (Rom. 7, 22-25) / Così il bagaglio del secolo mi opprimeva piacevolmente, come capita nei sogni. I miei pensieri, le riflessioni su di te somigliavano agli sforzi di un uomo, che nonostante l'intenzione di svegliarsi viene di nuovo sopraffatto dal gorgo profondo del sopore. E come nessuno vuole dormire sempre e tutti ragionevolmente preferiscono al sonno la veglia, eppure spesso, quando un torpore greve pervade le membra, si ritarda il momento di scuotersi il sonno di dosso e, per quanto già dispiaccia, lo si assapora più volentieri, benché sia giunta l'ora di alzarsi; così io ero sì persuaso della convenienza di concedermi al tuo amore, anziché cedere alla mia passione; ma se l'uno mi piaceva e vinceva, l'altro mi attraeva e avvinceva. Non sapevo cosa rispondere a queste tue parole: 'Lèvati, tu che dormi, risorgi dai morti, e Cristo t'illuminerà'; dovunque facevi brillare ai miei occhi la verità delle tue parole, ma io, pur convinto della loro verità, non sapevo affatto cosa rispondere, se non, al più, qualche frase lenta e sonnolenta: 'Fra breve', 'Ecco, fra breve', 'Attendi un pochino'. Però quei 'breve' e 'breve' non avevano breve durata, e quell'attendi un pochino andava per le lunghe. Invano mi compiacevo della tua legge secondo l'uomo interiore, quando nelle mie membra un'altra legge lottava contro la legge del mio spirito e mi traeva prigioniero sotto la legge del peccato insita nelle mie membra. Questa legge del peccato è la forza dell'abitudine, che trascina e trattiene l'anima anche suo malgrado in una soggezione meritata, poiché vi cade di sua volontà. Chi avrebbe potuto liberarmi, nella mia condizione miserevole, da questo corpo mortale, se non la tua grazia per mezzo di Gesù Cristo signore nostro” (Conf. VIII, 5, 12); cfr. III, 6, 10, ove i “somnia” sono chiamati in causa per designare gli errori manichei, capaci di catturare in cibi irreali e inesistenti l'intelligenza affamata di Agostino.

¹² È questa la formula parodica dell'*ego sum qui sum* che Agostino confessa al cospetto di Dio, chiedendo da lui la conoscenza e l'amore capaci di “raccolgere” l'io in

sottratto a sé, soggettivamente incomprensibile, ingovernabile, indeterminabile, soltanto eventuale, perché unicamente nel dono di Dio può essere costituito nell'essere, conosciuto nella luce e raccolto nell'amore convertito.

Eppure, nel "*momentum*" sospeso del sogno, qualcosa "*interest*", differisce e scinde il "*se ipsum*".¹³ cos'è quest'enigmatico "*interesse inter me ipsum et me ipsum*"? Emerge, umanamente irriducibile, una differenza intima, la "*distantia*" tra il sé razionale e il sé libidinale, e la loro diversificata potenza di persuasione e guida nel sonno e nella veglia, che restituisce enigmaticamente l'io come un centro incoerente, scisso, di fatto schizofrenico. In sogno, Agostino gode sfrenato, privo del governo della ragione; anzi, esperisce la contraddittoria intermittenza del potere di divieto e dominio della sua ragione nel sogno stesso, ove vittorie virtuose della volontà "continente" sui "*falsa visa*" sono scalzate da altre disastrose disfatte della "*ratio*" egemonica, soggiogata al piacere irresistibile ingannevolmente suscitato da immagini carnali puramente fantasmatiche.¹⁴ Questa specificazione è del massimo interesse, perché non si limita ad opporre veglia razionale e sonno libidinale, ma scinde la stessa profondità pulsionale della memoria in una differenza incontrollabile e apparentemente casuale, ove più disastroso diviene il prevalere della "*illusio*" concupiscente lì dove è pure possibile, talvolta, vivere l'effimera vittoria della "*ratio*": costretta a confessare di non dominare ciò che talvolta riesce a dominare, essa conosce la minaccia nascosta che mina la sua stessa "*requies*" cosciente, con tutta evidenza soltanto apparente e provvisoria, perché al di sotto di

quel carismatico "*cor meum, ubi ego sum quicumque sum / mio cuore, ove io sono chiunque sia*" (*Conf. X, 4, 4*); cfr. *X, 2, 2*: "*Tibi ergo, Domine, manifestus sum, quicumque sim / A te, Signore, sono noto, chiunque io sia*". Il "*sum*" del "*cor*" è, quindi, soltanto un dono di Dio, che può essere soltanto ipotetico, eventuale, indisponibile per il potere dell'"*ego*".

¹³ "*Et tamen tantum interest, ut, cum aliter accidit, evigilantes ad conscientiae requiem redeamus ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus / In verità sono due stati tanto diversi, che anche nel primo caso la nostra coscienza al risveglio torna in pace, e la stessa distanza fra i due stati ci fa riconoscere che non abbiamo compiuto noi quanto in noi si è compiuto comunque, con nostro rammarico*" (*Conf. X, 30, 41*).

¹⁴ "*Et unde saepe etiam in somnis resistimus nostrique propositi memores atque in eo castissime permanentes nullum talibus illecebris adhibemus adsensum? / Ma allora da dove nasce la resistenza che spesso opponiamo anche nel sonno, quando, memori del nostro proposito, vi rimaniamo immacolatamente fedeli e non accordiamo l'assenso ad alcuna di tali seduzioni?*" (*Ibid.*).

essa di nasconde una minacciosa potenza di resistenza e catastrofe spirituale. L'intermittenza del potere della ragione nel sogno rivela la sua paradossale complicità nel suo assentarsi, quindi la precarietà del suo stesso potere, apparentemente *inconcussum*, nella veglia, proprio perché scopre la concupiscenza come potenza immanente e irriducibile nella stessa ragione. Se, nel sogno, la ragione “viene e va”, o meglio *nella ragione* la concupiscenza viene e va, determinandone la eventuale latenza, chi può assicurarci che il suo resistere sveglia non sia una dimensione puramente onirica, essa stessa immaginaria? Se il sogno assoggetta la ragione dominante, questa non può sognare ad occhi aperti e illudersi sulla sua capacità di continenza?¹⁵

Come ha affermato Charles Taylor, la svolta rivoluzionaria di Agostino nella storia del pensiero occidentale è quella di esplorare la nozione di verità a partire dalla prima persona singolare: l'io, l'“ego”, il “self”.¹⁶ Per la prima volta, *la verità è verità per me* e la *singularità irripetibile dell'io è inscritta nell'eterna rivelazione elettiva della verità assoluta*. Ma questo è ovviamente l'effetto reso possibile dall'aver pensato la verità nella prospettiva della prima persona singolare, quella dell'“Ego” assoluto divino antropomorfo, “Persona di Persone”, Soggetto nella relazione donativa e amorosa, sicché nello stesso “*Ego sum qui sum*”, il nome di Dio proclamato in *Esodo* 3, 14, è eversiva la coniugazione dell'essere a partire dal pronome “*Ego*”, quindi la sussunzione dell'esse all'“*Ego*” divino. Ma se l'*ego-mens* di Agostino è pensato come immagine dell'io-Verità, come mai il suo dominio è tanto incerto e, nel sogno, sottoposto a un così frequente sfaldarsi in flusso irrazionale? La consapevolezza dell'incertezza insuperabile esperita in sogno finisce per configurarsi come il dubbio

¹⁵ In effetti, “la vie est un songe un peu moins inconstant” (Pascal 1954).

¹⁶ Ciò che è epocale in Agostino è “the adoption of the first-person standpoint” nella valutazione della realtà, del mondo, dell'uomo. Questa prospettiva è quella di una “radical reflexivity”: “Augustine's turn to the self was a turn to radical reflexivity, and that is what made the language of inwardness irresistible. The inner light is the one which shines in our presence to ourselves; it is the one inseparable from our being creatures with a first-person standpoint. What differentiates it from the outer light is just what makes the image of inwardness so compelling, that it illuminates that space where I am present to myself. It is hardly an exaggeration to say that it was Augustine who introduced the inwardness of radical reflexivity and bequeathed it to the Western tradition of thought” (Taylor 1989, pp. 130-131); cfr. l'intero cap. 7, “In interiore homine”, pp. 127-142. Per la dimensione personale della ricerca agostiniana della Verità, cfr. il bel volume di Matthews 1992.

iperbolico della soggettività agostiniana, esposta all'irretimento di un genio maligno tutto interiore,¹⁷ di un'irresistibile dolce sirena che chiama a un naufragio sempre in agguato. Il dolersi di "ciò che tuttavia è avvenuto in noi (*tamen in nobis quoquo modo factum esse*)" come non avvenuto realmente, donde la "*distantia*" tra immaginazione e realtà, sono comunque segno della totale incapacità dell'io di consistere in se stesso: l' "*incontinentia*", che l'io esperisce constatando la "*distantia*" dell'intima pulsione libidinale rispetto alla realtà razionalmente garantita, proprio perché comunque scarto infrasoggettivo (è nell'io ormai convertito, "*in nobis*" che il falso prevale sulla "*ratio*" ontologicamente fondata), corrisponde all'inconsistenza dell'identità umana, sospesa tra verità e apparenza, essere e nulla, continenza e anarchia del suo desiderio.

Davvero, allora, *Agostino si rivela come il primo autentico maestro del sospetto della storia del pensiero occidentale*, nel suo radicalizzare a livello dell'intimità della *mens* il dubbio scettico, che pure cercava di sottrarre la ragione all'errore per rifugiarsi nella propria *indifferenza* e *imperturbabilità*: in Agostino, la ragione stessa si turba, vive il suo *differire*, pare impazzire, al punto che persino il dominio graziato della *mens* potrebbe essere soltanto superficiale o illusorio; nel profondo di sé il suo io vive *aliter* rispetto a quello che la "*ratio*" gli garantisce di essere quando la coscienza è vigile. Emerge l'*improprio* come segreto sottrarsi del *proprio*, l'*alienum* come residuo ineliminabile dell'identità. Ritroviamo, nel fondo dell'io, un irrazionale desiderio di morte, di sfasciarsi e dissolversi in flusso, di "*dissilire*" (come si legge in II, 4, 9 e in XI, 29, 39), che l'interiorità fratta in uno scheggiarsi temporale patisce come cattura di fantasmi centrifughi, di vaneggiamenti di corpi non soltanto mortali, ma persino irreali. Se il sogno è vita, che genera pulsioni carnali, desideri di irrealtà e appagamenti ambiguamente reali, la vita è sogno? In effetti, nel sogno si manifesta la vanificazione ontologica della vita, o meglio il suo movimento ontologicamente centrifugo, che sostituisce "*falsa*

¹⁷ "Non va mai dimenticato che il genio maligno di Cartesio non è affatto l'invenzione bizzarra ed estrema della radicalità filosofica che cerca di recuperare se stessa. Il genio maligno, l'idea che ci sia qualcosa in me che può sempre ingannarmi, e che ha un potere tale per cui non potrò mai essere del tutto sicuro che non mi ingannerà, è il tema assolutamente costante della spiritualità cristiana. Da Evagrio Pontico o da Cassiano fino al XVII secolo, l'idea che ci sia in me qualcosa che possa ingannarmi e che nulla mi assicuri che non sarò ingannato, anche se sono sicuro di non sbagliarmi, è assolutamente fondamentale" (Foucault 2012; tr. it. 2014, p. 305).

visa" quali potenze irresistibili di elezione a "vera" ordinati. Ma se il sogno è irreali, la realtà stessa è, di fatto, onirica, come abbiamo visto paragonata più volte alle fantasie distratte del sogno. Se la grazia di Dio non opera, la *concupiscentia* vi regna come signora della *mens*, amore carnale che cerca soltanto negli oggetti materiali esterni, in particolare nei corpi, o in quelli mentali idolatrici l'appagamento sazio e disperato, perché infine irreali, di un'anima trina che soltanto la Trinità potrebbe appagare infinitamente con un essere, conoscere, amare assolutamente eterni, veri, felici. La realtà dei beni inferiori finisce per essere l'ombra di Dio, la sua immagine perversa, alienata, alienante.¹⁸ L'uomo gode nell'essere catturato, nel gettarsi via in un desiderio che lo trascini: "*Rui etiam in amorem, quo cupiebam capi*".¹⁹

¹⁸ Cfr. *Conf.* II, 6, 12-13.

¹⁹ Come non ricordare la prima, meravigliosa pagina del III libro delle *Confessiones*, davvero epocale, perché divenuta paradigmatica nella fissazione occidentale di desiderio carnale post-cristiano? "*Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum. Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare, et oderam securitatem et uiam sine muscipulis, quoniam fames mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam, sed eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium, non quia plenus eis eram, sed quo inanius, fastidiosior. Et ideo non bene ualebat anima mea et ulcerosa proiciebat se foras, miserabiliter scalpi auida contactu sensibilibus. Sed si non haberent animam, non utique amarentur. Amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer. Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae candoremque eius obnubilabam de Tartaro libidinis, et tamen foedus atque inhonestus, elegans et urbanus esse gestiebam abundanti uanitate. Rui etiam in amorem, quo cupiebam capi. Deus meus, misericordia mea, quanto felle mihi suauitatem illam et quam bonus aspersisti, quia et amatus sum et perueni occulte ad uinculum fruendi et colligabar laetus aerumnosis nexibus, ut caederer uirgis ferreis ardentibus zeli et suspicionum et timorum et irarum atque rixarum / Giunsi a Cartagine, e dovunque intorno a me rombava la voragine degli amori peccaminosi. Non amavo ancora, ma amavo di amare e con più profonda miseria mi odiavo perché non ero abbastanza misero. Amoroso d'amore, cercavo un oggetto da amare e odiavo la sicurezza, la strada esente da tranelli. Avevo dentro di me un appetito insensibile al cibo interiore, a te stesso, Dio mio, e quell'appetito non mi affamava, bensì ero senza desiderio di cibi incorruttibili, né già per esserne pieno; anzi, quanto più ne ero digiuno, tanto più ne ero nauseato. Malattia della mia anima: coperta di piaghe, si gettava all'esterno con la bramosia di sfregarsi miserabilmente a contatto delle cose sensibili, che pure nessuno amerebbe, se non avessero un'anima. Amare ed essere amato mi riusciva più dolce se anche del corpo della persona amata potevo godere. Così inquinavo la polla dell'amicizia con le immondizie della concupiscenza, ne offuscavo il chiarore con il Tartaro della libidine. Sgraziato, volgare, smaniavo tuttavia, nella mia straripante vanità, di essere elegante e raffinato. Quindi mi gettai nelle reti dell'amore, bramoso di esservi preso. Dio mio, misericordia mia, nella tua infinita bontà di quanto fiele non ne aspergesti la dolcezza! Fui amato, raggiunsi di soppiatto il nodo del piacere e mi avvinsi giocondamente con i suoi dolorosi legami, ma per*

Ebbene, anche nel sogno, *il fuori è dentro*, l'attrazione per i beni carnali esteriori cattura l'interiorità e continua a emergere dalla memoria profonda, dai suoi anfratti più remoti e anarchici. “*Et ecce intus es et ego foris*”: lo scandalo del sogno è la constatazione di un resto memoriale alienato da Dio, malgrado Dio abbia ormai conquistato il desiderio intimo di Agostino. Eppure, più profondo della *mens*, c'è ancora “un desiderio del fuori” che contrasta con l'intimo *amor Dei*. D'altra parte, paradossalmente, è l'azione dello Spirito – dono di Dio che è comunque fondamento sottratto e intelligenza latente della memoria smemorata e della mente incantata e soggiogata del vescovo in sonno²⁰ – la condizione del processo “analitico” di Agostino, che porta attenzione angosciata alla sua resistenza torbida nei confronti della grazia che pure lo sta già convertendo. L'informe, contrapposto all'esperienza cosciente del Dono dominante, prende consistenza e si struttura come resistenza proprio a partire dalla grazia che è vissuta e invocata come sua unica formazione e liberazione.

Il segreto della vita interiore dell'uomo è, allora, la *concupiscentia*, un desiderio amoroso più profondo della *mens* e dell'egemonico, un *amor* radicale e irresistibile, sia nel caso della *libido* carnale, sia nel caso della grazia.²¹ Il desiderio incontenibile di ciò che *libet*, senza alcuna possibilità di continenza, gerarchia, ordine, governo razionale da parte della *voluntas* umana. In tal senso, Agostino comprende che il segreto ultimo del soggetto non sta nel razionale, né nel volontario, ma nel gratuito: in tutta l'ambiguità del termine, indicativo di ciò che non ha ragione che lo determini, che accade *gratis*, senza ragione e persino *in-*

subire i colpi dei flagelli arroventati della gelosia, dei sospetti, dei timori, dei furori, dei litigi” (III, 1, 1).

²⁰ Cfr. *Conf.* X, 27, 38: “*Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerabam et in ista formosa quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent* / Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te”.

²¹ Ricordo come Agostino utilizzi il termine “*concupiscentia*” anche per designare il santo desiderio profondo e irresistibile di Dio, la “*caritas*”, acceso dalla grazia dello Spirito/Caritas. Cfr. *De Spiritu et littera* 4,6: lo Spirito Santo “*inspirat pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam, hoc est caritatem diffundens in cordibus nostris* / suscita al posto della concupiscenza cattiva la concupiscenza buona, riversando nei nostri cuori la carità”; *De ciuitate Dei* XV, 5; *Contra Iulianum Opus Imperfectum* I, 106; *Enarratio in Psalmum* 101, s. 2, 10; 118, s. 8, 3-4; *Tractatus in Iohannis Evangelium* 14, 12.

vano. Ebbene, paradossalmente, è proprio il gratuito ciò che qualsiasi *amor*/desiderio *in fondo* cerca, sia questo desiderio profondo *amor sui*, sia esso *amor Dei*.

L'*amor sui* è l'universale desiderio naturale di ogni esistente che vuole persistere nell'essere (il *conatus essendi*), rapportare l'altro a sé, comprenderlo, possederlo, persino "divorarlo" per assicurare e potenziare il proprio essere (sicché la *libido dominandi*, la volontà di potenza è l'ultima proiezione del naturale desiderio di esistere godendo): esso vive, in effetti, di una pulsione autistica di negazione dell'autonomia dell'altro, per Agostino dipendente dalla negazione dell'Altro, cioè di Dio. L'*amor sui*, quindi, vuole farsi assoluto, desidera ciò che gli è ontologicamente sottratto, è mosso paradossalmente dall'irriducibilità dell'altro, che non è in grado di possedere, identificare in sé: per questo, dipende da ciò che nega cercando di appropriarsene, è strutturalmente dipendente dal rapporto con l'anarchico rispetto al suo desiderio, con il gratuito indisponibile che lo attrae e lo aliena, che quindi vuole possedere o annientare, soggiogare perdendosi. Anche il desiderio mosso dallo Spirito desidera ciò che, rispetto alla sua volontà e conoscenza, è un mistero anarchico. L'intera interpretazione agostiniana del rapporto tra grazia e libertà è, infatti, una dottrina del dono come evento gratuito che avviene incondizionatamente nell'interiorità: la *caritas* è l'avvento di Dio che la ragione e la sua volontà non possono condizionare, meritare, rifiutare. Alla gaudente gratuità del possedere e perdersi della *libido* carnale, dove il godimento è quello del disfarsi e del godere nel perdersi o del mortifero negare la gratuità dell'altro che si sottrae, si oppone la gaudente gratuità del ricevere e accogliere il *donum* spirituale; alla brama distruttiva del possesso impossibile di un piacere infinitamente vano (per Agostino, almeno!) si contrappone la santa espropriazione della *caritas*.²²

Nel suo sogno, Agostino che ormai vive di grazia torna a vivere il conflitto tra due *concupiscenze*, persino la catastrofe della *caritas*, sommersa dalla *libido*. La struttura dialettica della *confessio* torna, allora, come unica ipotesi capace di tenere insieme desiderio di verità/unità e inarrestabile distrazione ontologica in "*lascivi motus*": la *confessio peccati* riconosce questi come naturale resistenza

²² Rimando a Lettieri 2001.

creaturale, traccia residuale dell'uomo lapso, che vive il suo morire, la sua inconsistenza ontologica, il suo vaneggiare amoroso; la *confessio gratiae* invoca Dio come unico potere capace di guarire ogni languore dell'anima, donandole un *altro* desiderio, più forte, estatico perché radicalmente eteronomo, dono appunto di grazia, inattuabile agli sforzi della volontà razionale.

Numquid non potens est manus tua, Deus omnipotens, sanare omnes languores animae meae atque abundantiore gratia tua lascivos motus etiam mei soporis extinguere? Augebis, Domine, magis magisque in me munera tua, ut anima mea sequatur me ad te concupiscentiae visco expedita, ut non sit rebellis sibi atque ut in somnis etiam non solum non perpetret istas corruptelarum turpitudines per imagines animales usque ad carnis fluxum, sed ne consentiat quidem. Nam ut nihil tale vel tantulum libeat, quantum possit nutu cohiberi etiam in casto dormientis affectu non tantum in hac vita, sed etiam in hac aetate, non magnum est omnipotenti, qui vales "facere supra quam petimus et intellegimus" (Ephes. 3, 20). Nunc tamen quid adhuc sim in hoc genere mali mei, dixi bono Domino meo exsultans "cum tremore" (Ps. 2, 11) in eo, quod donasti mihi, et lugens in eo, quod inconsummatum sum, sperans perfecturum te in me misericordias tuas (cf. Ps. 102, 6) usque ad pacem plenariam, quam tecum habebunt interiora et exteriora mea, cum "absorpta fuerit mors in victoriam" (1Cor. 15, 54).²³

Lo sciogliersi del suo groviglio interiore dipende, quindi, da una soluzione paradossale. Se i moti perversi, dispersi nell'inseguire "*imagines animales*", permangono è perché Dio non vuole ancora estinguere, con la sua mano onnipotente, la resistenza di Agostino, perché il persistere del peccato e del dolore siano, essi stessi, invocazione all'assoluta alterità dell'unificazione dell'io, dell'illuminazione della mente, della conversione sempre più profonda e armonica del proprio desiderio amoroso. Se la vanificazione dei flussi alienanti dipende da un aumento sempre più abbondante dei doni di Dio in Agostino (dall'"*augere magis magisque in me munera*

²³ "La tua mano, Dio onnipotente, è forse impotente a guarire tutte le debolezze della mia anima, a estinguere con un fiotto più abbondante di grazia i miei moti lascivi anche nel sonno? Moltiplicherai vieppiù, Signore, i tuoi doni in me, affinché la mia anima, sciolta dal vischio della concupiscenza, mi segua fino a te; affinché non si ribelli a se stessa; affinché anche nel sonno non solo non commetta turpitudini così degradanti, ove immaginazioni bestiali scatenano gli umori della carne, ma neppure vi consenta. Far sì che non vi provi alcuna attrazione, o così lieve da poterla comprimere col più lieve cenno della volontà, con la sola intenzione casta con cui ci si mette a letto in questa vita, e per di più a questa età, non è gran cosa per la tua onnipotenza: tu puoi 'superare quanto chiediamo e comprendiamo'. Ora ho esposto al mio buon Signore, con esultanza e 'insieme apprensione' per i tuoi doni, con lacrime per le mie imperfezioni, il punto ove mi trovo tuttora per questo aspetto del mio male. Ma spero che tu perfezionerai in me le tue misericordie, finché io abbia la pace piena, che possederà con te il mio essere interiore ed esteriore quando 'la morte sarà stata assorbita nella vittoria'" (*Conf. X, 30, 42*).

tua”), il permanere di flussi lascivi è relativo alla volontà divina di dosare la sua grazia, di aumentarla lentamente, proprio per far crescere l’invocazione ri-conoscente di colui che ne viene mano a mano liberato.

La *distantia* è, allora, l’esperienza del ritardo che l’io temporale vive nella fruizione della dimensione avveniente, gratuita, mai ontologicamente assicurata e assicurabile del dono. Proprio perché il dono continua a venire, Agostino continua a “sognare” l’improprio, a vivere come *distantia* umanamente incolmabile il suo adeguarsi alla salvezza che Dio opera in lui. L’irresistibile eiaculazione notturna di Agostino è, allora, il vivere il proprio flusso mortale come perdita del sé, come pulsione dell’improprio che, minando il suo desiderio di proprietà razionale e redenta, lo rivela come unica sua autentica e del tutto vana proprietà: quella dell’eiezione del sé, della disseminazione dolorosa dell’identità, dell’improprio alienante.

Sistematica è, quindi, la decostruzione del soggetto filosofico classico intrapresa da Agostino, che “si vede” *diversamente* perché scrutato da un Io onnipotente, onnivedente, libero, l’unico capace di scorgere l’intimo segreto del sé inaccessibile al sé. L’interiorità agostiniana non è il luogo della semplicità, della trasparenza, dell’unificazione con la Verità, del potere razionale della volontà, ma il luogo della contraddittorietà, dell’oscurità, del differire in sé nel differire rispetto alla Verità, dell’esperire un conflitto ingovernabile di desideri, di *amores*, persino quando la grazia pare ormai egemone. Una doppia eteronomia, allora, abita l’*interior homo*: quella di una Volontà assoluta, che dosa gradatamente il suo dono e quella di una potenza libidinale, l’irresistibile attrazione del peccato, nella quale qualsiasi gerarchia razionale e volontaria si disfa. L’intimità è sempre governata da un’*altra* legge, non imperativa, ma pulsionale, perché scaturigine irresistibile dello stesso desiderio. La verità dell’interiorità è, allora, la scoperta della sua servitù, del suo essere comunque soggiogata, o a Dio o alla potenza della carne: il segreto della mente non è un potere, una proprietà, una signoria, ma una sudditanza, una *soggezione*, sicché la luce stessa della verità nella mente è tale soltanto se accesa dal Dono/Spirito. La rinuncia alla propria volontà non può essere un atto della volontà; essa si compie soltanto quando la volontà è costretta a riconoscere di obbedire soltanto in quanto un’altra Volontà la muove: la grazia. L’autentica e davvero iperbolica

rinuncia alla propria volontà è, pertanto, voluta dalla Volontà dell'Altro, dallo Spirito che vuole nella volontà graziata, liberandola dalla perversa pretesa di volersi obbediente, di fare della rinuncia a sé il culmine dell'affermazione di sé.

Se, quindi, continuo a utilizzare in riferimento ad Agostino il termine "soggetto", che pure egli finisce per non riferire all'io immagine di Dio,²⁴ è per designare quell'"ego" del tutto problematico, enigmatico, sottratto a se stesso, resto della decostruzione di qualsiasi egemonico razionale e volitivo: il *soggetto*, che patisce la fluidificazione e lo scioglimento della sua fittizia, statuaria, in effetti mortifera identità "classica", emerge dalla deposizione di qualsiasi autonomia, nella confessione della sua irriducibile *soggezione* ad Altro/altro! Il desiderio differisce perché è temporale e irriducibilmente eventuale, in altri termini perché è acceso dall'imprevedibilità incondizionabile del gratuito. Il desiderio gode soltanto di ciò che è *gratis*, assolutamente indisponibile, sottratto al potere di previsione e di governo della mente e della volontà: paradossalmente, le due *concupiscentiae* testimoniano entrambe dell'incapacità dell'"ego" di conoscere e governare la radice del desiderio, che Agostino definisce *amor*. Il gratuito è questo: l'incondizionato, l'irresistibile, "l'improprio", il sottratto, l'umanamente anarchico, l'irriducibilmente altro, l'evento indisponibile, l'indiscreto (ciò che eccede potere di discernimento, proprietà etica della volontà, ordine della forma morale). Il gratuito è quel-non-so-che, quel-che-non-dipende-da-me, quel-che-mi-manca,

²⁴ Per il riconoscimento, in Agostino, del superamento di una nozione "attributivista" di *soggetto* come sostrato/*substantia* cui si riferiscono atti/stati psichici e mentali come suoi predicati, cfr. la straordinaria analisi di De Libera 2007, pp. 209-295, ove si sottolinea come Agostino (interprete di Plotino e Porfirio) cerchi di sostituire alla nozione di soggetto-sostrato (modello sostanza/accidenti) quella di anima quale persona/immagine trinitaria nella quale *memoria*, *intelligentia*, *amor* ineriscono secondo un principio di muta immanenza o pericoresi: cfr. in part. pp. 257-295. "Dieu n'est pas *hupokeimenon*. Dieu n'est ni Sujet ni un sujet. Il appartient à Augustin d'avoir transposé de manière décisive cette *forclusion du sujet*, de la théologie à la psychologie. Le modèle attributiviste de la *Subjectität* rejeté dans le cas de Dieu aux livres V et VII du *De Trinitate* est, en effet, essayé et rejeté – et pour les mêmes raisons – au livre IX, dans le cas de l'âme. La thèse *psycho-logique* centrale d'Augustin dans ce livre, dont le titre est *Mens, notitia, amor*, tient en une phrase: la notion de *substantia* au sens de *subiectum* ne s'applique pas à la *mens humana*... 'Non amor et cognitio tanquam in subiecto insunt menti', car ils y sont 'comme l'âme elle-même/sunt sicut ipsa mens'" (p. 263). Cfr. De Libera 2014, pp. 77-78. Per un'attestazione del rifiuto della nozione di "*subiectus*" riferita a Dio, quasi fosse sostrato (a mo' di un corpo) delle sue perfezioni, cfr. *Conf.* IV, 16, 29, ove Agostino si confronta appunto con la dottrina della sostanza e dei generi delle *Categorie* di Aristotele, lette a diciotto anni.

insomma il fuoco estatico che – brama indominabile di piacere, distrazione, possesso, morte, nulla, oppure brama di Spirito, conversione, donazione, sacrificio di sé, Dio – accende, eccita, muove senza requie il desiderio, che gli è irresistibilmente assoggettato. Per questo, nell'intimo profondo dell'“ego” la *libido*, il *lascivus motus* emerge come il rovescio della grazia di Dio, l'altra faccia del desiderio, il pulsare rivale. Il desiderio dipende, infatti, da un punto cieco, scaturisce da un'alterità irriducibile, da una latenza indisponibile.²⁵ l'amore viene dal profondo che non vedo, non domino, non conosco, non governo, sia esso *amor/eros* carnale, autistico, sia esso *amor/eros* spirituale, donativo.²⁶

Certo, nella prospettiva teologica di Agostino, la “*concupiscentia carnis*”/l’“*amor sui*” è la resistenza o, meglio, l'anarchico consumarsi di un desiderio vuoto di Dio, non visitato dallo Spirito, abbandonato a una vanità di possesso, a un fiotto di godimento sempre perduto: l'ombra nichilistica della luce della grazia. Nell'eletto, invece, l’“*amor Dei*” donato dalla grazia è goduto nella sua indebita *alterità* insieme con l'esperienza persistente della vanità della *propria identità*, perché l’“ego” continui ad approfondire l'esperienza del dono, il suo avvenire puramente eventuale, la struttura irriducibilmente confessiva/conversiva dell’*amor Dei*. Il flusso seminale, il “*carnis fluxus*” è, infatti, mantenuto vivo da Dio – che pure potrebbe immediatamente estinguerlo – perché gli risponda il flusso delle lacrime, il pianto generato dal dolore della propria imperfezione.²⁷ l'essere ancora “*in hoc genere mali mei...*”,

²⁵ Con la soggettivazione e la confessione cristiane, “si giunge all'idea che anche tra i personaggi più santi, anche tra chi era più vicino alla verità, c'era una macchia cieca, un punto che sfuggiva loro, non potevano essere la misura di se stessi. Non possono sapere esattamente quel che devono fare, perché non sanno cosa possono fare e non lo sanno perché in fondo ignorano quel che sono. Non c'è *discretio* naturale, immanente all'uomo... È a se stesso e soltanto a se stesso che il saggio antico chiederà la propria misura. Il santo cristiano, l'asceta cristiano non può trovare la sua misura in qualcosa che è in lui stesso. Non può chiedere a se stesso il principio della sua stessa misura. In breve, la *discretio* è indispensabile. C'è un solo problema: [essa] manca all'uomo” (Foucault 2012; trad. it. 2014, p. 305).

²⁶ Sarebbe del massimo interesse verificare su Agostino, suo autore prediletto, il grande testo di Lacan 1975.

²⁷ In *Conf.* II, 7, 15, è la grazia di Dio che scioglie il ghiaccio del peccato, “fluidificando” Agostino e donandogli “*castitatem atque innocentiam*”: “*Gratiae tuae deputo et misericordiae quae quod peccata mea tamquam glaciem solvisti / Attribuisco alla tua grazia e alla tua misericordia il dileguarsi come ghiaccio dei miei peccati*”. In II, 10, 18, Agostino confessa che soltanto Dio può sciogliere il groviglio perverso dell'io peccatore: “*Quis exaperit istam tortuosissimam et implicatissimam nodositatem? / Chi può districare un nodo così tortuoso e aggrovigliato?*”. D'altra parte, in II, 10, 18, il peccato è restituito come un defluire perverso lontano dalla

lucens in eo quod inconsummatus sum". E, comunque, la "*confessio culpae*" è non la causa meritoria, ma l'effetto grato dell'essere sempre *in ritardo* nel trovarsi ad esultare "in tremore" per la sublime esperienza di un desiderio puramente spirituale; essa presuppone la "*confessio gratiae*", sempre estatica nel suo *at-tendere* in speranza l'accrescersi ulteriore dell'amore di Dio. La struttura della *confessio* è appunto irriducibilmente eteronoma: il progresso spirituale vive

stabilità di Dio: "*Defluxi abs te ego et erravi, Deus meus, nimis deuius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis* (cfr. Lc. 15, 14) / lo mi dispersi lontano da te ed *errai*, Dio mio, durante la mia adolescenza per vie troppo remote dalla tua solida roccia. Così divenni per me regione di miseria". Cfr. Foucault 2012: "Lo schema della soggettivazione cristiana... si caratterizza in maniera paradossale per il legame obbligatorio tra mortificazione di sé e produzione della verità di se stessi... L'obiettivo contro cui tutto ciò si rivolgeva non era tanto la saggezza antica, né l'innocenza antica, ma piuttosto la presunzione di perfezione... Il cristianesimo ha promesso agli imperfetti che potrebbero essere salvati. Ha segnato con un'imperfezione permanente chiunque possa pensare di essersi salvato. Ma al tempo stesso il cristianesimo ha distinto conoscenza di Dio e conoscenza di sé, conoscenza di Dio e trasparenza di sé a se stessi. Il cristianesimo ha reso autonoma, come un compito infinito, una conoscenza di sé come lavoro di perfezionamento mai compiuto fino in fondo... Il cristiano ha la verità in fondo a se stesso ed è aggogato a questo segreto profondo, è infinitamente ripiegato su di sé e infinitamente costretto a mostrare all'altro il tesoro che il suo lavoro, il suo pensiero, la sua attenzione, la sua coscienza, il suo discorso non smettono di rivelare. Ed è in questo modo che fa vedere come la messa in discorso della propria verità non è semplicemente un obbligo essenziale. È una delle forme basilari della nostra obbedienza" (trad. it., pp. 310-312 e 314). D'altra parte, Foucault, che pure dedica la quasi totalità del seminario a una raffinata analisi dei regimi di verità cristiani tardo-antichi, da Tertulliano a Evagrio Pontico e a Cassiano (cfr. pp. 100-325), elude del tutto il confronto con Agostino – che sarebbe stato enormemente più complesso, rivelativo della enigmatica profondità del sé e significativo per la costituzione della soggettività occidentale, rispetto a quello con un Cassiano –, che pure pare punto di riferimento implicito, comunque privilegiato della sua ricerca. Sull'originalità dell'analisi foucaultiana della storia del cristianesimo dei primi secoli, cfr. Chevallier 2011, in part. pp. 187-348; e Lorenzini 2012, che indica nella volontà di sbarazzarsi dell'ermeneutica cristiana del sé il fine delle analisi foucaultiane, intente a prospettare una liberante "politica di noi stessi". Non approfondisco, in questa sede, una strategia interpretativa ben diversa, decostruita per riconoscerne *filosoficamente* l'irriducibile verità-a-venire, dell'ermeneutica cristiana del sé, in particolare della *confessio* agostiniana: quella di Jacques Derrida. Qui mi limito a segnalare Derrida 2003, in part. pp. 148-154, ove, lette in una prospettiva apocalittica, le *Confessiones* agostiniane vengono definite "il grande libro delle lacrime" (p. 148), capaci di rivelare il segreto più profondo dell'occhio: "In fondo, in fondo all'occhio, quest'ultimo non sarebbe destinato a vedere, ma a piangere. Nel momento stesso in cui velano la vista, le lacrime svelerebbero il proprio dell'occhio. Ciò che fanno uscire fuori dall'oblio in cui lo sguardo la tiene in riserva sarebbe niente meno che l'*aletheia*, la *verità* degli occhi di cui le lacrime rivelerebbero così la destinazione suprema: avere in vista l'implorazione piuttosto che la visione, indirizzare la preghiera, l'amore, la gioia, la tristezza piuttosto che lo sguardo. Prima ancora di illuminare, la rivelazione è il momento delle 'lacrime di gioia'" (p. 152). Cfr. Caputo-Scanlon 2005.

dell'essere "*sperans perfecturum te in me misericordias tuas*", sempre teso nella temporalità differita del dono, fino all'attingimento, soltanto escatologico!, della "*pax plenaria*". Speranza significa, quindi, esposizione, impossibilità dell'appropriazione e dell'assicurazione del proprio desiderio, paradossale santa *insecuritas*, pericolosamente sospesa sul confine tra carnale e spirituale, esteriore e interiore. La soggettività "cresce" proprio perché chiamata al compito infinito di confessarsi, di rispondere *coram Deo* di sé come "spazio" di un Altro/altro in sé (grazia o peccato) che si sottrae al dominio del sé, perché chiamata a un compito infinito di autoanalisi, messa in questione di sé, esposizione allo sguardo dell'Altro, riconoscimento di sé come sempre eventualmente aperto dalla venuta del dono.

Soltanto escatologicamente "*interiora et exteriora mea*" si acquieteranno in Te, grida Agostino a Dio. Ma al termine di quest'analisi: cosa del soggetto è "*interior*" e cosa "*exterior*"? Sarebbe semplice interpretare gli "*interiora*" riferendoli alla "*mens*" e gli "*exteriora*" al corpo; eppure, si potrebbe azzardare l'ipotesi che gli "*interiora*" significhino l'intimità profonda di Agostino, coacervo di pulsioni carnali, illusioni oniriche, santi propositi, insomma di concupiscenze contraddittorie; viceversa, gli "*exteriora*" potrebbero significare la dimensione aperta, ontologicamente evidente della "*mens*" e dei comportamenti virtuosi di Agostino. In effetti, nel soggetto agostiniano il "fuori" e il "dentro" sembrano continuamente dislocarsi. Non ha forse esperito la concupiscenza carnale, la *libido* quale potenza nascosta, segreto perverso motore della volontà e della mente, che pure esteriormente paiono, mossa e illuminata dalla grazia, sicure di sé? La ragione egemonica è apparsa come superficie fessurata della pulsione, costretta a confessare l'irriducibile resistenza di ciò che cerca invano di reprimere, appunto la "*distantia*" del sé esterno consapevole e virtuoso rispetto al sé interiore pulsionale. D'altra parte, più interna dell'intima pulsione agisce ancora più nascostamente un *altro* desiderio, la *caritas* accesa dallo Spirito, l'unico capace di soggiogare i "*lascivi motus*" di Agostino, governandone *mens* e *voluntas*. Torniamo alla questione della "*distantia*" tra l'"*ego*" e se stesso: questo si conosce come "soggettività" perché o assoggettato alla pulsione indominabile della concupiscenza carnale o alla pulsione indominabile di un *altro* desiderio erotico, di una *concupiscentia* più profonda e bruciante delle passioni corporee o

immaginarie.²⁸ *Il desiderio non si conosce, perché il suo fondo non dipende da sé; non si contiene, perché trova un irresistibile piacere nel perdersi in altro o nell'Altro; non si comanda, perché gode gratuitamente.*

Insomma, “*interiora et exteriora mea*”, invertendosi, rivelano il fondo indisponibile rispetto al quale il dominio del sé, che pure nell'uomo pare essere il cuore del suo razionale centro interiore, è sempre esteriore, superficiale, secondario: la dimensione del gratuito – quella della *libido* indominabile o quella del *donum* incondizionato – è, appunto, il segreto dell'intimo rispetto al quale il soggetto “va a fondo”, conoscendo la sua irriducibile esteriorità, il suo incolmabile ritardo, quindi il temporale differire che godimento e grazia rivelano come non identificabile, “*inconsummatum*”, improprio e inappropriabile.²⁹ In sé sospeso e indeciso, perché sempre deciso in

²⁸ La *subiectio* è la dimensione naturale della creatura, ontologicamente subordinata al Creatore: “*Nam omnis creatura, velit nolit, uni Deo et Domino subiecta est* / Infatti ogni creatura voglia o non voglia è soggetta a un solo Dio e suo Signore” (Agostino, *De agone christiano* 7, 7). Infatti la superbia, che è la radice di ogni peccato creaturale, è la volontà di sovversione della *subiectio* naturale; cfr. *De vera religione* 45, 84: “*Quid enim aliud in ea [superbia] homo appetit, nisi solus esse si fieri possit, cui cuncta subiecta sint, peruersa scilicet imitatione omnipotentis Dei?* / In essa, infatti, l'uomo che altro cerca se non di essere, qualora fosse possibile, il solo a cui tutto è sottomesso, in una perversa imitazione dell'onnipotenza divina?”. Con tutta evidenza, l'uomo operato dall'*amor Dei* è colui che si confessa *subiectus* a Dio, così come Cristo uomo, in *1 Cor.* 15, 26-28, “*subiectus erit/sarà soggetto*” al Padre dopo che avrà realizzato in sé la profezia: “*omnia subiecit sub pedibus eis* / ogni cosa ha sottomesso sotto i suoi piedi”. Elucubrando, si potrebbe concludere che la natura della creatura decaduta è il *subiectus* o dell'accidente universale del peccato, che lo annienta, o dell'accidente eventuale della grazia, che lo redime.

²⁹ È proprio nel non aver individuato la soggettività “cristiana” a partire dalla dimensione della gratuità, quindi dalla singolarità del desiderio che si costituisce solo nella relazione con l'altro indisponibile, oggetto di pulsione e/o soggetto di dono, penso si possa riconoscere il limite del grande lavoro di Foucault 2001 (tr. it. 2004); non a caso, il volume non si confronta mai seriamente con Agostino e le sue *Confessiones*; troppo superficiali, e a mio avviso fuorvianti, sono le brevi considerazioni dedicate ad Agostino, pure riconosciuto quale punto di approdo di tutta la riflessione antica, che si concluderebbe nella risoluzione della memoria ne “la meditazione” (cfr. pp. 411-412). D'altra parte, in maniera illuminante, Foucault ha indicato un principio della confessione cristiana nella “legge dell'esteriorizzazione, nella misura in cui non si tratta di definire una zona di interiorità che sarebbe inaccessibile agli assalti dell'esterno, ma al contrario [vi è la] necessità di strappare l'interiorità a se stessa, farla uscire per spiegarla in un rapporto di esteriorità e di obbedienza. Legge del tropismo, dell'inclinazione verso il segreto, nel senso che il principio è di andare sempre verso ciò che è più nascosto in me stesso, i pensieri più sfuggenti, a malapena percettibili” (Foucault 2012; trad. it. 2014, p. 310). In riferimento ad Agostino, preciserei: è soltanto l'assoluta Esteriorità di Dio, *interior intimo meo*, l'atto capace di operare nel desiderio dell'uomo questo impulso all'interminabile esteriorizzazione confessiva.

altro o da Altro, il *subjectus* agostiniano è estatico, deponente, perché attivo per una passività originaria e profonda: interno-esterno, sottratto-dominato, sedotto-liberato.

Bibliografia

- Agostino d'Ippona 1992-1997 = Agostino d'Ippona, *Confessiones*, in Sant'Agostino, *Confessioni*, ed. M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1992-1997. Per la traduzione italiana, cfr. *Opere di Sant'Agostino I, Le Confessioni*, ed. C. Carena, Roma, Città Nuova Editrice 1965.
- Caputo-Scanlon 2005 = Caputo, J. D., Scanlon, M. J. (eds.), *Augustine and Postmodernisme. Confessions and Circumfessions*, Bloomington, Indiana University Press 2005.
- Cavini 2009 = Cavini, W., *Φάντασμα. L'immagine onirica come apparenza illusoria nel pensiero greco del sogno*, "Medicina nei secoli. Arte e scienza", 21/2, 2009, pp. 737-772.
- Chevallier 2011 = Chevallier, Ph., *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, Ens Éditions 2011.
- De Libera 2007 = De Libera, A., *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin 2007.
- De Libera 2014 = De Libera, A., *Archéologie du sujet. III. La double révolution, L'acte de penser 1*, Paris, Vrin 2014.
- Derrida 1991 = Derrida, J., *Circonfession*, in G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil 1991, pp. 7-291.
- Derrida 2003 = Derrida, J., *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux 1990; tr. it. *Memorie di cieco*, Milano, Abscondita 2003.
- Donley 1937 = Donley, J. E., *Saint Augustine, the First Catholic Psychologist*, "The Linacre Quarterly", 5/4, 1937, pp. 71-80.
- Dulaey 1989 = Dulaey, M., *Songe et prophétie dans les Confessions*, "Augustinianum", 29, 1989, pp. 379-391.
- Foucault 1984 = Foucault, M., *Histoire de la sexualité. III: Le souci de soi*, Paris, Gallimard 1984; tr. it. *Storia della sessualità. III: La cura di sé*, Milano, Feltrinelli 1985.
- Foucault 2001 = Foucault, M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil-Gallimard 2001; tr. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli 2004.
- Foucault 2014 = Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, Seuil-Gallimard 2012; tr. it. *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Milano, Feltrinelli 2014.
- Genovese 2009 = Genovese, A., *Tertulliano e Agostino. Due approcci al sogno nel cristianesimo antico*, "Medicina nei secoli. Arte e scienza", 21/2, 2009, pp. 531-549.
- Kenaar 2016 = Kenaar, V. L., *Artemidorus and the Dream Gates: Myth, Theory, and Restoration of Liminality*, "American Journal of Philology", 137/2, 2016, pp. 189-218.
- Lacan 1975 = Lacan, J., *Le séminaire. Livre XX. Encore*, Paris, Seuil 1975.
- Lettieri 2001 = Lettieri, G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana 2001.
- Lettieri 2018 = Lettieri, G., *Emozioni e amore patico in Agostino*, "Bruniana & Campanelliana", 24/1, 2018, pp. 109-131.

- Lettieri 2020 = Lettieri, G., *L'estaticità del cor nelle Confessiones di Agostino*, in D. Manzoli e P. Stoppacci (edd.), *Schola cordis. Indagini sul cuore medievale: letteratura, teologia, codicologia, scienza*, Firenze, SISMEL/Fondazione Ezio Franceschini 2020, pp. 3-48.
- Lorenzini 2012 = Lorenzini, D., *Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità*, "Iride", 25, n. 66, 2012, pp. 391-401.
- Matthews 1992 = Matthews, G. B., *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca (NY), Cornell University Press 1992.
- Pascal 1954 = Pascal, B., *Pensées*, ed. J. Chevalier, in *Oeuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade 1954.
- Puleri 2020 = Puleri, A., *La psicoanalisi ai tempi di Artemidoro. Freud, la cultura degli antichi, l'inventiva dei suoi predecessori*, "ClassicoContemporaneo", 6, 2020, pp. 20-59.
- Sirridge 2005 = Sirridge, M., *Dream Bodies and Dream Pains in Augustine's De Natura et Origine Animae*, "Vivarium", 43/2, 2005, pp. 213-249.
- Taylor 1989 = Taylor, Ch., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press 1989.

CLAUDIO BUCCOLINI

DAI MOTORI CELESTI ALL'IO IL SOGNO TRA RINASCIMENTO E PRIMA ETÀ MODERNA

Aristotelismi e cause dei sogni

Il fortunato trattato *Les causes des songes*,¹ pubblicato da Scipion Dupleix nel 1606, sebbene non particolarmente originale per le tesi filosofiche che presenta – spesso una versione divulgativa dell'aristotelismo istituzionale dei Collegi e delle Università – documenta in modo significativo un momento di passaggio negli studi filosofici dedicati al sogno. Più ancora delle idee e del lessico che propone, è il modo in cui, nell'opera, le argomentazioni si strutturano e si conseguono, escludendo, marginalizzando o ricalibrando sensibilmente temi e problemi che erano invece centrali nei trattati di epoca rinascimentale, a riflettere un contesto rinnovato. Da un lato Dupleix riprende e radicalizza gli argomenti classici del *De divinatione per somnum* negando la divinazione onirica – forma di conoscenza ampiamente diffusa e incardinata entro le variegate culture filosofiche rinascimentali: dal naturalismo cardaniano ai platonismi rimessi in circolazione dalle edizioni ficiniane e integrati nei commenti ai *Parva naturalia*, in un quadro che complica la persistente contrapposizione fra aristotelismi di diversa matrice. Dall'altro lato, l'autore di *Les causes des songes*, sostiene conformemente alla tradizione teologica, la veridicità di sogni di origine divina o diabolica, ma fondando la possibilità di attribuire ad essi tale statuto unicamente sui testi della Scrittura. Dupleix esclude che sia possibile comprendere *per causas* come siano prodotti o debbano essere interpretati eventi nei quali vi è un intervento particolare della grazia divina. I temi, come si è detto, sono consueti: filosofia aristotelica e medicina spiegano i sogni naturali; Scrittura e teologia, quelli divini. Meno usuale il modo in cui Dupleix separa e quasi giustappone i due ambiti.

¹ Dupleix 1606; il catalogo della Bibliothèque Nationale de France segnala le edizioni del 1606, 1613, 1619, 1623, 1626, 1631, 1632, 1638; in volume separato e 1623, 1626, 1640 all'interno del *Cours de philosophie* che raccoglie altre opere dell'autore. Su Dupleix, cfr. Bercé 1988; Giacomotto-Charra 2008, 2014, 2020.

Fondamentale, fin dalle prime pagine, il modo di intendere il sogno “naturale” e di distinguerlo da quello divino. L’uso del lessico onirico tradizionale lascia emergere spostamenti e scarti semantici che riflettono una diversa struttura della realtà fisica, cosmologica e metafisica; in primo luogo un diverso modo di intendere “natura” e “naturale” – con l’esclusione dell’ambiente e dell’influsso celeste dalle cause naturali dei sogni rispetto alla tradizione aristotelica.

I “sogni naturali” derivano da tre tipi di cause: quelle “veramente naturali” (*vrayement naturelles*), quelle “interne animali” e quelle “esterne corporee”.² Cause “naturali” sono le “diverse complessioni o umori predominanti nel corpo”; cause animali “gli abiti acquisiti verso alcune cose, e i diversi oggetti che i sensi esterni hanno percepito durante la veglia”.³ Cause esterne corporee sono “tutte le cose che possono indurre sogni o *rêveries* durante il sonno: cavolo, vino, mandragola, lattuga, e altre cose simili fumose o vaporose”. Le cause esterne “corporee” si distinguono da quelle “spirituali”: Dio, gli angeli e i demoni. La riduzione delle cause naturali all’aspetto psicologico e fisiologico-medico comporta anche l’esclusione del riferimento all’ambiente, sempre presente invece nei testi medici.

Certamente dopo la condanna della *Coeli et terrae* di Sisto V (1586) l’argomento *ex coelesti influxu*, ben presente nella tradizione scolastica albertiana e tomista, va ridimensionandosi e depotenziandosi fino a sparire, ma la relativa libertà di un testo divulgativo che riflette e si rivolge a una cultura non specialistica consente a Dupleix di rivelare un contesto culturale in cui emergono nuove tendenze. Nel rideterminare i problemi relativi al sogno, scartando, isolando o ridefinendo intere classi di fenomeni onirici insieme alle loro cause, l’autore riflette un momento di transizione e il contesto fluido entro il quale andranno ridefinendosi i saperi e le scienze nelle nuove filosofie meccanicistiche: con la caduta della teoria delle specie e delle forme, nella gnoseologia e nella psicologia, della fisiologia degli umori nella medicina, delle cause celesti, nella cosmologia. Pur interna all’aristotelismo, l’analisi mediante la quale Dupleix conduce la ricerca delle “cause” del sogno evidenzia uno degli aspetti della transizione verso i nuovi razionalismi del Seicento. Alla metà del secolo, nella psicofisiologia cartesiana delle *Passions de l’âme* (1649) l’analisi delle cause del sogno sarà sviluppata entro

² Cfr. Dupleix 1606, p. 86.

³ Ivi, pp. 82v-83.

un'applicazione della meccanica della materia sottile alle cause del sogno:⁴ un percorso che dalle cause celesti arriva all'interazione fra meccanica del corpo e sostanza pensante.

La struttura scientifica e intellettuale del cosmo va modificandosi, e le risonanze di tali tensioni agiscono indirettamente anche nell'opera di Dupleix. Il confronto con alcuni testi istituzionali contemporanei, in uso nelle Università e nei Collegi, che formalmente conservano la struttura tradizionale delle cause del sogno, consolidata dalla tradizione tomista, permette di cogliere come l'aristotelismo di Dupleix recepisca e palesi tendenze che operano entro la cultura istituzionale.

Nella *Summa philosophiae quadripartita* (1609; t.II, *Physica*, pars III, disp. 3, q. 6), manuale ampiamente utilizzato nelle università durante la prima metà del Seicento, Eustache de Saint-Paul enumera fra le cause esterne "comuni" dei sogni l'ambiente e il "cielo" che distingue dalle cause esterne spirituali: "externa causa praeter communem, vt est coelum et aëris dispositio, triplex quoque peculiari assignatur; nempe Deus, boni Angeli, et daemones".⁵ Dalla conoscenza delle cause naturali interne ed esterne dei sogni, compresi gli influssi celesti, è lecito ricavare, ma solo in modo probabile (*probabiliter coniciere*), eventi naturali futuri, similmente a quel che fanno i medici per le malattie: "Ex iis vero somniis, quae ex affectu corporis aut coelesti influxu oriuntur, licet aliquid quod spectet ad naturales effectus probabiliter conicere; sic medici ex somniis de sanitate et morbo iudicant".⁶ È la riproposizione della tesi tomista. Leonard Lessius, nel *De iustitia et iure* (1605, lib. II, cap. 43, dub. 8, *Quousque diuinitas ex somniis sit licita*) colloca al primo posto fra le cause naturali quelle "ex constitutione caeli vel aëris".⁷ Ma proprio perché naturali – sottolinea il teologo – tali cause, anche se conosciute scientificamente, non consentono di divinare il futuro che riguarda sempre scelte compiute liberamente: i sogni naturali "non possunt [...] futura praesignare naturâ suâ, nec etiam vt proveniunt à causis naturalibus".⁸ Martin Antonio Delrio nelle diffusissime *Disputationes magicae* (1599), riprende apertamente lo schema della causalità celeste delle forme che agiscono sulle specie, sottolineando che non è

⁴ Si vedano, in questo volume i testi di Belgioioso e di Olivo, Olivo-Poindron.

⁵ Eustache de Saint-Paul 1609, p. 403.

⁶ Ivi, p. 405.

⁷ Lessius, 1605, p. 576a.

⁸ Ivi, p. 576b.

possibile negare l'“impressio siue influxus corporum coelestium”, che con la sua azione sulla fantasia, è causa naturale dei sogni:

Sicut enim corpora coelestia suo in materiem corpoream influxu varias formas lapidum, metallorum, plantarumque gignunt: sic influendo in phantasiam: quae organis corporeis est immersa, posse à coelestibus corporibus produci species imaginabiles, effectui corporibus illis coelicis promananti conformes, non est negandum.⁹

Dalla conoscenza delle cause deriva la possibilità di conoscere l'effetto, ossia l'avvenimento futuro; dallo statuto delle cause chiamate in gioco, il diverso livello di certezza della previsione quando questa concerne la libertà degli agenti morali, le disposizioni e gli insondabili decreti divini. Resta intatto e costitutivo lo schema di una scienza delle cause naturali dei sogni; instabile la sua applicazione, perché le cause non possono necessitare agenti liberi; questo il senso in cui, la metafisica cristiana, riassume le gerarchie della certezza in base allo statuto delle cause: “Tam certa sunt somnia, quam eorum certa causa, si haec effectum certum producit, etiam somniorum praedictio certa, si probabiliter, probabilis, si fortuito, fortuita et fallax”.¹⁰ E in tale struttura causale rientrano le cause celesti naturali e la loro interpretazione causale, da parte di interpreti che hanno una naturale “propensione” (che astrologicamente si identifica con le caratteristiche conferite dal tema natale): “Somniorum huiusmodi naturalium interpretatio pendet ab experientia, et ingenii solertia, cognitione studiorum, morum et propensionum, quae sunt in singulis”.¹¹ E se certamente la cultura del demonologo Delrio è espressione di un aristotelismo più legato alla tradizione, da un diverso versante culturale, anche il commento al *De divinatione per somnum* pubblicato nella serie dei gesuiti di Coimbra – una delle fonti principali di Dupleix – richiama esplicitamente i testi classici di Tommaso (II, II, q. 95, a. 6) e indica fra le cause dei sogni naturali gli influssi celesti: “Per ea somnia, quae ex affectu corporis, vel coelesti influxu obueniunt, possumus probabilem coniecturam capere aliquorum effectuum: vt ex certa commotione bilis correptum iri vehementiori febris aegrotum, et ex appulsu humoris, vel alterius

⁹ Delrio 1617 (ed. utilizzata), p. 593b.

¹⁰ Ivi, p. 592b.

¹¹ Ivi, p. 594.

eiusmodi qualitatis, quae antequam pluuiam decidat, aërem imbuat, futuram esse pluuiam”.¹²

Francisco Suárez discutendo la *diuinitio per somnia* nell'*Opus de virtute et statu religionis* (1608-1609, 2 voll.; *De religione*, t. I, tract. III, lib. II, cap. XIII), dedica un'articolata analisi alle cause celesti dei sogni per depotenziarne il ruolo e renderle di fatto superflue, esplicitando le ragioni filosofiche di una discontinuità che si mostra già all'opera nel testo di Dupleix. La ricerca delle cause dei sogni è lecita, scrive Suárez, come vogliono Tommaso e Caietano,¹³ ed utile come dimostrano i medici. Tommaso aveva identificato sei generi di cause: due interne: disposizione del corpo e temperamento; quattro esterne, a loro volta suddivise in spirituali (Dio e demoni) e corporee (ambiente e cieli). I sogni che provengono dalle cause interne e dalle cause esterne corporee, l'ambiente e i cieli, sono definiti “naturali” poiché: “omnes illae causae naturales sunt et naturaliter operantur”.¹⁴ Tuttavia, proprio l'analisi dell'operazione naturale, sia dell'ambiente, limitatissima nel momento in cui i sensi esterni sono legati, sia dell'influsso celeste, che agisce solo indirettamente sulla fantasia e al massimo può alterarla mediante gli umori del corpo e gli spiriti animali,¹⁵ fonda filosoficamente il definitivo depotenziamento e l'esclusione dal ricorso alle cause celesti per la spiegazione dei sogni come loro effetti, (“vix ad probabilitatem peruenit”, “incertissima est”; p. 354a) e anche, più in generale, in ordine alla produzione degli effetti naturali (“Verumtamen haec cognitio etiam in ordine ad effectus naturales incertissima est, vixque potest gradum probabilitatis attingere”; p. 354b).

La limitazione delle cause naturali dei sogni nel testo di Dupleix, insomma, riflette tensioni e cambiamenti in atto nell'aristotelismo. Un aristotelismo che in Dupleix è compatibile con la teologia cattolica, ma senza poter essere integrato entro una concezione fisica e metafisica che sostenga sia l'applicazione della causalità, sia la possibilità dell'interpretazione dei sogni, come invece avveniva nelle costruzioni teoriche strutturate a partire dai testi albertiani e tommasiani ove

¹² Aristotele 1593, p. 52; cfr. in questo volume Gregory, pp. 39-40.

¹³ Cfr., in questo volume, Gregory.

¹⁴ Suárez 1630 (ed. utilizzata), p. 352a.

¹⁵ Ivi, p. 353b: “ad summum alterando per influentiam suam hoc, vel illo modo humores corporis, et ipsomet spiritus animales (corporei enim sunt, et influentiae caelesti subiacent,) et ipsum cerebrum, ac organo phantasiae. Atque hinc fit, vt nec ex solo aspectu coeli, et siderum colligi possit, quale fuerit somnium, neque ex sola qualitate somnii cognosci possit, à qua caeli influentia processerit”.

cause e motori celesti aristotelicamente intesi, agivano mediante il digradante influsso dalle forme alla fantasia irraggiandosi nei veicoli luminosi o eterei e producendo simulacri carichi di significati.

Pur dopo avere genericamente richiamato classici riferimenti patristici e tommasiani, sui quali si articola il dibattito della Scolastica lungo tutto il Cinquecento e ancora nel Seicento, nel testo di Dupleix i sogni naturali e i sogni divini, sono giustapposti senza che si diano ambiti di mediazione o di avvicinamento, né fisici, né metafisici: è un vuoto argomentativo che riflette un'assenza di mediazioni concettuali. Cause divine, angeliche o demoniche dei sogni sono attestate, ma non conoscibili scientificamente: il filosofo non spiega come Dio o l'angelo possano agire sulle specie, sulle forme e sulla fantasia per produrre sogni, visioni, profezie. La conoscenza filosofica e l'interpretazione del sogno prospettata da Dupleix, psicologica, psicofisiologica e medica, si colloca ormai nell'orizzonte delle cause naturali "terrene", delle esperienze percettive, sensoriali, affettive e nella loro rielaborazione e ricomposizione. Un'impostazione opposta rispetto a quella che era invece andata definendosi nelle teorie del sogno variamente sistematizzate dalla scolastica e nella successiva e problematica evoluzione che la naturalizzazione della scienza dei sogni, delle visioni e della profezia aveva comportato in epoca rinascimentale, all'interno e al di fuori dell'aristotelismo.¹⁶

Nel testo di Dupleix l'analisi delle cause dei fenomeni onirici è condotta mediante lo studio del rapporto fra sensi interni, immaginazione e memoria – con l'eliminazione della facoltà cogitativa o estimativa,¹⁷ in conformità ma ancora una volta esplicitando tesi e

¹⁶ Su questi temi si vedano gli importanti saggi di Perrone Compagni 2011, Sorge 2016 e, in questo volume, Gregory.

¹⁷ Dupleix 1606, pp. 70v-71: "Car premierement cete diuision des sens internes en quatre n'est pas tant bien receuë es escholes des Philosophes, qui ne font de l'imagination ou phantasie et de la pensee qu'un mesme sense interne. le parle de la nuë et simple pensée. Car s'il est question de discourir sur les choses pensées ou imaginées et mesmes des choses vniuerselles, c'est vn effect de l'intellect et de la raison, non pas des simples sens". La tesi è in linea con la fonte principale di Dupleix, il commento al *De diuinatione per somnum* pubblicato da Manuel de Góis, nella serie edita dai Gesuiti del Collegio di Coimbra nel 1593, ma Dupleix ne esplicita le conseguenze; cfr. Aristotele 1593, p. 40: "Aduerte, quod hīc asseruimus de duplici potentia, ad quam somnia pertineant, intelligendum esse si praeter sensum communem ponamus plures facultates, internas sensitiuas, quā vnam. Nam si vnam tantum constituere placeat [...] ad eam tota somniorum ratio deuoluenda erit". La tesi è ripresa anche nel fortunato manuale universitario di Eustache de Saint-Paul (1573-1640), la *Summa philosophiae quadripartita*, t.II, *Physica*, p. 3, d. 3, q. I *De sensuum internorum*; cfr. Eustache de Saint-Paul 1609, pp. 391-394.

dibattiti presenti nell'aristotelismo scolastico in quegli anni – e limitata alle sole cause (fisiche, biologiche e psicologiche) di cui si occupano il filosofo naturale e il medico. Al di fuori della rielaborazione di materiali percettivi – anche minuti –, dei pensieri diurni, della situazione di salute del corpo e della conseguente qualità degli umori prevalenti in esso,¹⁸ non vi sono altre cause dal cui studio si possa ricavare il significato e il valore predittivo dei sogni (“il n'y a pas lieu d'en tirer consequence assurée”¹⁹). E seppure ci si applicasse allo studio di quei materiali in maniera approfondita e ottemperando a precetti (“preceptes”) fondati essi stessi sulle esperienze, sulle lunghe osservazioni e sulla conoscenza della natura (“cognoissance des choses naturelles”), si perverrebbe comunque a interpretazioni fondate su “indices” invece che su “arguments necessaires”, dunque a un tipo di sapere “congetturale” accostabile a quello della diagnosi, della prognosi e della semiotica medica, non a una scienza delle cause.²⁰ Considerazioni

¹⁸ Dupleix 1606, pp. 139v -140: “Or de toutes les choses que l'ame descouvre le plus clairement en cet estat-là, c'est la diuerse constitution des humeurs predominantes en nostre corps, lesquelles se meslans parmi les esprits animaux porteurs des songes leur donnent quelque impression de leurs qualités et mesmes de leur estre : tellement que les visions que nous en auons ordinairement en dormant tiennent de ces humeurs-là, ou de leurs qualités”.

¹⁹ Dupleix 1606, p. 104.

²⁰ Ivi, p. 141v: “bien que tels indices ne soient pas tousiours des argumens necessaires. Car il arriue souuent que si le iour precedent nous auons eu en objet les choses que nous songeons la nuit apres, ou bien que nous en eussions discours soit de parole, soit en la seule conception, nostre imagination se les represente plustost par le moien de la mémoire que par la constitution des humeurs corporelles. [...] Car si nous songeons souuent et d'ordinaire vne mesme chose, elle doit se rapporter à la predomination ou superfluité de quelque humeur”. Sia il modello semiotico sia quello “congetturale” dell'*ars medica* in età rinascimentale saranno, con finalità diverse e anche contrapposte, accostati all'onirotica. Se il paragone con i saperi prognostici e diagnostici è usuale già in epoca medievale per le discipline divinatorie, in primo luogo astrologiche, nel corso del Cinquecento, relativamente all'oniromanzia emergono tanto l'esigenza di mostrare una convergenza fra la semeiotica medica e l'onirotica, fondandosi sull'uso medico del sogno in Ippocrate e in Galeno (Ferrier 1549, p. 13), tanto la critica alla troppo facile estensione della semiotica dalla prognosi al sogno, emblematica nel diffuso *Commentarius de praecipuis divinationum generibus* (1553) di Kaspar Peucer (1525-1602), testo che ebbe numerose riedizioni, riviste ed emendate, e fu tradotto in francese nel 1584; cfr. ed. lat. 1533, lib. lib. X, *De divinatione ex somniis*, p. 202r-v: “Divinationes medicas ex primi generis somniis de causis internis latentibus, quibus ut effectus suis causis respondent: approbat Deus ut totam artem medicam [...]. Etenim deducunt somnia cum signis caeteris ad cognitionem temperamentorum, internorum affectuum, humorum, qui exuberant in corporibus atque agitantur: at illa attente considerare et exquisite pernoscere medicaturum necesse est. Galenus exempla habet”; lib. XI, *De ea parte artis medicae, quae σημειωτική dicitur*, p. 203v: “Recte inter divinationum genera collocatur et medicorum σημειωτική, quae considerat signa”. Naturalmente la teoria del segno di Peucer è, sulla base di Galeno, articolata ed esclude facili generalizzazioni, come quella proposta da Ferrier, differenziando i diversi tipi di segni e il loro valore: “σημεῖα Graeci

mediante le quali viene ricondotto quasi esclusivamente alla figura del medico il senso di quei testi del *De divinatione per somnum* (463 a 5; 464 b 5), che erano al centro delle interpretazioni e dei dibattiti dei commentatori rinascimentali, e attribuivano la competenza tecnica per interpretare i sogni ai medici “peritiores” (o “elegantiores” o “gratiosi” a seconda delle diverse versioni latine)²¹ e agli “artificiosissimi interpretes” (o “sagacissimi coniectores”²²): profili che erano stati diffusamente intesi come riferibili anche al filosofo naturale (il “physicus” sempre accostato se non coincidente con il medico), al filosofo morale o al filosofo *tout-court*. Tendenza, quest’ultima, di cui costituisce un esempio rilevante il “platonizzante” commento al *De divinatione per somnum* di Niccolò Leonico Tomeo. A partire dalla tradizione galenica dell’ottimo medico come filosofo, Leonico estende al filosofo la tecnica interpretativa dei sogni a partire dalla quale si può filosofare, ossia argomentare razionalmente e giungere all’indagine delle cause. Questo permette di oltrepassare il livello della tecnica predittiva e di pervenire alla conoscenza filosofica:

Id autem rationabile dicit esse ab iis considerari disquirique artificibus qui in arte sua et discurrere valent, et de quopiam etiam philosophari, id est ratiocinatione et discursu vti, causasque perquirere possunt: qualis profecto artifex medicus esse dicitur ille, qui et elegans sanè est, et in philosophiae gremio enutritus. Quae res non de solis etiam intelligi potest medicis, sed de quibusvis artificibus, qui et rite aliquid perscrutantur, et circa quippiam rectè philosophari possunt.²³

Per operare non solo in senso inverso rispetto a tali tradizioni, ma anche proponendo un’ulteriore limitazione dello statuto della tecnica onirocritica, se estesa oltre una ristretta applicazione medica, Dupleix riprende, sunteggiandole, le concezioni naturalistiche, platoniche e magico-teurgiche del sogno utilizzando fondamentalmente Cardano e la tradizione dei commenti di Leonico (sulla quale si concentra anche la critica dei *Conimbricenses*²⁴ e dell’aristotelismo istituzionale). Sebbene l’anima in virtù della sua origine divina possa avere sogni veridici e divini (argomento usato dai platonici) – quando non è

vocant, et generatim quaevis signa, sive τεκμήρια, *certa et necessaria indicia*, sint, sive, ut a Dialecticis vocantur, εἰκότα, *probabilia* et speciatim εἰκότα tantum: ac recte discernentur a Galeno τεκμήρια et σημεῖα, *signa certa et probabilia*”.

²¹ Cfr. più avanti, pp. 227-228.

²² Cfr. Pereira 1591, p. 156.

²³ Cfr. Aristotele 1523, p. 123r-v.

²⁴ Ivi, p. 38; i riferimenti degli autori editi da Ficino vengono anche dalla *Digressio de somniorum causis quippiam praemonstrantium* di Tomeo.

distratta dagli oggetti dei sensi esteriori, è priva di passioni e turbamenti, e il corpo è di buona costituzione e temperamento (requisiti classici della conoscenza perfetta nella tradizione galenica, ai quali Dupleix vuole qui ricondurre implicitamente le purificazioni e le preparazioni dell'anima della linea neoplatonica rinascimentale) –, il sapere predittivo che essa può ricavare, senza il concorso della grazia divina, è tuttavia limitato e congetturale, utile prevalentemente per fini medici. Tutta la cultura onirocritica rinascimentale che si fonda su testi di Ficino (in primo luogo per le edizioni di Sinesio, Giamblico, Porfirio, Psello) e di Cardano,²⁵ come anche quella di una cospicua parte della medicina sia ippocratica sia galenica – di cui è esponente significativo in Francia, alla metà del Cinquecento, Auger Ferrier (1513-1588), medico e astrologo di Caterina de' Medici – è ricondotta e ristretta a quelle poche prescrizioni e precetti, neutralizzandone le implicazioni astrologiche, magico-naturali o addirittura teurgiche. Le preparazioni e le purificazioni corporali e spirituali (secondo l'insegnamento di Sinesio), la doppia vita dell'anima che separandosi dal carcere corporeo può connettersi, nel sogno, con un piano di realtà demonico e divino (come tramandano i testi di Giamblico, Porfirio e Psello),²⁶ la possibilità di favorire i sogni mediante rituali, talismani, oggetti, libri sacri: sono tutte tesi che Dupleix riassume in diversi passaggi dello scritto,²⁷ per svuotarle di costitutivi nessi metafisici, soprannaturali, demonici o celesti. I temi e gli autori che richiama sono quelli presenti nella *Digressio de somniorum causis quippiam praemonstrantium* che Leonico aveva inserito all'interno del suo commento al *De divinatione*, per indicare la soluzione delle questioni relative alle cause dei sogni divini, legittimando l'adozione del platonismo a completamento delle tesi aristoteliche e spiegare compiutamente come l'anima possa avere, in virtù della sua origine divina, sogni veritieri:

²⁵ Di Cardano cita, data la grande diffusione delle sue opere anche in traduzione francese, il *De rerum varietate* (Dupleix 1606, p. 80r;) e fin dalle righe iniziali dell'opera, sembra alludervi criticamente quando dichiara di voler scrivere per coloro che preferiscono "la certitude de la vérité" alla "varieté de l'incertitude" (p. 64v).

²⁶ È l'uso che di tali fonti ficiniane viene proposto nel commento ai *Parva naturalia* di Niccolò Leonico Tomeo, che ne trae i testi dalle edizioni ficiniane; cfr. Aristotele 1523, pp. 126v-127v.

²⁷ Cfr. Dupleix 1606, pp. 129 (Ficino; libro XIII della *Theologia platonica*); 135 (Sinesio); 109v, 113v, 117v (Giamblico); 129-130, 134 (Cardano, *De rerum varietate*, VIII, 44).

Verum cogitanti mihi, et de huiusmodi somniorum praedictionibus sedulò disquirenti, illa profecto Academicorum vera videbatur esse sententia, quam neque Aristoteles [...] negat, et omnes praeterea philosophi (exceptis vt dicimus paucis) confirmare sanè videtur. Verum vt isthaec in confessis est res, ita in ambiguo esse videtur, quaenam somniorum huiusmodi verae et indubitatae dicantur esse causae. Plerique enim Academicorum, animorum diuinitati haec ascribunt munera.²⁸

Il confronto con l'influente commento di Leonico evidenzia il senso della contrapposizione di Dupleix con una tradizione sedimentata, alla quale potrebbero essere aggiunto – sebbene assente dal suo testo data l'esclusione delle cause celesti – il ricorso a conoscenze e predisposizioni astrologiche, fondate sul tema natale di alcuni individui eccezionalmente dotati, tipica e pervasiva nell'onirocritica rinascimentale anche di matrice aristotelica.²⁹

Per Dupleix sogni e interpretazioni di origine “surnaturelle”, fondati sulle pretese (“si cela est veritable”) doti soprannaturali di chi li riceve, come i sogni che Cardano³⁰ “con arroganza” attribuiva a sé e ai suoi familiari, sono completamente estranei alla ragione naturale e da essi non si possono ricavare conseguenze né conoscenze naturali:

Est-ce chose beaucoup plus merueilleuse [...] d'auoir aussi en songe des reuelations ordinaires des choses futures: faueur certes de la diuinité (si cela est veritable) [...] que ne me semble pas pouuoir estre mesurée par la raison naturelle. Estant donc un don surnaturel il n'en faut point tirer consequence naturelle: ains ceux qui en sont doués en doivent remercier et louer la bonté divine.³¹

Dupleix riporta molti esempi di sogni “divinatori” conosciuti e diffusi nella cultura scientifica ed erudita rinascimentale traendoli da un consolidato ed esteso repertorio di autori: dalle fonti storiche e dalla dossografia tradizionale,³² Cicerone, Aulo Gellio, gli Apologisti, i Padri,

²⁸ Aristotele 1523, p. 126v. Nel dialogo sulla divinazione, pubblicato nell'anno successivo al commento ai *Parua naturalia*, il *Trophonius sive de divinatione*, Leonico riprendendo i temi legati alla divinazione naturale mediante i sogni e le loro cause, afferma ancora più decisamente che può spostarsi dall'aristotelismo al platonismo, posto il loro consensus: “Nihil enim prohibet (ut opinor) me hodie ex Academiae penetralibus divinationis causas depromere tentantem, Academicum ex Peripatetico fieri, illorumque sectam audacter profiteri, qui mihi alioquin cum in aliis fere omnibus, tum hac maxime in re, mirifice consensisse videntur”; Leonico Tomeo 1524, p. Xlv-XII.

²⁹ Cfr. Perrone Compagni 2011 e Sorge 2016.

³⁰ Su Cardano si veda, oltre all'introduzione di J.-Y. Boriaud in Cardano 2008, pp. V-XXVIII; Cardano 1989, pp. 11-24; Siraisi 1997, pp. 174-192.

³¹ Dupleix 1606, pp. 134v-135.

³² Ivi, p. 65v: “Et pour delecter le lecteur en l'instruisant, et l'instruire en le delectant i'entremesleray plusieurs histoires en mon discours lesquelles seront aussi agreables que curieusement recherchées”.

fino ad arrivare ai testi di Alessandro Alessandri e di Cardano.³³ Se non ne nega la realtà in modo ancora più frontale, è forse anche per distanziarsi da una radicalizzazione delle tesi aristoteliche che in Francia, negli anni seguenti, andrà esplicitamente inclinando verso l'eterodossia e l'ateismo negli scritti sul sogno di Giulio Cesare Vanini (che dedica ai temi trattati nel *De divinatione per somnum* il dialogo conclusivo del *De admirandis*, 1616, nel quale la negazione del sogno predittivo diventa negazione dell'immortalità dell'anima)³⁴ o di François de La Mothe Le Vayer (1643).³⁵

Significativamente, il commento dei gesuiti di Coimbra è deciso nel respingere la radicalizzazione dell'argomento aristotelico, ripreso da Cicerone nel *De divinatione* (Dio dovrebbe inviare i sogni soltanto ai sapienti): “Negari non potest aliqua somnia immitti à Deo siue immediatè, siue interuentu Angelorum. Huiusce pronuntiatì veritas patet ex sacris literis, quae multa somnia diuinitus iniecta commemorant [...]. Nec ratio, qua Aristoteles oppositum suadebat nullius momenti est”.³⁶ È un punto su cui insiste tutta la cultura cattolica, dall'esegesi alla demonologia. Anche Benet Pereira (1535-1610), professore di Sacra Scrittura al Collegio Romano, in una celebre questione contro la divinazione onirica discussa nel commento a Daniele (1587), e poi più volte ripubblicata e ampliata nel fortunatissimo *Adversus fallaces et superstitiosas artes (De magia, de observatione somniorum et de divinatione astrologica*, varie edizioni a partire da Ingolstadt 1591), sottolinea la debolezza dell'argomento aristotelico: “vel hac vna ratione Aristoteles, et Cicero omnium somniorum, quae diuina creduntur fidem et auctoritatem eleuari, et eludi posse putauerunt. [...] in quo fefellit eos, quod distinctionem diuinorum somniorum, eorum dico, quae uerè diuina sunt ab iis quae non sunt, esse tamen falsò putantur, plane ignorauerunt”.³⁷ Né Delrio

³³ Significativo l'uso del *De somniis* dai *Genialium dierum libri sex* (1522; 1, 11) di Alessandro Alessandri (1461-1523) testo diffuso e discusso nella cultura erudita europea.

³⁴ Cfr. Vanini 2010, pp. 1530-1553 (ed. 1616, pp. 480-495). Il sogno, fenomeno radicalmente naturale, viene analizzato e usato per medicalizzare demoni, incubi, stregoneria, possessioni. Per liberare dall'oppressione di un incubo la moglie, il marito avrebbe potuto pronunciare tanto il nome del diavolo che quello santo di Gesù, sortendo lo stesso effetto di allontanare l'oppressione dei fumi e dei vapori che ne erano le uniche cause (pp. 1450-1541; ed. 1616: pp. 487-488).

³⁵ Cfr. in questo volume il saggio di A. Schino.

³⁶ Aristotele 1593, p. 51.

³⁷ Pereira 1591, pp. 149-150.

manca di sottolineare che la tesi aristotelica ripugna alla Scrittura: "Aristoteles negat vlla à Deo immitti somnia, quod S. S. prorsus repugnat".³⁸ Non senza malizia La Mothe Le Vayer sottolinea, nel 1643, che le ragioni di Aristotele sono così potenti che anche temperate dalla versione di Tommaso restano difficili da superare: "ses raisons sont si puissantes pour monstrier la vanité des songes, qu'auec le temperament que saint Thomas y apporte, ie ne croy pas qu'il soit facile de les refuter".³⁹

È in tale prospettiva che si pone il problema dello statuto dei sogni predittivi non attestati dalla Scrittura, sui quali si svolge gran parte del dibattito tradizionale e rinascimentale. Opporvi frontalmente la critica aristotelica potrebbe significarne l'implicita estensione ai sogni biblici. Se nello svolgimento dell'opera Dupleix inserisce descrizioni accurate di sogni predittivi ("songes", "visions", "oracles") non tramandati dalla Scrittura, non è per proporne la giustificazione filosofica, ma per "dilettare" i suoi lettori mentre li istruisce. Chi volesse stabilire che la causa dei sogni divini possa essere la "sottigliezza della nostra anima",⁴⁰ adeguatamente preparata, come spiegano i testi della tradizione platonico-ficiniana, dovrebbe però anche riconoscere che tale "subtilité" (termine di chiara risonanza cardaniana) non sarebbe comunque sufficiente né ad avere né a spiegare tali sogni senza un concorso divino immediato o mediato.⁴¹

Fin dalle prime righe dell'opera il senso della separazione prospettata da Dupleix è chiaro: la divinazione, propria di Dio, viene trasmessa agli angeli e ai profeti per grazia particolare, e non può essere ottenuta mediante la conoscenza di cause naturali ("choses qui procedent des causes naturelles"⁴²). Al di fuori di quelle "animali" e "naturali", non è possibile conoscere scientificamente le cause di sogni rivelatori e ricavarne il significato. Quando un sogno sembra essere predittivo e avverarsi ciò avviene per caso, come a coloro che continuamente tirano i dadi o scoccano frecce verso il bersaglio capita

³⁸ Delrio 1617, p. 592b.

³⁹ La Mothe Le Vayer 1643, p. 53.

⁴⁰ Dupleix 1606, p. 103r-v.

⁴¹ Ivi, p. 103v.

⁴² Ivi, p. 63v: "la divination [...] en sa perfection est propre au seul Createur, et par communication de grace à quelques creatures, comme aux bons Anges et aux saint Prophètes ; lesquels pourtant ne sçavent pas toutes choses futures [...] ains seulement (oultre les choses qui procedent des causes naturelles) celles qu'il plait à la diuine bonté leur reueler par sa souueraine et singuliere grace".

a volte di centrare il colpo. Dupleix riprende l'argomento aristotelico per escludere che possa esservi una scienza dei sogni che permetta di "ricavare conseguenze sicure":

Car au demeurant ie croy bien ce qu'Aristote et apres luy plusieurs autres ont escrit, que comme joüant long temps et souvent, il est force qu'on gaigne quelquesfois, et que decochant grand nombre de fleches en fin on rencontre le blanc: de mesmes, entre tant et tant de songes et visions que nous auons ordinairement en dormant, il n'est pas possible que quelqu'un ne soit suiuy de quelque euenemnt veritable. Mais pourtant il n'y a pas lieu d'en tirer consequence asseurée.⁴³

La critica alla tesi che esistano sogni che si avverano torna, sempre con l'implicito richiamo ad Aristotele, anche nelle pagine che seguono la dettagliata analisi delle cause dei diversi generi di sogni, compresi quelli di origine divina.⁴⁴ Esclusi questi ultimi, dei quali non si possono comunque stabilire scientificamente i modi di produzione, pur riconoscendone in Dio o negli angeli le cause, per quel che riguarda gli altri sogni divinatori, con una torsione morale-religiosa dell'argomento aristotelico, la cosa più opportuna è considerarli tutti vani poiché credervi potrebbe indurre alla superstizione. Se qualche volta si avverano ciò avviene soltanto per pura coincidenza ("par rencontre"):

Que si nous esprouvons aucunesfois des songes veritables ce n'est que par rencontre et à force de songer, comme vn mauuais archer touche quelquefois au blanc à force de tirer et décocher grand nombre de fleches: de sorte qu'il est beaucoup plus à propos de les estimer tous vains en general, afin de nous esloigner de la superstition.⁴⁵

L'argomento della *superstitio*, riferita a una credenza eterodossa e pagana di ispirazione e origine diabolica, è tecnicamente teologico; e Dupleix ne evidenzia anche l'implicita connessione con il problema della *discretio*, ossia del criterio o della capacità di distinguere un sogno divino da un sogno naturale e da un sogno diabolico. Presumere o desiderare di conoscere il futuro mediante un sogno naturale comporta, per la morale cristiana, un'estensione impropria dei limiti della conoscenza, e rappresenta un'implicita richiesta di

⁴³ Dupleix 1606, pp. 103v-104.

⁴⁴ Fin dalle prime righe dell'opera il senso della separazione prospettata da Dupleix è chiaro: "la divination [...] en sa perfection est perfection est propre au seul Createur, et par communication de grace à quelques creature, comme aux bons Anges et aux saint Prophetes ; lesquels pourtant nes sçavent pas toutes choses futures [...] ains seulement (outre les choses qui procedent des causes naturelles) celles qu'il plait à la diuine bonté leur revueller par sa souueraine et singuliere grace"

⁴⁵ Ivi, p. 132r-v.

assistenza al demonio. Il commento al *De divinatione per somnum* dei *Conimbricenses* insiste sul pericolo del patto diabolico implicito che tale pratica potrebbe comportare:

Vanum est, ac superstitiosum velle quidpiam scire per insomnia à Daemone iniecta: vel etiam per ea, quae aliunde nobis incidunt, si quis diuinationem extendat vltra id, ad quod virtus causae somnii pertingit. Hoc pronuntiatum quod traditur à D. Thoma loco ante citato [=II, II, q. 95, a. 6], in primis quoad Daemoniaca somnia, plane constat. Est enim res impietatis, et superstitionis plena, cum teterrimo Dei, et humani generis hoste id commercii genus habere, eisque fidem irrogare. Quod verò ad reliqua somnia attinet, pronuntiati veritas ex eo ostenditur, quia qui ex iis res occultas nosse vult, censetur taciti foederis societatem cum daemone inire, vt eodem loco D. Thomas, et Caietanus, tum inibi, tum aliàs animaduertunt. Nam cùm eiusmodi cognitionem nec à Deo nec ab angelis, nec ab hominibus, nec à natura ipsa expetat, cogitur, vel nolit, fateri ad daemonem, saltem implicitè, recurrere. Vnde nos scripturae diuinae oracula à toto hoc genere superstitiosae obseruationis somniorum, frequenter deterrent.⁴⁶

Ovviare a tali insidie è estremamente difficile; per questo Dupleix propone di considerare i sogni egualmente vani e casuali siano essi naturali o soprannaturali, ma non chiaramente divini, come quelli di cui parlano le Scritture.

Il tema della impossibilità di distinguere sogno divino da sogno diabolico è posto nella sua radicale insolubilità in un importante testo di Suárez dedicato al problema della divinazione nel sogno. Posto il funzionamento della mente nel prodursi del sogno, che la fantasia compone mediante immagini (*species*), che possono essere sollecitate sia da forme indotte *ex novo* dalla *potestas divina*, sia dall'impulso corporeo diabolico sull'organo, diventa impossibile, restando appunto al livello della "visione che si produce nel sonno" (secondo la definizione aristotelica) distinguere il sogno di origine divina dal sogno di origine diabolica:

Et licet Deus possit in somnio in intellectum immittere aliquam cogitationem immediatè, quod non potest facere daemon, tamen si illa cogitatio sit per modum somnii, id est, cum conuersione ad phantasmata, nunquam ex solo somnio cognosci poterit sufficienter, Deum fuisse causam eius, quia similia phantasmata possent virtute daemonis applicari et excitari. Solùm ergo somnium nunquam est sufficiens signum suae causae determinatae.⁴⁷

⁴⁶ Aristotele 1593, p. 52; cfr. Eustache de Saint-Paul 1609, p. 405: "Denique ex iis quae à daemonibus iniiciuntur, aut quorum causa est naturalis, velle aliquid conicere praesertim quod spectat ad eos euentus, qui pendent ex libera hominum voluntate, aut ad statum supernaturalem animae pertinent, vanum est ac superstitiosum".

⁴⁷ Suárez 1630, p. 352b.

Per Dupleix, il nesso fra “grazia speciale”, “dono soprannaturale” e interpretazione dei sogni svuota le pretese di una scienza “naturale” dei sogni predittivi (“songes veritables”), tuttavia proprio per cercare di stemperare tale radicalità, che divide il piano dei contenuti onirici fra natura e grazia, fra scienza e miracolo, nella parte conclusiva di *Les causes des songes*, torna a porre la questione di una possibile scienza naturale (senza l’assistenza della grazia) dell’interpretazione dei sogni. Non nega che l’ingegno umano possa ottenerla mediante alcuni “precetti”, ossia regole: “le ne veux pas pourtant si estroitement et particulièrement attacher la diuination par les songes à vne grace speciale et don surnaturel de Dieu, que ie n’accorde pas qu’il y ait des preceptes de l’inuention de l’esprit humain pour cela comme pour les autres sciences”.⁴⁸ E anzi, la Scrittura nel proibire che gli ignoranti si occupino di oniromanzia, perché potrebbero essere indotti all’errore, la riserva solamente ai sapienti (Lev. 19, 26; 19, 31). Tuttavia, come si è detto, a suo avviso, tali precetti e tale scienza trovano un’applicazione consolidata unicamente nelle previsioni mediche (pp. 138-142v). Nella propria esperienza, riconosce in tutta franchezza, non ha mai incontrato altro che ciarlatani o raggiratori che ne facessero professione: “Quant à moy i’aduoüeray franchement que ie ne suis point uersé en l’exposition des songes et n’ay cogneu encore personne qui en fist profession que par charlatterie ou caiolerie”.⁴⁹

I precetti della tecnica interpretativa dei sogni possono essere usati unicamente nella diagnosi medica; mediante essi si perviene a ricavare da indizi, conseguenze mai necessarie dato il vario configurarsi di elementi di origine umorale, sensoriale, percettiva o mnemonica, residui di sensazioni, discorsi o pensieri avuti nella veglia, che mutevolmente vanno elaborandosi e ricomponendosi durante il sonno.⁵⁰

Riproporre le tesi aristoteliche del *De divinatione per somnum*, con la riduzione dei sogni alle loro cause psicofisiologiche, e con la limitazione delle pratiche interpretative dei sogni ai soli medici o a pochi altri “sapienti” non è certo un’operazione priva di implicazioni destabilizzanti, seppur in un’opera che dichiaratamente e con qualche prudenza adotta un punto di vista e una posizione “intermedia”: “ne

⁴⁸ Dupleix 1606, pp. 136v-137.

⁴⁹ Ivi, p. 138.

⁵⁰ Ivi, pp. 141v-142.

declinons point ainsi à droite ni à gauche, ni à pas vne de ces extremités: ains tenans le milieu et l'entre-deux".⁵¹

Dupleix a partire dalle due tendenze fondamentali che attribuisce agli antichi pagani, individua due polarità: la "superstizione" e la "miscredenza". La tesi che tutti i sogni avessero un'origine divina: tesi che nel *De divinatione* di Cicerone e ancora nella controversistica teologica del tempo veniva imputata principalmente agli stoici, ma sulla quale si innervano temi ampiamente circolanti nelle culture filosofiche rinascimentali, dal platonismo al naturalismo al pensiero magico-naturale e teurgico;⁵² la negazione radicale del sogno divino di Aristotele e dell'aristotelismo radicale. Per questo il sogno non diventa un fenomeno completamente iscritto nell'orizzonte della filosofia naturale: tutt'altro. Dupleix si premurava di ritagliare uno spazio proprio al sogno "divino" che le Scritture indicavano come comunicazione di Dio ai profeti e agli uomini. Torna nelle sue pagine, come costantemente nell'esegesi e nella teologia, il richiamo a Num. 12.6 (*"s'il y a entre vous quelque prophete ie luy apparostray en vision ou parleray en songe"*⁵³). La Scrittura impone al credente la realtà del sogno divino, e dunque divinatorio, e fonda teologicamente la possibilità della sua interpretazione: *"les saintes escritures nous enseignent que les songes ne sont point à mespriser, et que les Patriarches et Prophetes en ont donné souuent l'interpretation"*.⁵⁴ Ma al di fuori di tale fondamento scritturale e teologico, che ne prova la realtà, non vi sono strumenti propriamente filosofici e scientifici che permettano di costruire teorie scientifiche del sogno "soprannaturale". Insomma, la spiegazione scientifica, psicologica, fisiologica e medica, delle cause dei sogni si giustappone a quella del sogno divino – unica forma di sogno al quale ha senso, per il filosofo cui si rivolge Dupleix, attribuire un valore predittivo, o comunque divinatorio – senza che vi sia lo spazio per un sogno naturale predittivo. È una caduta concomitante e convergente, che coinvolge tanto la fisica e la metafisica delle influenze celesti, con le forme trasmesse all'immaginazione e qui rielaborate, attingendo ai *thesaura* della memoria e dell'immaginazione, per formare i contenuti particolari del sogno, quanto la predisposizione

⁵¹ Ivi, p. 106.

⁵² Cfr. Pereira 1591, q. I, p. 127.

⁵³ Dupleix 1606, p. 107; cfr. Aristotele 1593, p. 47; Lessius 1605, p. 576a.

⁵⁴ Dupleix 1606, p. 133.

peculiare conferita dalla nascita e dal tema natale al singolo sognante, quanto, anche, il gioco di influenze e di costruzione del contenuto onirico mediante la predisposizione e la preparazione dello *spiritus phantasticus*,⁵⁵ veicolo pneumatico, a connettersi con un piano superiore, demonico e divino di realtà al quale attingere il contenuto poi elaborato nelle immagini del sogno, come in una vasta e variegata cultura di ispirazione neoplatonica rinascimentale che nel commento di Leonico integrava i trattati aristotelici sul sogno.

Stigmatizzando le aspettative degli “spiriti troppo curiosi” del suo tempo, che avrebbero preferito il trattato di un nuovo Artemidoro,⁵⁶ ossia un manuale di onirocritica, Dupleix studia i sogni “da filosofo” deducendo “les diverses causes de la diversité des songes” e insegnando “comment, et en quelle faculté de nostre ame ils se representent”.⁵⁷ Anche l’idea di separare i due aspetti dello studio del sogno, fisiologico e simbolico, che invece erano andati legandosi in molti dei testi più significativi sul sogno nella filosofia del Cinquecento non è priva di significato. La tendenza rinascimentale è ben rappresentata, proprio nella sua complessità e da un versante “aristotelico”, dal commento ai *Parva naturalia* di Agostino Nifo (1523) che faceva seguire alla sua esposizione del *De divinatione per somnum* un trattato sulla tecnica divinatoria dell’interpretazione dei sogni (*De artificiosa somniorum interpretatione, quae divinatio dicitur artificiosa*).⁵⁸ Un rapporto complesso con l’aristotelismo e con il tipo di lettura medico-fisiologica non platonica che emerge nel suo *De somniis*, ma in linea con una più generale problematicità e aporeticità dell’autore,⁵⁹ come anche di ampia parte della cultura del suo tempo.

Oltre gli aristotelismi: platonismi, naturalismi, teorie mediche

Attraverso l’opera di Dupleix, si è cercato di illustrare un contesto di tensioni aperte; innanzi tutto quelle che contrappongono aristotelismi

⁵⁵ Sullo spirito fantastico in rapporto all’immaginazione e all’*ochema-pneuma* dopo il classico Garin 1988 si veda: Giovannozzi 2006, cap. II, *spiritus substantia media*, pp. 81-136; Di Pasquale Barbanti, 1998.

⁵⁶ Dupleix 1606, p. 65v.

⁵⁷ Ivi, 64v.

⁵⁸ Nifo 1551, pp. 110r-116r.

⁵⁹ Si veda il saggio di V. Sorge in Nifo 2016, pp. 7-66.

radicali e istituzionali, con la negazione del sogno divino da un lato e il contestuale problematico persistere di una cosmologia, di una fisica e di una metafisica degli influssi celesti sulle quali si strutturano la filosofia e la metafisica aristotelica all'inizio del Seicento, dall'altro. È una situazione di equilibri precari e instabili. Dupleix fonda unicamente sulla Scrittura la realtà del sogno divino, neutralizzando le ambigue implicazioni di una cosmologia delle influenze astrali che aveva condotto a naturalizzare la profezia e il sogno rivelatore; nel farlo neutralizza implicazioni neoplatoniche che, nella tradizione dei commenti aristotelici, integrano il demonico e il divino per divinizzare in senso attivo e operativo l'anima stessa, raccogliendo la variegata eredità ficiniana.

Da un diverso versante culturale e in polemica frontale con l'aristotelismo, lo scettico Francisco Sanchez, medico e filosofo a Tolosa, autore di un commento al *De divinatione per somnum*⁶⁰ che risale agli anni del suo insegnamento filosofico (1585-1612), propone in aperta polemica con il naturalismo di Cardano e con l'interpretazione di Leonico, il cauto e sobrio uso medico-diagnostico dei sogni, riconoscendo che l'esistenza dei sogni divini e dei demoni (argomento saldato con quello della divinazione onirica tanto in Leonico quanto in Cardano) possa essere stabilita unicamente sulla base della Scrittura, riprendendo l'insegna paolina della "sola fide":

nos quibus illuxit veritas per Euangelium Domini nostri Jesu Christi, et fatemur bonos et malos daemones esse, ut tales agnoscimus quales sacra scriptura depingit, idque nullo rationis lumine, quae in hoc ut et in aliis naturae miraculis caligat omnino, sed sola fide victi, captivantes intellectum ad illius obsequium, ut ait Divus Paulus.⁶¹

Lo scetticismo di Sanchez, pur muovendo da opposte motivazioni filosofiche, giunge a una situazione analoga a quella prospettata da

⁶⁰ Per il testo del commento I *De divinatione per somnum*, pubblicato postumo nel 1636, cfr. Sanchez 2011, pp. 224-357.

⁶¹ Ivi, p. 294: "Arist. vero magis catus sobrie admodum de daemonibus, ut de Deo loquutus est, et difficultatem, et discrimen vitans. At nos quibus illuxit veritas per Euangelium Domini nostri Jesu Christi, et fatemur bonos et malos daemones esse, ut tales agnoscimus quales sacra scriptura depingit, idque nullo rationis lumine, quae in hoc ut et in aliis naturae miraculis caligat omnino, sed sola fide victi, captivantes intellectum ad illius obsequium, ut ait Divus Paulus. Proindeque daemones esse certo credentes, non tamen aliquibus rationibus id convinci posse affirmamus: multoque minus vanis anicularum, timidorum puerorum, insciorum, impostorum, melancholicorum, vafrorumque experimentis, et fabulis, quibus totus scatet terrarum orbis, ducimur ad id confitendum".

Dupleix: uso medico dei sogni naturali e fondamento unicamente scritturale e fideistico dei sogni di origine divina.

Ma entro questa ampia latitudine, che dall'aristotelismo istituzionale arriva a comprendere aristotelismi radicali e scetticismi, si collocano soprattutto tradizioni platoniche pervasive che si irradiano ai commenti aristotelici, alla medicina o alle tradizioni della filosofia occulta e magica secondo linee di sviluppo che giungono al naturalismo cardaniano, o che connettono, pur se con diverse implicazioni e progetti culturali, il *De occulta philosophia* di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim⁶² e l'*Utriusque cosmi historia* di Robert Flud opera che irraggia una teoria ficiniana e magica del sogno nel primo trentennio del Seicento. Si tratta di culture variegata e molteplici, ma alle quali non si può non accennare per chiarire qualche questione di contesto.

Se la ricerca di una spiegazione razionale e naturale dei sogni potrebbe a prima vista rappresentare la semplice riproposizione dell'aitiologia e della psicofisiologia alle quali era già improntato il trattato aristotelico sulla *Divinazione durante il sonno*, nel primo Seicento essa comportava in realtà una drastica riduzione e semplificazione delle implicazioni e delle superfetazioni metafisiche, teologiche e divinatorie di cui la riflessione filosofica era andata complicandosi. Nelle pieghe dell'asciutto testo aristotelico gli interpreti avevano individuato i punti di innesto di concezioni onirocritiche e demonologiche. Il riferimento alle competenze dei medici del *De divinatione per somnum* (463 a 5) era stato usato non per attestare l'esistenza di una "tecnica" onirocritica impiegata dai medici, ma per fondare la divinazione come scienza. Per Aristotele tale pratica permetteva di identificare a cosa si riferissero le "similitudines" – che apparivano più o meno scomposte nei sogni – ai medici "più esperti", *peritiores*, secondo la traduzione di Vatable (Parigi 1518); "affermati", *gratiosi*, nella "tralatatio vetus"; "capaci di scegliere", *elegantes*, in Leonico (1523) e nella giuntina (del 1562). E proprio Leonico, in un testo di grande diffusione nel quale commentava la filosofia di Aristotele "more antiquorum", come si è già ricordato, insisteva sul tema della competenza e dell'eccellenza del medico formatosi nella filosofia per conferire all'interpretazione dei sogni lo statuto di sapere filosofico.⁶³ Le demonologie rinascimentali, rilanciate nelle edizioni ficiniane di Porfirio, Giamblico e Psello, trovavano nel testo

⁶² Agrippa 1992.

⁶³ Aristotele 1523, p. 123; cfr. *supra*, n. 23.

aristotelico in cui la natura era definita “demonia” (*De div.* 463 b 3-4), il fondamento per l'intervento e la cooperazione, nella produzione dei sogni, di demoni evocati e controllati da operatori adeguatamente preparati e purificati. Vatable⁶⁴ traduce: “Ad summam, [...] haudquaquam insomnia a deo missa veniunt, aut ad eum finem nobis adiuncta fuere. Daemonia tamen haberi debent. Nam et natura, daemonia est”; la “vetus tralatio” riportava “Omnino autem [...] a deo utique missa non erunt somnia, neque facta huius gratia. daemonia tamen. Natura enim, daemonia: non divina” (ed. Parigi 1518, p. 316 a-b). Leonico scriveva: “Omnino autem [...] a Deo certe missa non erunt somnia, neque huius gratia fiunt, sed daemonia sane erunt: si quidem natura daemonia est, non divina”.⁶⁵ Agostino Nifo, nel commento ai *Parva naturalia* pubblicato nello stesso anno dell'edizione di Leonico (1523) e che lavorava riportando entrambe le versioni fornite da Vatable, riconduceva il demonio da cui sono causati i sogni ai quali fa riferimento Aristotele, alla tradizione medica avicenniana identificandolo nell'umore melancholico “et ne quis credat esse daemonia, quae sint a spiritu demonico, [...] ut humor melancholicus ab Auicenna dicitur”.⁶⁶ La Mothe Le Vayer, dal versante dell'aristotelismo radicale, usato in chiave scettica e libertina, non mancherà, d'altronde, di sottolineare come il testo aristotelico fosse stato interpretato dagli aristotelici in senso demonologico, rovesciandone però l'interpretazione e ritenendo che il riferimento demonico indicasse la natura stessa, con le combinazioni da cui originano caso e fortuna.⁶⁷ Francisco Sanchez nel commento al *De divinatione per somnum*, ritiene che Leonico abbia tradotto e interpretato male Aristotele («quod tamen eius interpres quidam [=Leonico] male intorquens diuinationem aliquam a Deo immitti eum credidisse asserit»⁶⁸). Aristotele in quel passo non ha né sostenuto né negato che esistessero i demoni, ma, escludendo che esistessero sogni divini, ha

⁶⁴ Aristotele 1518.

⁶⁵ Aristotele 1523, p. 124.

⁶⁶ Nifo 1550 (ed. utilizzata) p. 107a.

⁶⁷ La Mothe Le Vayer 1643, pp. 57-59.

⁶⁸ Sanchez 2011, p. 282: “Aristoteles vero cum initio huius operis quod est de diuinatione per somnum, recte dixisse videretur diuinationem non a Deo esse, (quod tamen eius interpres quidam [Nicolaus Leonicus, Com. in lib. hunc] male intorquens diuinationem aliquam a Deo immitti eum credidisse asserit) et somnia naturaliter quandoque signa esse, quandoque etiam causas, et quandoque neque signa, neque causas eorum quae fiunt; tandem sub finem ad idola et effluxiones quasdam Democriti accedere videtur, aut ad daemones, ut quidam putant, qui hominibus in somnis futurorum imagines obiciunt; quorum utrumque absurdum videtur, et mera diuinatio”.

chiamato demone quel che è al di sotto del divino: “Non videtur Arist. daemones aperte asserere, neque negare, sed solum daemonium vocare quod infra diuinum est”.⁶⁹

Alla demonologia degli autori riediti da Ficino da cui dipende testualmente,⁷⁰ Leonico, come si è detto, nel suo commento ad Aristotele impronta la *Digressione* nella quale dimostra quali siano le cause “divine” dei sogni.⁷¹ La tesi “democritea” degli “idola”, i simulacri delle cose presenti, passate e future, come è intesa da Sinesio, viene interpretata nel senso di una piena compatibilità con la demonologia di Giamblico, Porfirio e Psello. I “simulacri” si rispecchiano nello spirito fantastico, veicolo dell’anima, in un testo celebre, che lega demonologia e fantasia – sintesi ampiamente raccolta nelle culture e nei saperi rinascimentali: “[...] praecurrentes habeant in rerum natura causas, idola quaedam profluere et ab eorum essentia iugiter emanare; quorum omnium vndique emanantium, spiritum fantasticum, animae scilicet vehiculum primum, clarissimum asserit esse speculum”. La purificazione dello spirito fantastico è la preconditione per accedere a tale ambito di conoscenza e di contatto con il divino: “[...] illos autem solos cognoscere et intelligere qui illarum speculum, id est fantasticum spiritum depuratum defecatumque habere curauerunt [...] vt illi postmodum intellectus, ipseque innotescat deus”.⁷² Lo spirito fantastico è lo specchio (*speculum*) sul quale si formano le immagini del divino. Testo denso di richiami, che per i riferimenti a “tutte” le preparazioni che concorrono a rendere lo “spiritus fantasticus” degno di operare ed entrare in contatto col divino che si manifesta all’intelletto (“quae illum sanè dignum ad id operis efficere valent”),⁷³ viene variamente interpretato in senso non solo morale, ma operativo e in riferimento a sacrifici e rituali preparatori dei quali parlano i testi di Giamblico.

La teoria della fantasia ripresa da Leonico integrando il concetto neoplatonico di *spiritus phantasticus* provoca anche in alcuni interpreti un’attenzione a determinare e ridefinire, in senso aristotelico, le facoltà dell’immaginazione in relazione ai fenomeni onirici. Il problema emerge, significativamente, nelle *Quaestiones peripateticae* di Andrea Cesalpino

⁶⁹ Ivi, p. 282.

⁷⁰ I testi sono tratti dal secondo tomo dell’edizione di Basilea di Ficino.

⁷¹ Cfr. *supra*, n. 24.

⁷² Aristotele 1523, p. 127.

⁷³ *Ibid.*

(1524\25-1603). Nella parte conclusiva dell'ultima questione⁷⁴ (Venezia, 1571), esponendo la tesi del funzionamento e della facoltà produttiva, autonoma dai contenuti accumulati precedentemente dai sensi, Cesalpino analizza il *De divinatione per somnum*, di cui dà un'interpretazione che prescinde dalle tradizioni dei commenti, sia averroisti, sia anche platonizzanti. Il sogno costituisce un modello privilegiato per lo studio del funzionamento e delle facoltà dell'immaginazione in rapporto alla mente, non il luogo di investigazione dei legami con il demonico.

Il richiamo all'uso medico dei sogni, ricorrente nei trattati sulla divinazione, non costituisce tuttavia, di per sé, una limitazione all'ambito fisiologico e umorale delle teorie sulla loro interpretazione. Se in questo senso minimale e restrittivo le intendevano tanto il "razionalismo" di Dupleix, quanto lo scetticismo di Sanchez, in realtà molte opere mediche del Cinquecento e ancora del Seicento integrano i temi più caratteristici dell'onirocritica neoplatonica rinascimentale. Sebbene vi fosse un versante della medicina antica, che mediante le pratiche incubatorie sconfinava dichiaratamente nella *superstitio* e nella demonologia, come sempre ricordano commentatori aristotelici, demonologi e teologi,⁷⁵ tuttavia il ricorso alla pratica diagnostica onirica era esso stesso inteso nei modi più diversi da autori che giocavano sull'ambiguità dello statuto di tale pratica, sospeso fra i limiti di un'arte congetturale e il riconoscimento di forma di sapere scientifico e filosofico, cui esplicitamente tendeva, come si è visto, nel Cinquecento il commento ad Aristotele di Leonico.

Gerolamo Cardano, nel *De rerum varietate* (Basilea 1557), insiste sul tema della scientificità della divinazione che consente di acquisire congetture "vere" sul futuro, anche se mediante ragioni "non certe": "[diuination] est enim coniectura vera de futuris, non certa ratione habita".⁷⁶ Sull'inferenza della verità da ragioni non certe e mediante congetture si incentra la serrata critica di Sanchez,⁷⁷ ma il senso dell'operazione di Cardano diventa chiaro quando, dopo avere integrato nel suo argomento le cause astrologiche della previsione, conclude che lo statuto della divinazione è scientifico quanto al modo di

⁷⁴ Cesalpino 1571; pp. 125r-128r; sulla teoria dell'immaginazione di Cesalpino si veda Giglioni 2012.

⁷⁵ Cfr. Aristotele 1593, p. 52; Pereira 1591, pp. 153-155.

⁷⁶ Cardano 1663, p. 270a.

⁷⁷ Sanchez 2011, p. 239 sgg.

conoscenza, incerto solo se riferito a chi vi attende e al compiersi di quel che viene predetto: “Et vt generaliter dicam futura diuinare licet, estque de illis coniectura, imò quasi scientia. Sed si ad modum cognoscendi conferatur, certissima est. Si ad nos et euentus fallax coniectura”. La struttura scientifica della causalità celeste opera mediante le cause astrali e integra il tema dello spirito fantastico in riferimento all'anima del “vate”, di colui che attua la divinazione. Il lume che proviene dall'intelletto supremo, rettore degli astri, è raccolto nello “specchio” dell'anima del vate. Lo schema causale celeste è intatto: il lume celeste e l'anima possono produrre una conoscenza pienamente scientifica. Sono la disposizione e il diverso grado di purezza dello “specchio” a creare l'interferenza che deforma le immagini che vi si configurano, e questo rende congetturale e fallace la previsione:

Habet enim res haec sic. Intellectus supremus, avt astri rector quale lume, anima vatis quale speculum : si pura à motionibus fuerit in ea igitur relucebunt imagines futurorum, quae ab inspicentibus comprehenduntur, non ab ipsa anima: vt neque speculum imagines concipit, sed ab illo resiliunt. Tot autem modis variantur imagines, quot modis et specula. Nam diffracta, inaequalia, aspera, foeda, imagines imperfectas, diffractae, obliquas et impuras reddunt.⁷⁸

Sebbene le tradizioni ippocratica e galenica escludessero che i principi della tecnica interpretativa prognostica si applicassero ai sogni divini, su tale inclusione ed estensione della pratica medica a tutto il campo della divinazione onirica, mediante il ricorso ai principi sinesiani e la sua integrazione nelle concezioni del sogno divino presentate dagli autori neoplatonici editi da Ficino, è costruito il *De somniis* pubblicato da Auger Ferrier nel 1549. Il testo porta alla luce l'ambiguità costitutiva dell'accostamento fra onirocritica e medicina, fondata sull'uso medico diagnostico del sogno. Insomma, se nel Seicento il richiamo all'uso fisiologico e medico del sogno poteva sembrare al Dupleix di *Les causes des songes*, agli aristotelici come Vanini o La Mothe Le Vayer, o anche al Sanchez del commento al *De divinatione per somnum*, un richiamo alla sobrietà che escludesse sogni divini e demoni (e in Vanini esplicitamente anche le intelligenze celesti)⁷⁹ dallo scenario medico – come invece avveniva costitutivamente negli scritti di Cardano –,⁸⁰ la sintesi di Ferrier

⁷⁸ Cardano 1663, p. 271b.

⁷⁹ Cfr. Vanini 2010, pp. 1543-1545 (ed. 1616: pp. 490-491).

⁸⁰ Cfr. *supra*, n. 30, in part. Siraisi. Il testo di Sanchez è sostanzialmente un attacco a Cardano, e implicitamente alla cultura medico onirica rappresentata da Ferrier (cfr. Sanchez 2011). Il medico milanese è inoltre stigmatizzato dallo stesso La Mothe Le

testimonia in maniera palese i legami costitutivi fra saperi medici, neoplatonici e astrologici tipici delle culture mediche contro le quali erano rivolte le critiche alla divinazione medica e l'oneiropoelia nel classico *Commentarius de praecipuis divinationum generibus* (1553) di Kaspar Peucer (1525-1602).⁸¹

Auger Ferrier propone un metodo che mediante la semeiotica medica vuole estendere la "certezza filosofica" a una compiuta scienza dei sogni: "an certa methodo rem tradere, qua persuaderemus [...] hanc partem non minùs esse certam quàm ea sit quae a graecis σημειωτική vocatur, cui et tota subiacere videtur, quemadmodum Hippocrates et Galeni libri de hac materia, testantur." (p. 13). La sua proposta rivela un doppio modo di intendere la semioticità del sogno, giustificata a partire dalla tradizione medica, ma in realtà usata in senso opposto. Il sogno nel contesto medico diagnostico è un un indicatore quantitativo-qualitativo dello stato del corpo: della presenza e del temperamento degli umori che influiscono sul funzionamento dell'immaginazione durante il sonno. Ma per la mentalità simbolica espressa da Ferrier, il sogno è "segno" nel senso di cifra, codice, simbolo e allegoria (*tegumentum*) che proviene dall'incontro della mente con un piano metafisico, ontologico e cosmologico più elevato, e viene plasmato nello "spirito fantastico". Il sogno va letto e interpretato non come indicatore quantitativo-qualitativo, ma come latore di senso e di messaggio simbolico. È un modello rovesciato rispetto a quello medico che considera significativi i sogni "naturali": quelli che invece non interessano Ferrier né i cultori della divinazione. Dunque, semioticità contrapposte che strumentalmente vengono a convergere nelle tesi di filosofi che cercano nella tradizione medica gli infimi riscontri e i puntelli di una concezione scientifica e metafisico-platonica del sogno.

Il testo di Ferrier si propone come sintesi di Ippocrate, Galeno e Sinesio (dei quali riporta, a formare un unico volume le edizioni latine)⁸²

Vayer 1643, p. 85: "Quant aus escriuains tels que Cardan, qui prennent la licence de mettre sur le papier tout ce que bon leur semble, nous nous deuons tousiours souuenir en les lisant, que l'incrédulité a esté nommée par vn de ces anciens Sages le nerf de la prudence".

⁸¹ Cfr. *supra*, n. 20.

⁸² Cfr. Ferrier 1549. Dell'opera si conoscono due edizioni, censite nel catalogo della Bibliothèque Nationale de France: la prima stampata a Tolosa, senza data di edizione, e l'altra, da cui si cita, edita a Lyon, nel 1549. Insieme al proprio testo, con numerazione continua delle pagine, l'autore ripubblica il *Liber de insomniis* di Ippocrate nella versione di G. C. Scaligero, il *De insomniis* di Galeno, nella

secondo una nuova onirocritica filosofica che sostituisca i manuali di onirocritica e i volgarizzamenti delle chiavi dei sogni, costruiti senza metodo: quelli di Artemidoro e di Achmet tradotto da Leo Tuscus (che circola a stampa in versione italiana nelle edizioni del 1534 e del 1546)⁸³, il *Somniale Danielis* e i *Somnia Salomonis* (di cui sono disponibili le edizioni a stampa di Venezia del 1501⁸⁴ e del 1516).⁸⁵ La “tesi di Aristotele è indegna di un “pio filosofo” – ove è manifesta una esplicita ripresa del tema ficiniano della *pia philosophia* (“pio philosopho indignam esse Aristotelis sententiam”): i sogni non possono provenire da cause naturali e fisiologiche o addirittura dalla “casualità”. Il loro studio deve comprendere i sogni divini (“divinitus immitti somnia”); non credervi è contrario all’insegnamento divino. All’aristotelismo e alla spiegazione dei soli sogni naturali, cui si limitano Ippocrate e Galeno, Ferrier contrappone il sapere che ha trovato nei “veteris, occultaeque philosophiae commentaria”, i cui fondamenti sono le “conceptas à Platonicis, secretiores, et perennes causas” (p.10). I testi “di Giamblico e degli altri platonici” (p. 11). La dipendenza dalla demonologia di Giamblico emerge nel corpo centrale dell’opera (pp. 50-55) e si connette nello svolgimento successivo con le tesi e il metodo sinesiano: l’annotazione rigorosa dei sogni e degli eventi che li precedono e li seguono, da cui ricavare interpretazioni che identificano la consequenzialità fra sogno ed avvenimento, adeguando ai singoli individui i principi generali.

Ferrier riprende la tripartizione ippocratica dei sogni – vani, naturali e vaticini –, per sottoporla a una significativa revisione. Conformemente allo schema causale che propone, il medico di Tolosa ritiene infatti interpretabili e significativi tutti i sogni. Tutti provengono dall’azione libera e divina della mente svincolata dal corpo, anche quando ripercorrono la storia clinica, le azioni e i pensieri avuti durante i giorni precedenti, e altresì quando, proprio in base alla sua costituzione, o meglio a quella del suo spirito fantastico, l’anima riceve sogni divini, diabolici o demonici. I demoni di cui parlano gli antichi neoplatonici vanno infatti identificati con i corpi dei beati e con gli angeli

versione di J. Winter [Günter d’Andernac], e il *De somniis* di Sinesio nella versione di Marsilio Ficino.

⁸³ [Achmet] 1534.

⁸⁴ Ivi, p. 30: “In quodam libro, de somniorum interpretatione, Salomoni attributo legimus”; cfr. *Somnia Salomonis* 1516; cap. 1.

⁸⁵ *Somnia Salomonis* 1516.

con i quali l'anima, separata dal corpo, entra in contatto. Esistono dunque due soli tipi di sogni, naturali e divini (anche quelli diabolici sono ispirati con il permesso divino e seguono la causalità gerarchica del cosmo). È un accostamento estremo fra medicina e dottrine neoplatoniche fondato sui rapporti causali e gerarchici, e sulle connessioni che reggono e regolano il cosmo, nel quale il sogno sintetizza ed esalta l'aspetto divino e separato dell'anima. È tuttavia un'estremizzazione che rende immediatamente visibili tendenze che giocano al di sotto delle correnti neoplatoniche rinascimentali, e che senza costruire una forzata sintesi fra aristotelismo e neoplatonismo, come avveniva in Leonico, si pone dichiaratamente in alternativa e in contrasto con la teoria aristotelica delle cause del sogno.

Il testo di Ferrier opponendo una tradizione neoplatonica rinascimentale all'aristotelismo istituzionale, rivela tendenze che in altri autori agiscono in maniera meno scoperta e che si protrarranno ancora a lungo durante il Seicento.

Il contesto più ampio entro il quale si collocava il testo di Dupleix dal quale abbiamo avviato l'analisi, era ancora attraversato da queste matrici culturali che agivano al di sotto e intorno alle filosofie delle Università e dei Collegi. E accanto alla centralità della tradizione fondata sui *Somniorum Synesiorum libri* di Cardano che costituiscono un riferimento costante per i dibattiti sul sogno, vi era il protrarsi delle tradizioni legate all'ermetismo e alla magia. Fra 1619 e 1620, più o meno nei mesi in cui Descartes, in Baviera, annotava nei suoi taccuini giovanili l'interpretazione di sogni che riteneva divini, Robert Flud presentava la sua teoria del sogno e della profezia fondandosi sulla tradizione degli autori neoplatonici editi da Ficino e attinti anche attraverso la lezione del *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa.⁸⁶ Flud parla dei sogni nella prima sezione del *De microcosmi historia* (1619), e poi nella seconda sezione, la *Technica microcosmi* (1620ca),⁸⁷ ove nel libro III, illustra il "vaticinium seu prophetia".⁸⁸ L'autore dell'*Utriusque cosmi historia*, parte dall'analisi dei tre diversi tipi di visione dell'anima nel corpo della tradizione agostiniana, attingendo alla tradizione dei *tria genera visionum* di *De Genesi ad*

⁸⁶ Cfr. Agrippa 1992, lib. I, cap. 49, *De divinatione quae per somnia fit*, pp. 20-211; lib. III, cap. LI, *De somnia prophetico*, pp. 556-560. L'edizione critica curata da V. Perrone Compagni permette di risalire alla fonte agrippana dei testi utilizzati da Flud 1619.

⁸⁷ Flud 1620, tract. I, sect. II, part. I, lib. III, *De somniis*.

⁸⁸ Flud 1619, p. 16: "Contenta tractatus I".

litteram lib. XII.⁸⁹ La visione è tripartita in: corporale (mediante i sensi), spirituale – ossia mediante l'immaginazione che Flud riconduce alla fantasia e, nei sogni, esplicitamente all'*ochema-pneuma* sinesiano – e infine intellettuale⁹⁰ (questa divisione deve essere tenuta presente anche nell'analisi dei sogni presente nel testo dell'anno successivo). Fra le visioni spirituali dell'anima vi sono i sogni, divisi in cinque "generi", riprendendo la classica partizione di Macrobio. Scarsamente interessato alla trattazione del sogno naturale che può essere spiegato "*juxta medicorum opinionem*" (p. 209), Flud accosta al *De mysteriis* di Giamblico il tipo di oracoli presenti nella Scrittura ("*De quo sacrae Scripturae multis multa locis disertè tractaverunt, et Jamblicus in suis mysteriis permulta recitavit*", p. 208), e si concentra sulla fondamentale divisione fra "*somnium*" e "*visio*". La classificazione proposta nel successivo *de somniis* è incentrata sui sogni sopranaturali che Flud suddivide in due generi (speculativo e allegorico) e in quattro generi (mattutino, che riguarda altri, la cui interpretazione è oggetto di una visione notturna, che si ripete due o tre volte). Altri tre tipi di sogni sono quello naturale, quello diabolico, e quello vano ed inane: i sogni naturali ed animali della tradizione aristotelico scolastica i quali, come i sogni diabolici non dovevano essere interpretati. Nell'introdurre il *De somniis* Flud chiarisce preliminarmente che mentre i sogni "naturali" sono formati dall'unione dello spirito fantastico e razionale o intellettuale, quelli divini sono indotti dall'illustrazione della mente o intelletto agente, ossia mediante l'unione dello Spirito ispirato divinamente con l'anima: "*Somnia prophetica et diuina in eo differunt ab illis quae ex causis naturalibus proveniunt, quòd haec ex spiritu phantastico et rationali seu intellectuali unitis oriuntur, illa verò per illustrationem mentis sive intellectus agentis inducuntur, hoc est, per Spiritus divinitus afflati unionem cum anima*".⁹¹ Interessato solo ai sogni soprannaturali e veri, in realtà Flud estende, proprio mediante il ricorso allo *spiritus phantasticus*, opportunamente predisposto secondo gli insegnamenti sinesiani, la possibilità di accedere non unicamente ai sogni naturali, ma anche al piano dei sogni soprannaturali e divini. Flud sintetizzando le tesi di Agrippa⁹² con la tradizione onirocritica di impostazione

⁸⁹ Cfr. *De Genesi ad litteram*, XII, 9sgg.

⁹⁰ Flud 1619, tract. I, sect. I, lib. X, *De triplici animae in corpore visione*, pp. 204-218.

⁹¹ Flud 1620, p. 28.

⁹² Emblematica la citazione di Abdala Arabs (Flud, 1620, p.32) su cui si vedano le osservazioni di V. Perrone Compagni in Agrippa 1992, lib. III, cap. 51, p. 557.

astrologico-lunare dei *Somnia Salomonis* e con la tradizione ebraica, descrive le preparazioni e le purificazioni necessarie al sognatore (*De praeparatione somniatori veritatem somnianti necessaria*)⁹³ affinché lo spirito fantastico riceva da Jehova la rivelazione dei “veri” sogni mediante l’intermediazione angelica. È la ripresa e il potenziamento dei temi sinesiani all’interno del cosmo fludiano:

quibus praevis, Angelus mediante Spiritu, nobis veritatem denunciabit, et mens humana micantes ac refulgentes à mentibus supercoelestibus in se recipiet radios et effigies, quae in phantasticum spiritum politum, tanquam in speculum divinum, visiones, quas in Spiritu divino cernit, efficaciter imprimet, ita ut istud speculum radiis divinis jam rectificatum atque illuminatum omni vulgari intellectus indagazione, rationisque discursu longe certius, clarius atque efficacius sit res futuras sapienti somniatori praesentaturum, et ostensurum à Jehova somniorum verorum revelatione.⁹⁴

È l’innervarsi, all’interno del Seicento, di una costruzione metafisica e gerarchica in cui cause divine e soprannaturali opportunamente attivate da purificazioni e predisposizioni spirituali e sulla base della conoscenza dei nessi e delle correlazioni che ordinano e reggono il cosmo, concorrono alla produzione e alla comprensione del sogno divinatorio.

Negli stessi anni va ponendosi, all’interno dei nuovi paradigmi alternativi non solo al modello platonico e magico, ma alla struttura del cosmo aristotelico e scolastico, l’esigenza di separare il sogno divino, unicamente originato da Dio mediante la grazia particolare, e il sogno naturale ridotto alla psico-fisiologia del dualismo cartesiano o alla meccanica della materia pensante di Hobbes. Il fermento di problemi agitati nei dibattiti sulle concezioni naturali-divinatorie del sogno fra la fine del Cinquecento e l’inizio del Seicento converge in qualche modo verso una sorta di collo di clessidra. Il paradigma dualistico cartesiano sarà uno dei modi in cui la clessidra verrà rovesciata, proponendo una nuova articolazione fra metafisica e teologia. L’opposizione fra i sogni “divini” che il giovane Descartes annota nel 1619 e la teoria psico-fisiologica del sogno delle *Passions de l’âme* e dell’*Homme*, presenta l’esigenza di una rinnovata articolazione fra teologia e filosofia.

Alla metà del secolo, la dinamica della formazione dei sogni nell’interazione mente-corpo dell’io cartesiano e nel rapporto passioni-anima, è spiegata mediante il prevalere del corpo sull’anima, che

⁹³ Flud 1620, p. 32.

⁹⁴ Ivi, p. 33.

comporta, in base alla cinematica degli spiriti che scorrono nelle cavità cerebrali e nelle pieghe, il conformarsi o il ripercorrimento – cinetico – di tracce mnesiche, senza più ricorso a forme e specie, e sullo sfondo dell'io come sostanza pensante. Tuttavia, la caduta non solo della gravidanza, ma della possibilità stessa della prenoscenza onirica, stigmatizzata come superstizione ed esclusa dal campo dello studio delle cause dei sogni, non può comunque essere estesa a tutta la fenomenologia del sogno: non può essere intesa come esclusione del sogno divino o diabolico dallo scenario dell'esperienza quotidiana. Ancora negli anni in cui si pubblica l'*Homme* di Descartes (1664). Ma è sufficiente ormai un breve cenno per adempiere a quello che all'inizio del Seicento costituiva un problema filosofico-teologico centrale. Louis de La Forge nell'edizione Clerselier dell'*Homme*, sottolinea in una breve nota di commento che i sogni possono essere di origine divina o diabolica, ma che il filosofo li studia soltanto in base alla possibilità di conoscerli e di spiegarne naturalmente le cause: "Quand les songes ne sont point surnaturels, et qu'ils ne sont ny Diuins ny Diaboliques, ils ne peuvent avoir que les deux causes qu'apporte nostre Autheur [= il corso degli spiriti, le tracce della memoria]"⁹⁵. Interpreti cartesiani fortemente rappresentativi e protagonisti loro stessi dei dibattiti sull'occasionalismo, Clerselier e La Forge non hanno problemi a ritagliare all'intervento divino lo spazio che la concezione religiosa e teologica del miracolo e del sogno gli riconosce, ma ciò avviene ormai nel contesto di leggi di natura intese come applicazione della meccanica sia alla dinamica celeste sia alla fisiologia umana. La concezione cartesiana del sogno naturale non esclude (come nei sogni giovanili del 1619), tuttavia marginalizza e specializza il sogno religioso, collocandolo al di fuori del discorso filosofico.

Bibliografia

- Achmet 1534 = [Achmet], *Expositione degli insomnii secondo la interpretatione de Indi, Persi et Egyptii. Traducte de greco in latino. Per Leone Thoscano. Et al presente date in luce*, Venezia, Sessa, 1534.
- Agrippa 1992 = Agrippa, H.C. von Nettesheim, *De occulta philosophia libri tres*, ed. V. Perrone Compagni, Leiden, Brill, 1992.
- Aristotele 1518 = Aristotele, *Ex physiologia Aristotelis, libri duodetriginta... Ioanne Argyropylo interprete, ... Francisco Vatablo interprete. Quibus omnibus, antiqua*

⁹⁵ Descartes 1664, p. 399.

- tralatio tricenos libros continens, ad graecum per eundem Vatablum recognita columnatim respondet*, Parisiis, Henrici Stephani, 1518.
- Aristotele 1523 = Aristotele, *Parva naturalia... omnia in latinum conuersa et antiquorum more explicata a Nicolao Leonico Thomaeo*, Venezia, Vitali, 1523.
- Aristotele 1593 = *Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. In libros Aristotelis, qui Parva naturalia appellantur*, Lisboa, Lopes, 1593.
- Artemidoro 1603 = *Artemidori Daldiani et Achmetis Sereimi Oneirocritica*, ed. N. Rigault, Lutetia, Orry, 1603
- Bercé 1988 = Bercé, Y.-M., *La raison des songes chez Scipion Duplex (1606)*, in Gautier 1988, pp. 123-131.
- Bianchi 1990 = Bianchi, L., "Interpres Aristotelis": una cinquecentesca 'bibliografia aristotelica', "Rivista di Storia della Filosofia", 45, 1990, pp. 303-325.
- Bresciani Califano 2005 = Bresciani Califano M. (a cura di), *Sogno e sogni. Natura, storia, immaginazione*, Firenze, Olschki, 2005.
- Browne 1979 = Browne, A., *Girolamo Cardano's Somniorum Synesiorum Libri IIII*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", T. 41, No. 1, 1979, pp. 123-135.
- Bydén 2018 = Bydén, B., *The Study and Reception of Aristotle's Parva naturalia* in B. Bydén, B.F. Radovic (eds.), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism*, Cham, Springer International Publishing, 2018, pp. 1-50.
- Cahné 1988 = Cahné, P.-A., *Rêve et songe lexique et idéologie*, "Revue des Sciences humaines", 1988, pp. 193-198.
- Cappozzo 2018 = Cappozzo, V., *Dizionario dei sogni nel Medioevo. Il Somniale Danielis in manoscritti letterari*, Firenze, Olschki, 2018.
- Cardano 1663 = Cardano, G. *De Rerum varietate* in *Opera omnia*, Lugduni, I.A. Huguetan – M.A. Ravaut, 1663.
- Cardano 1989 = Cardano, G., *Sul sonno e sul sognare*, a cura di M. Mancina e A. Grieco, trad. S. Montiglio e A. Greco, Venezia, Marsilio Editori, 1989
- Cardano 2008 = Cardano G., *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, éd., tr. et annotés par J.-Y. Boriaud, Firenze, Olschki, 2 voll.
- Carroy, Lancel = Carroy J., Lancel J. (sous la dir. de) *Clés des songes et sciences des rêves. De l'Antiquité à Freud*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- Cesalpino 1571 = Cesalpino, A., *Quaestiones peripateticae*, Venetiis, Giunta, 1571,
- Charpentier 1990 = Charpentier, F. (études réunies et publiées par), *Le songe à la Renaissance*, Actes du Colloque International de Cannes, 29-31 Mai, 1987, Lyon, Association d'études sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance, 1990.
- Cooper 1990 = Cooper, R., *Deux medecins royaux onirocrites: Jehan Thibault et Auger Ferrier*, in Charpentier 1990, pp. 53-60.
- Dauvois – Grosperin 2003 = Dauvois, N., et Grosperin, J.-Ph., *Songes et songeurs (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Saint-Nicholas (Québec), Les Presses de l'Université de Laval, 2003.
- De Bellis 1975 = De Bellis, D., *Niccolò Leonico Tomeo interprete di Aristotele naturalista*, "Physis", 17, 1975, pp. 71-93.
- De Bellis 1979 = De Bellis, D., "Autokineton" e "Entelechia". *Niccolò Leonico Tomeo: l'anima nei Dialoghi intitolati al Bembo*, "Annali dell'Istituto di filosofia della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Firenze", 1, 1979, pp. 47-68.
- De Bellis 1980 = De Bellis, D., *La vita e l'ambiente di Niccolò Leonico Tomeo*, "Quaderni per la Stria dell'Università di Padova", 13, 1980, pp. 37-76.
- De Bellis 1981 = De Bellis, D., *I veicoli dell'anima nell'analisi di Niccolò Leonico Tomeo*, "Annali dell'Istituto di filosofia dell'Università di Firenze", 3, 1981, pp. 1-21.
- De Smet 2008 = De Smet I., *Of doctors, dreamers and soothsayers: the interlinking worlds of Julius Caesar Scaliger and Auger Ferrier* "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 70, 2008, pp. 351-376.
- Delrio 1617 = Delrio, M. A., *Disquisitionum magicarum libri sex*, Moguntiae, Henning, 1617 (ed. utilizzata).
- Demaules 2012 = Demaules, M., *La classification des songes de Macrobie en moyen français : continuité, ruptures et déplacements*, "Anabases", 16, 2012, pp. 31-46.

- Descartes 1664 = Descartes, R., *L'Homme de R. Descartes et un traité de la formation du foetus du mesme auteur, avec les remarques de Louys de La Forge*, Paris, Angot, 1664.
- Di Pasquale Barbanti 1998 = Di Pasquale Barbanti, M., *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo: aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania, CUECM, 1998.
- Dumora-Mabille 2003 = Dumora-Mabille, F., *Faire l'histoire du rêve*, in Dauvois – Gersperrin 2003, pp. 15-32.
- Dumora-Mabille 2005 = Dumora-Mabille, F., *L'oeuvre nocturne: songe et représentation au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2005.
- Dupleix 1606 = Dupleix, S., *Les causes des songes. Discours II*, in *Les causes de la veille et du sommeil, des songes, et de la vie et de la mort*, Paris, Sonius, 1606, pp. 63-150v.
- Eustache de Saint-Paul 1609 = Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophiae quadripartita*, Parisiis, Chastellain, 1609.
- Ferrier 1549 = Ferrier, A., *Liber de somniis. Hippocratis de insomniis liber, Galeni Liber de insomniis, Synesii Liber de somniis*, Lugduni, apud Ioan. Tornaesium, 1549.
- Flud 1619 = Flud, R., *Tomus secundus De supernaturali, naturali, praeternaturali et contranaturali microcosmi historia*, in *tractaus tres distributa*, Oppenheim, De Bry, 1619.
- Flud 1620 = Flud, R., *Tomi secundi tractatus primi, sectio secunda, De technica microcosmi historia*, in *Portiones VII divisa*, [Oppenheim], [De Bry], [1620ca].
- Gandolfo 1978 = Gandolfo, F., *Il "dolce tempo". Mistica, Ermetismo e Sogno nel Cinquecento*, pref. di E. Battisti, Roma, Bulzoni editore, 1978.
- Gantet 2010a = Gantet, C., *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, Berlin, de Gruyter, 2010.
- Gantet 2010b = Gantet, C., *Le rêve dans l'Allemagne du XVIe siècle. Appropriations médicales et recouvrements confessionnels*, "Annales. Histoire, Sciences Sociales", 2010/1, pp. 39-62.
- Garin 1988 = Garin, E., *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in M. Fattori, M. Bianchi, *Phantasia/imaginatio, Atti del V colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 3-20.
- Gautier 1988 = Gautier, J.-L., *textes recueillis par, Rêver en France au XVIIe siècle*, "Revue des sciences humaines", 1988.
- Giacomotto-Charra 2008 = Giacomotto-Charra, V., *Parler en philosophe, parler en medecin? L'organisation des discours savants sur le sommeil au XVIe siècle*, "Camenae", 5, 2008, pp. 1-28; <http://sapratt.ephe.sorbonne.fr/toutes-les-revues-en-ligne-camenae/camenae-n-5-novembre-2008-les-visages-contradictaires-du-sommeil-de-l-antiquite-au-xviiie-siecle-228.htm>
- Giacomotto-Charra 2014 = Giacomotto-Charra, V., *Théoriser le sommeil à la fin de la Renaissance: le commentaire des Jésuites de Coimbra sur le De Somno aristotélécien*, dans V. Leroux, N. Palmieri et Ch. Pigné (dir.), *Le Sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, 2014, pp. 368-382.
- Giacomotto-Charra 2020 = Giacomotto-Charra, V., *La Philosophie naturelle en langue française. Des premiers textes à l'oeuvre de Scipion Dupleix*, Genève, Droz, 2020.
- Gigliani 2021 = Gigliani, G., *La magia e i poteri dell'immaginazione* in G. Ernst, G. Gigliani, *I vincoli della natura*, Roma, Carocci, 2012, pp. 63-78.
- Giovannozzi 2006 = Giovannozzi, D., *"Spiritus mundus quidam". Il concetto di spirito nell'opera di Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.
- Glatigny 1986 = Glatigny, M., *Songe: introduction lexicologique*, "Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance", 23, 1986, pp. 53-57.
- La Forge 1664 = La Forge, L. de, *Remarques sur le traité de l'homme*, in R. Descartes, *L'homme et un traité de la formation du foetus*, Paris, Angot, 1664.
- La Mothe Le Vayer 1643 = La Mothe Le Vayer, F. de, *opuscules ou petits traitez*, Paris, Sommaville, 1643.

- Le Goff 1971 = Le Goff, J., *Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval*, "Scolies: cahiers de recherches de l'École Normale Supérieure", 1, 1971, pp. 123-130; riedito in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 299-306.
- Le Goff 1985 = Le Goff, J., *Le Christianisme et les rêves (Ile-VIIe siècle)*, in Gregory 1985, pp. 171-218; riedito in Le Goff, J., *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 265-316.
- Le Goff 1999 = Le Goff, J., "Rêves", in Le Goff, J. et Schmitt, J.-C. (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, pp. 950-968.
- Leonico Tomeo 1524 = Leonico Tomeo, N., *Dialogi nunc primum in lucem editi*, Venetia, in aedibus Gregorii de Gregoriis, 1624.
- Lessius 1605 = Lessius, L., *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus libri IV*, Lovanium, Masius, 1605.
- Maggi 2008a = Maggi, A., *Interpretare i sogni*, in Clericuzio, A., Ernst, G., con la collaborazione di Conforti, M., *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, Treviso, Angelo Colla Editore, vol. 5, pp. 261-280.
- Nifo 1550 = Nifo, A., *Parva naturalia... post primas editiones nunc primum emendatiora in lucem prodeunt*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1550.
- Nifo 2016 = Nifo, A., *Sui sogni*, a cura di V. Sorge, Milano, Mimesis, 2016.
- Pereira 1591 = Pereira, B., *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est, de magia, de observatione somniorum, et de divinatione astrologica*, Ingolstadii, Sartorius, 1591.
- Perrone Compagni 2011 = Perrone Compagni, V., "Evidentissimi avvertimenti dei numi". *Sogni, vaticini, profezie in Pomponazzi*, "Annali del Dipartimento di Filosofia", Nuova Serie, 17, 2011, pp. 21-59.
- Peucer 1553 = Peucer, K. *Commentarius de praecipuis divinationum generibus*, Wittebergae, Crato, 1553.
- Peucer 1584 = Peucer, K., *Les divins, ou commentaire des principales sortes de devinations*, par Gaspar Peucer, Anvers, Connix, 1584.
- Plane, Tuttle 2014 = Ann Marie Plane A.M., Tuttle L., *Dreams and Dreaming in the Early Modern World*, "Renaissance Quarterly", 67, 2014, pp. 917-931.
- Sanchez 2011 = Sanchez, F., *De divinatione per somnum ad Aristotelem*, in *Tutte le opere filosofiche*, a cura di C. Buccolini e E. Lojacono con la coll. di C. Montuschi, Milano, Bompiani, 2011, pp. 224-357.
- Siraisi 1997 = Siraisi, N., G., *The Clock and the Mirror: Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1997.
- Somnia Salomonis* 1516 = *Somnia Salomonis David regis filii una cum Danielis prophete somniorum interpretatione*, Venezia, Sessa, 1516.
- Suárez 1630 = Suárez, F., *Operis de Religione, tomus primus*, Lugduni, Cardon, 1630. (ed. utilizzata).
- Vanini 2010 = Vanini, G.C. *Tutte le opere*, a c. di F.P. Raimondi, L. Crudo, M. Carparelli, Milano, Bompiani, 2010.

GIULIA BELGIOIOSO

“SONNO” E “SOGNO” NEL LESSICO CARTESIANO

He *soñado* a Elisabeth de Bohemia / He *soñado* la dude y la
certitude / He *soñado* el día de ayer / Quizá no tuve ayer,
quizá no he nacido. / Acaso sueño haber *soñado*. / Siento un
poco de frío, un poco de miedo. / Sobre el Danubio está la
noche. / Seguiré *soñando* a Descartes y a la fe de sus padres
(Jorge Louis Borges)

Premessa

“Non ne scrivo di più, perché mi sto addormentando”: con queste parole Descartes, in una lettera indirizzata, con ogni probabilità, a Renéri, forse il 2 luglio 1634, si interrompe nel bel mezzo di una argomentazione diretta a dimostrare che il vuoto non esiste.¹

Non è l'unica volta in cui Descartes associa sonno e scrittura, confessando, in più di un caso, di essere costretto ad interrompere le sue lettere perché colto dal sonno. Gli è capitato di addormentarsi, confida a Golius il 19 maggio 1635, mentre osservava due corone attorno alla fiamma di una candela: si trovava in una stanza buia – scrive – e aveva il lato destro della testa appoggiato sulla mano destra e l'occhio destro chiuso; al momento in cui aveva aperto entrambi gli occhi aveva visto apparire, attorno alla fiamma della candela, due corone. Il fenomeno – aggiunge – era durato almeno per le due o tre ore in cui era rimasto sveglio prima di cadere addormentato.² Eppure, quel che stava osservando doveva destare tutto il suo interesse almeno per due motivi, perché si collegava alla questione delle corone, o parellî, al centro del dibattito in seguito all'osservazione di Christopher Scheiner che ne aveva viste due attorno al Sole a Frascati il 20 marzo 1629 e a Roma il 24 gennaio

¹ “Je n'en écris pas davantage, car je m'endors”: B Let 67, pp. 274-275 e nota n. 2 di F.A. Meschini; AT I 302.

² B Let 74, pp. 292-293 (AT I 318).

1630;³ e perché proprio di due corone viste attorno alla fiamma di una candela gli aveva scritto Mersenne, suscitando in lui non pochi dubbi: “Mi stupite quando dite che avete visto tanto spesso una corona intorno alla candela e da come la descrivete sembra che siate in possesso di un’invenzione che ve la fa vedere quando vi pare. Mi sono strofinato e ho strabuzzato gli occhi in mille modi per tentare di vedere qualcosa di simile, ma mi è impossibile”. Così aveva attribuito la causa del fenomeno agli umori dell’occhio: “Sarò ben contento di sapere quando le vedete: se è di notte, quando i vostri occhi sono tutti carichi dei vapori del sonno, oppure dopo aver molto letto o vegliato o digiunato; se è con un tempo limpido o piovoso, dentro una camera oppure fuori in un’aria più libera, ecc.”.⁴ Le due corone che ora osserva attorno alla candela avrebbero dovuto, presumibilmente, tenere desta la sua attenzione. Eppure, in capo a due/tre ore... si addormenta.

In un’altra lettera del 15 novembre 1638 indirizzata a Mersenne, il sonno che sopraggiunge interrompe la sequenza di spiegazioni del filosofo alle numerose domande poste dal Minimo e che spaziano dal salto di cinquanta piedi di un boemo al fenomeno dell’eco.⁵ In

³ Christopher Scheiner aveva descritto, nel 1617, i perielî, o falsi soli (Ch. Scheiner, *Refractiones coelestes, sive, Solis elliptici phaenomenon illustratum: in quo variae atque antiquae astronomorum circa hanc materiam difficultates enodantur, dubia multiplicia dissolvuntur, via ad multa recondita eruenda sternitur: opusculum tam astronomis quam physicis perquam utile, perquam necessarium*, Ingolstadii, ex Officina typographica Ederiana, apud Elisabetham Angermariam, 1617, p. 40) e li aveva osservati il 20 marzo 1629 a Frascati e il. Le vicende attraverso le quali le osservazioni del fenomeno a Frascati è giunta a Descartes sono ricostruite da Baillet I 188-193. Da questa fonte si apprende che il cardinale Barberini le aveva fatte pervenire in copia a Nicolas-Claude Fabri de Peiresc; che quest’ultimo ne aveva fatto più copie; che una di queste copie era pervenuta a Gassendi mentre era nelle Provincie Unite; che quest’ultimo ne aveva fatto e inviato – il 14 luglio (cfr. *Gassend à Peiresc*, 21 juillet 1629, CM II 244 e 247n.) – due copie nelle Provincie Unite a due amici di Descartes, Waessenaer senior e Renieri; che quest’ultimo ne aveva infine inviato una copia a Descartes domandando al filosofo la spiegazione. La prima redazione di Gassendi fu stampata con il titolo: *Phaenomenon rarum et illustre Romae observatum 20 Martij et eius causarum explicatio*, Amsterdam, H. Guerardi, 1629; la seconda col titolo *Parhelia seu Soles IV spurij qui circa verum apparuerunt Romae die Martij 1629 et de eisdem epistola ad Henricum Renarium*, Parigi, Vitre, 1630. Su quest’ultimo fenomeno aveva avuto uno scambio epistolare con Gassendi in *Opera*, cit., vol. VI, pp. 44 [ma 42], 47, 48, 40.

⁴ BAB XVII 194-195 (BLet 25, pp. 98-99; AT I 83). La stessa spiegazione il filosofo darà nel 1637 in *Météores* IX (BOP I 468-470; AT VI 352-353) e ad essa rinverrà Mersenne in una successiva lettera del 25 gennaio 1638 (BAB LXIV 540-541; BLet 140, p. 496; AT I 502).

⁵ Come spiegare il sorprendente salto di cinquanta piedi di cui è stato capace un boemo (fatto dal quale il filosofo trae la conclusione che con l’esercizio si può modificare la natura); il fenomeno dell’eco; gli errori di stampa presenti nel *Calcul* (Si tratta del *Recueil et calcul de Monsr Carthesius écrit par Monsr M. Meiborn Seren.*

chiusura della missiva, Descartes ammette di aver commesso un errore nel considerare "que le centre de gravité d'une sphère fût différent de celui de sa figure"⁶ e prega l'amico di "cancellare le ultime sette o otto righe del piccolo scritto di meccanica" che gli aveva inviato il 13 luglio 1638, ossia *l'Examen de la question: savoir si un corps pèse plus ou moins, étant proche du centre de la Terre qu'étant éloigné*.⁷ Per giustificarsi rispetto all'inammissibile errore in cui è incorso, il filosofo cita il passo dell'*Ars poetica* (v. 359) in cui Orazio afferma che, talvolta, il buon Omero sonnecchia ("Quandoque bonus dormitat Homerus") aggiungendo: "Je crois que je commençais à m'endormir, lorsque j'écrivis ces dernières lignes".⁸

Ci sono, poi, i sogni che Descartes fa nella notte del 10 novembre 1619, descritti negli *Olympica* e raccontati da Baillet nella *Vie de Monsieur Descartes*.⁹ Claudio Buccolini, in un recente saggio,¹⁰ ha analizzato con sottile acribia le finalità di Baillet, la cultura e la "mentalità" entro le quali si colloca il suo *récit* e i rimaneggiamenti operati nel passaggio dalla versione *maior* in 2 volumi all'*Abregé*; ha anche ricostruito le interpretazioni del *mauvais génie* in un arco di tempo che va da Maritain a Marion. Quel che mi pare emerga dalla lettura del saggio di Buccolini è una conferma del fatto che il *récit* di Baillet ci dice certamente molto sul primo interprete di Descartes, qualcosa, fors'anche, su Huet, Brucker e, giù giù, sino a Maritain, Leroy, Gouhier, Rodis-Lewis, Beyssade, Marion, Carraud-Olivo;¹¹ non molto, invece, su Descartes.

I termini *somnus*, *somnium*, *insomnium*, *quies*, *dormio*, *somnio*

Regi Daniæ Consiliis) e molti altri ancora (BAB LXXVIII 826-829; BLet 194, p. 922; AT II 432). Sulla paternità e le altre questioni connesse a questo scritto che, quasi sicuramente, non è di pugno di Descartes, rinvio alla *Nota introduttiva* di F. De Buzon a BOp II 1465-1469.

⁶ BAB LXXVIII 826-827 (BLet 194, pp. 922-923; AT II 431).

⁷ BAB LXXVII 678-705 (BLet 174, pp. 752-773; AT II 222-245).

⁸ BAB LXXVIII 826-827 (BLet 194, pp. 922-923; AT II 431).

⁹ A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, 2 voll., Paris, D. Horthemels, 1691 (d'ora in avanti *Baillet* seguito dal numero romano per il vol.). Esiste una ristampa, senza il nome del curatore, che include anche l'*Abrégé de la vie de M. Baillet* di Bernard de La Monnoye (Paris, Les Cinquante S. A.R.L./Éditions des Malassis, 2012).

¹⁰ Buccolini 2011.

¹¹ Il più recente studio degli *Olympica* si deve a Carraud-Olivo 2013. I due autori, cercando di definire "quand et pourquoi Descartes est-il devenu philosophe" (p. 5) hanno riaperto il *dossier* dando una edizione ricca di note (pp. 99-114) e, nella prospettiva non di "stratifier sa [di Descartes] pensée, mais d'essayer de repérer une évolution" (p. 94), concludendo che "les songes de 1619 font partie intégrante de l'itinéraire spéculatif cartésien" (*ibid.*).

(in latino); *sommeil*, *songe*, *songer*, *rêveries*, *rêve*, *rêver*, *dormir* (in francese) ricorrono frequentemente nel *corpus* cartesiano. Li troviamo, come abbiamo appena visto, in lettere nelle quali il filosofo racconta che il sonno lo ha colto all'improvviso, la penna tra le dita mentre scrive, o negli *Olympica* nei quali egli descrive i sogni insieme ai segni che se ne possono ricavare. Ma essi ricorrono, come vedremo – e queste occorrenze analizzerò nel presente saggio –, anche negli scritti anatomico-fisiologici (*Homme*, *Cartesius* e *Anatomica*) nei quali il filosofo si impegna a spiegare le funzioni della macchina del corpo umano; in quelli metafisici (*Meditationes*, *Responsiones*, IV parte del *Discours de la méthode*, prima parte dei *Principia*) nei quali sono funzionali (assieme alla follia) a mostrare l'incertezza della conoscenza sensibile a fronte della certezza del *cogito*;¹² nella quarta parte dei *Principia*, nella prima parte delle *Passions de l'âme*; in quattro lettere, due del 1641 e due del 1648.

Il maggiore numero di occorrenze dei termini in questione ricorre negli scritti anatomico-fisiologici. Lo vedremo meglio più avanti, ma intanto si può anticipare che *Anatomica* e *Cartesius* trattano casi particolari di sonno e sogni, mentre l'*Homme* tratta separatamente del sonno e del sogno e illustra visivamente attraverso figure le differenze che si producono nel cervello dell'uomo nelle quattro diverse condizioni in cui può trovarsi (1) quando veglia, (2) quando dorme, (3) quando dorme e sogna, (4) quando sogna da sveglio. Proprio in quanto si può sognare durante il sonno e da svegli, il sonno e il sogno (*somnus* e *somnium* o, in francese *sommeil* e *songe*) non sono né sempre, né necessariamente, collegati l'uno all'altro. In particolare, i sogni fatti da svegli sono definiti nell'art. CII della quinta parte dell'*Homme* “*rêveries*”¹³ e ad essi sembra riferirsi la descrizione contenuta nell'art. LXXXII¹⁴ della formazione delle “*chimères*” e degli “*hippogriffes*” in coloro che, per l'appunto, sognano da svegli (“*ceux qui rêvent étant éveillés*”), ossia lasciano errare liberamente la loro “*fantaisie*”¹⁵ tra le diverse figure tracciate nella ghiandola pineale.

¹² Sono esclusi dalla mia indagine gli *Olimpyca* e le *Objectiones septimae* che sono del gesuita Pierre Bourdin.

¹³ BOp II 500-501 (AT XI 197).

¹⁴ BOp II, pp. 476-477 (AT XI 184).

¹⁵ La parola “*fantasie*” è da intendere in senso etimologico, come viene precisato da Jean Nicot, *Le Thresor de la langue francoyse* (1606): “*Fantasie, Il vient de Phantasia mot Grec, id est imaginatio, Visio*”.

La distinzione tra “*somnus*” e “*somnium*”, come vedremo più avanti, è rispettata nella prima meditazione; mentre nella terza meditazione le medesime figure di sirene e ippogrifi, che nell’*Homme* spiegavano le *rêveries*, ricorrono nella spiegazione delle *ideae a me ipso factae* (“*Syrenes, Hippogryphes, et similia a me ipso finguntur*”¹⁶).

Somnus è il sonno; *somnia/songes* sono i sogni del sonno; *ideae a me ipso factae/rêveries* sono i sogni da svegli; i sogni del sonno sono più nitidi dei sogni da svegli, ma gli uni e gli altri sono prodotti dalla mente. Sin qui, Descartes si collega ad una tradizione che risale ad Aristotele.

In effetti, sia i Conimbricensi, che Descartes conosce sin dagli anni della sua formazione a La Flèche,¹⁷ sia Vives, citato nell’art. CXXVII delle *Passions de l’âme*, commentano i testi aristotelici dedicati al sonno e ai sogni.

Abbiamo, infatti, i commentari dei Conimbricensi ai *Parva naturalia*, e dunque ai due piccoli trattati aristotelici, *De somno et vigilia* e *De somniis*. I due testi aristotelici descrivono i sogni quali immagini residuali, durante il sonno, della percezione allo stato di veglia: “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”.¹⁸

I Conimbricensi presentano i due trattati aristotelici come il completamento del *De anima* (“*Tota ea disputatio abunde tractata, atque illustrata a nobis in libris de anima*”¹⁹) e nei *marginalia* danno una mappa degli autori e dei testi antichi e moderni che avevano trattato del “*somnus*” e del “*somnium*”: Aristotele, Platone, Cicerone, Galeno, Tertulliano, Lattanzio, Temistio, Gregorio di Nissa, sino ad

¹⁶ *Meditationes*, III, BOp I 730 (AT VII 38).

¹⁷ Erano i testi sui quali aveva studiato a La Flèche. Ecco cosa ne scrive a Mersenne il 30 settembre del 1640: “Je vous prie de me mander les noms des auteurs qui ont écrit des cours de Philosophie et qui sont le plus suivis par eux [i Gesuiti], et s’ils en ont quelques nouveaux depuis 20 ans; je ne me souviens plus que des Conimbres, Toletus et Rubius” (*A Mersenne*, BAB CI 1090-1091; BLet 272, pp. 1284-1285; AT III 185).

¹⁸ *De insomniis*, 3.460b28-461a8: “Di qui è chiaro che 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”.

¹⁹ *Proemium a Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in libros Aristotelis qui Parva naturalia appellantur* (Coimbra, 1592), vol. IV, s. p. Su sonno e sogni in Aristotele, cfr. Wijsenbeek-Wijler 1978; Calabi 1984; Cambiano-Repici 1988.

Averroè, ma, anche, Virgilio e Ovidio. I due poeti entravano nell'elenco in quanto avevano distinto con grande nettezza nei loro testi (*Eneide* e *Metamorfosi*), in termini poetici, tra *Somnus* (il dio che ha due porte, dalle quali escono, rispettivamente, le ombre e i sogni²⁰) e i suoi numerosi figli (*somnia*), tra i quali Morfeo, Fobètore, Fàntaso.²¹ Virgilio e Ovidio figuravano – giova tenerlo a mente – nel *Corpus poetarum*,²² che Descartes vede nel terzo sogno descritto negli *Olympica*.

L'umanista spagnolo Ioannes Ludovicus Vives (1492-1540) è l'autore del *De Anima et vita* (1538), lo scritto che Descartes cita nell'art. CXXVII delle *Passions de l'âme*. Vives nel suo scritto tratta di "somnus" e di "somnia" in due distinti paragrafi.²³ Merita di essere sottolineato il fatto che Geneviève Rodis-Lewis ha mostrato, sin dal 1947, quanto le *Passions* siano debitrice al testo dell'umanista spagnolo e ha avanzato l'ipotesi, considerando che il libro I è dedicato alla biologia, che Descartes ne abbia avuto conoscenza sin dagli anni in cui conduceva le sue ricerche sulla generazione degli animali e, forse anche prima, sin da quando

²⁰ Virgilio, *Eneide*, VI, 697 di Virgilio (70 a.C.-20 a.C.): "Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur / cornea, qua veris facilis datur exitus umbris, altera candenti perfecta nitens elephanto / sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes".

²¹ Ovidio (43 a.C.-18 d.C.), *Metamorfosi*, XI, 585-655: "Est prope Cimmerios longo spelunca recessu, mons cavus, ignavi domus et penetralia Somni, quo numquam radiis oriens mediusve cadensve Phoebus adire potest [...]. Somnia vana iacent totidem, quot messis aristas, silva gerit frondes, eiectas litus harenas". Al *Somnus* si rivolge Iris: "Somne, quies rerum, placidissime, Somne, deorum, pax animi, quem cura fugit, qui corpora duris fessa ministeriis mulces reparasque labori, Somnia, quae veras aequant imitamine formas, Herculeae Trachine iube sub imagine regis Alcyonen adeant simulacraque naufraga fingant". *Somnus* indica tra i tanti suoi figli, Morfeo, Fobètore, Fàntaso, scegliendo il primo.

²² *Corpus omnium veterum poetarum latinorum secundum seriem temporum, et quinque libris distinctum, in quo continentur omnia ipsorum opera, seu fragmenta quae reperiuntur. Cui praefixa est uniuscuiusque poetae vita. Postremo accesserunt variae lectiones, si non omnes, praecipuae tamen, magisque necessariae. A.P.B.P.G.*, Lugduni, in Officina Hug. A Porta. Sumptibus Ioan Degabiano et Sam. Girard, 1603: 625, 936.

²³ La prima edizione del *De anima et vita libri tres* era stata realizzata nel 1538 (Bâle, Robert Winter). Quella da me consultata è quella realizzata nel 1563 e comprende oltre Juan Louis Vives (1492-1540), Viet Amerbach (1503-1557), Philippus Melanchthon (1497-1560) e Conradus Gessner (1516-1565): *Ioannis Lodovici Vivis Valentini de Anima et vita. Libri tres. Eiusdem Argumenti. Viti Amerbachii de Anima Libri IIII. Philippi Melanthonis Liber vnus. His accedit nunc primum Conradi Gesneri De Anima liber, sententiosa breuitate, velutique per tabulas & aphorismos magna ex parte conscriptus*, Tiguri, Gesnerus, 1563. Diverse le trad. italiane, l'ultima è Sancipriano 1974.

componeva il *Compendium musicae*.²⁴ Sia come sia, è certo che il testo di Vives conosce più edizioni e che dal 1563 viene stampato assieme ai commenti al *De Anima* di Amerbach, Melantone e Gessner (anche questa edizione conosce numerose ristampe), fornendo al lettore un *dossier* completo di commenti al testo aristotelico che includono, come parte integrante, i *Parva naturalia*. Il commento di Amerbach, in particolare, contiene rinvii a fonti mediche e poetiche (p. 282: l'*Eneide* di Virgilio; pp. 282-283: *Le Metamorfosi* di Ovidio; p. 293: il quarto libro del *De rerum natura* di Lucrezio) e insiste sulla dipendenza dei sogni (fatti durante il sonno) dalla conoscenza sensibile: “In somno [...] sensus omnes [...] sopiti sunt, tamen sine sensu non potest somnium in anima effici”.²⁵ La stessa distinzione, del resto, è presente nel commento di Vives (un testo che sicuramente Descartes conosceva): sonno (“*somnus*”) è “*requies accessatio, non animi utique universi, sed tantummodo sensuum*”,²⁶ sogno (“*somnium*”), posto che “*dormiente corpore, non consopitur animus*” è l’“*actus animi interior, corpore a somno occupato*”²⁷) e i sogni sono i “*simulachra*” “*res sensibus [...] per vigiliam observatae*”.²⁸ Vives introduceva un medio (“*medium*”) tra il sonno e la veglia, la “*dormitatio*”, condizione nella quale, esattamente come in uno dei sogni degli *Olympica*, “*videmur nobis somniare*”:

dormitatio – infatti – est [...] medium quiddam inter somnum et vigiliam in qua videmur nobis somniare quae revera aspicimus vel audimus, licet tenuiter ac maligne; eodemque modo in alijs sensibus, ut vocem loquentis, vel candelam ardentem, vel motum deambulantis in cubiculo, vel tangere rem aliquam asperam [...]. Saepe etiam videtur sibi loquentem aliquem audire, nec satis voces discernere, aut intelligere. Literas quoque imaginamur nos legere, quas non bene distinguimus in quo laboramus, et male afficimur.²⁹

Poste queste premesse, e considerato che i testi nei quali Descartes tratta di “*somnus*” e di “*somnium*” sono, in ordine cronologico, prima

²⁴ Rodis-Lewis 1970², pp. 24-29. L'autrice segnala (pp. 28, nota 2; 29, nota 1) che l'esempio del cane nella lettera a Mersenne del 18 marzo 1630 (BAB XXI 254-255; BLet 29, pp. 136-137; AT I 134) e alcuni passi del *Compendium* sono ripresi dall'opera di Vives.

²⁵ *Viti Amerbachii de Anima Libri IIII*, in *Ioannis Lodovici Vivis Valentini de Anima...*, cit., p. 295. Amerbach dedicava due distinti paragrafi del L. IV a: “*Quid somnus*” (pp. 441-446) e “*Quid somnium*” (pp. 446-450).

²⁶ *Ioannis Lodovici Vivis Valentini de Anima...*, cit., p. 114.

²⁷ *Ibid.*, p. 117.

²⁸ *Ibid.*, pp. 117-118.

²⁹ *Ibid.*, p. 121.

quelli anatomo-fisiologici, poi quelli metafisici, il primo paragrafo del presente saggio viene dedicato ad *Anatomica*, *Cartesius*, *L'Homme*; il secondo a *Meditationes*; il terzo alle *Responsiones* e a quattro lettere, due del 1641 e due del 1648; il quarto alle occorrenze dei termini “*reverie*” e “*rêve*” nella corrispondenza; il quinto, ad una lettera, di dubbia autenticità, indirizzata a Philibert de la Mare in cui è trattato il tema della visione.

1. Anatomica-Cartesius-Homme

Il primo interesse di Descartes al sonno e ai sogni, ivi compresi i sogni tristi, i cattivi sogni, è documentato negli scritti di fisiologia. I testi a cui faccio riferimento sono, oltre all'*Homme*, *Anatomica* e *Cartesius*. Fanno tutti parte del “lascito” (“les restes de Mons. Des Cartes”³⁰) del quale entra in possesso Clerselier.³¹

Anatomica e *Cartesius* si soffermano su alcuni casi particolari descrivendo il funzionamento degli organi corporei (milza, cuore, fegato, cervello) e delle facoltà (sensi, immaginazione, memoria, intelletto) che vi sono implicati.

Anatomica:

1. Individua la causa meccanica dei cattivi sogni (“*insomnia*”) nello schiacciamento della milza, di notte, causato da una mano o dalla posizione del corpo, sdraiato sul lato sinistro. In questa posizione, viene favorita la fuoriuscita di “vapori oscuri” che “salgono” immediatamente al cervello senza passare, come normalmente accade, dal fegato e dal cuore;³²

2. attribuisce la causa per la quale il corpo rimane fermo durante il sonno (“*tempore somni*”), al maggior numero di spiriti che

³⁰ *Note manuscrite de Leibniz des papiers de Descartes*, BOp II 22-23 (AT X 208). Si tratta dell'elenco ritrovato da Jules Sire nel 1906: cfr. BOp II 22, nota 1.

³¹ Vedi le notizie nelle “Note introduttive” in BOp II 1057-1059, 1385. Si deve precisare che l'autenticità di *Cartesius* ammessa da Rodis-Lewis 1971, ribadita da Costabel 1973 è ora messa in dubbio da Carraud 1985a (alle pp. 11-19 l'autore dà una traduzione annotata). Il medesimo Carraud pubblica il testo latino emendando AT in Carraud 1985b, pp. 2-6 e, ora in Carraud-Olivo 2013, pp. 54-56.

³² *Anatomica*, BOp II 1158 (AT XI 593): “Unde fit ut nocte, liene compresso vel manu vel ob decubitus in sinistrum latus, gravia occurrant *insomnia*: tetri enim vapores a liene expressi in cerebrum statim”.

fuoriescono attraverso il naso e il palato rispetto a quelli che fuoriescono durante la veglia;

3. precisa che dopo il sonno ("*post somnum*") ci si stiracchia per riempire i muscoli degli spiriti fouriusciti durante il sonno ("*tempore somni*"),³³

4. che, quando ci risvegliamo dal sonno ("*excitatur a somno*"), "sentiamo, emettendo lo spirito dal petto attraverso le narici, se un odore viene trattenuto nella bocca chiusa e, anche, se esso preme l'orecchio",³⁴

5. che "le pulsazioni diventano più rapide [...], perché il sangue intorpidito a causa dell'immobilità in alcune vene e nelle carni dei muscoli confluisce subito verso il cuore a causa del movimento di tutto il corpo e dell'ingresso repentino degli spiriti nei muscoli. Ed è da qui che provengono allora qualche volta anche lo sbadigliare e insieme lo stirarsi".³⁵

Cartesius spiega la causa per la quale i sogni "tristi" fanno risvegliare chi dorme:

1. la mente nel sonno può solo subire, non opporsi alle immagini ricevute: "Distinguiamo il sonno (*somnus*) dalla veglia poiché nel sonno (*in somno*) la mente patisce (*patitur*) qualsiasi immagine, mentre nella veglia non patisce soltanto, ma agisce (*agit*) anche",³⁶

2. ci si sveglia "se durante il sonno (*in somnis*) mi accade qualcosa di triste [...], poiché allora la mente, che vuole agire, si sveglia".³⁷

In questa distinzione tra sonno e veglia, è già presente il riconoscimento delle due funzioni, una attiva e una passiva della

³³ *Anatomica*, BOp II 1176 (AT XI 606): "Tempore somni plures egrediuntur spiritus per nares et palatum, quam tempore vigiliae: unde sistitur tunc corpus. Fit pandiculatio post somnum ad replendos musculos spiritibus, qui tempore somni erant evacuati".

³⁴ *Anatomica*, BOp II 1178 (AT XI 607): "Ut cum excitatur a somno, olfacimus emittendo spiritum ex pectore per nares, si odor in ore clauso contineatur et etiam si auri imponatur".

³⁵ *Anatomica*, BOp II 1177 (AT XI 607): "Pulsus increbescunt statim a somno, quod sanguis per quietem torpens in quibusdam venis et in carnibus musculorum statim confluit versus cor, propter motum totius corporis et repentinum ingressum spirituum in musculos. Unde tunc oscitatio et pandiculatio simul interdum fiunt".

³⁶ *Cartesius*, BOp II 1396 (AT XI 649): "*Somnum a vigilia distinguimus quia in somno mens patitur imagines quascunque, in vigilia non patitur tantum sed agit inde fit, ut si quid triste, mihi occurreret in somnis me facile excitem; tum enim mens quae vult agere se excitat*".

³⁷ *Ibid.*

mente.³⁸ Il testo contiene anche una spiegazione meccanicistica della pratica superstiziosa dell'interpretazione dei sogni. Accade, infatti, nel caso in cui di giorno ci capiti qualcosa di simile a ciò che ci è apparso nel sonno (*"in somnis"*), che le parti del cervello rivolte nel sonno a tale immagine (*"in [...] imaginem flexae per quietem"*) la richiamano facilmente facendo vedere alla mente la specie apparsa nel sonno, della quale altrimenti non ci saremmo mai ricordati. Il fatto che il fenomeno sia raro – ricordiamo non tutti i sogni, ma solo quelli che un caso simile ci costringe a ricordare o quelli che sono già nella memoria – fa credere ai superstiziosi che in esso vi sia qualcosa di divino (*"aliquid divini"*).³⁹

L'*Homme* dedica, si è già visto, una serie di artt. della quinta parte alla spiegazione meccanicistica di quello che accade nel cervello dell'uomo (1) quando veglia, (2) quando dorme, (3) quando dorme e sogna, (4) quando sogna da sveglio. Le spiegazioni, come detto, sono accompagnate da figure.

L'art. LXV si sofferma sulle differenti forme che assume il cervello dell'uomo nelle due condizioni della veglia e del sonno accompagnato da sogni. Nell'uomo che veglia il cervello è sotto l'azione degli spiriti animali che sospinti dalla ghiandola pineale riempiono la sua cavità (*"cette machine représente le corps d'un homme qui veille"*); nell'uomo che durante il sonno ha dei sogni la forza degli spiriti è più debole e, per questo, essi non lo riempiono interamente ma lasciano

³⁸ Vedi, su questo, *Passions de l'Âme*, I, XVII, BOp I 2351 (AT XI 342): "Nous devons attribuer à notre âme [...] nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres: à savoir, les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions". Nelle *Passions de l'Âme* la descrizione delle funzioni del corpo e dell'anima (artt. II-XXXIII) e della maniera del loro interagire (artt. XXXIV-XLVII) sono propedeutiche alla descrizione del "numero" e dell'"ordine" delle passioni con la definizione delle sei primitive (parte II) e, per finire, alle "passioni particolari" (parte III).

³⁹ *Cartesius*, BOp II 1394-1396 (AT XI 648-649): "Somniorum interpretatio maxime originem habuisse videtur ex eo, quod si quid forte interdum contingat simile iis quae nobis visa sunt in somnis, statim cerebri partes in talem imaginem flexae per quietem, facile revocant speciem illius somni, et mentibus exhibent, cuius alioqui nunquam fuisset recordati. Sic ergo cum fere aliorum omnium somniorum obliviscamur, praeterquam illorum, quorum casus aliquo pacto similis nos cogit meminisse (non mirum est si putemus omnia continere aliquid simile iis quae postea fiunt) vel praecedentium memoriae eodem modo unde cognoscimus saepe alia sequi et recte quia cerebri partes facilius effinguntur in eam speciem quam jam antea induerunt supersunt somnia ex corporis [...] unde fortiora quaedam interdum fortissime feriunt imaginationem, quae ex hoc ipso quod raro contingant statim illa supersticiosi aliquid divini habere arbitrantur". Il resto del testo è corrotto e di non facile lettura. Secondo Carraud-Olivo 2013 qui c'è un riferimento ai sogni descritti nell'art. CII dell'*Homme*: BOp II 500-501 (AT XI 197).

alcune parti della sua cavità "libere e lasche" ("cette machine représente le corps d'un homme qui dort, et qui a divers songes en dormant").⁴⁰

Gli artt. LXVI-LXXXI descrivono la formazione, nel cervello dell'uomo che veglia, delle idee degli oggetti "nel luogo destinato" all'*immaginazione* e al *senso comune*, la maniera nella quale esse si conservano nella *memoria* e in che modo "causano il movimento di tutte le membra".⁴¹

L'art. LXXXIII descrive la formazione, nell'*immaginazione* di "coloro che sognano da svegli" (*qui rêvent étant éveillés*), dei fantasmi (chimere, ippogrifi), derivanti dal vario combinarsi delle tracce rimaste nella memoria delle impressioni provenienti dagli oggetti esterni.⁴²

Gli artt. CI-CII sono dedicati, rispettivamente, al sonno e ai sogni. Il primo descrive la differenza tra sonno e veglia (*Du sommeil; et en quoi il diffère de la veille*⁴³), il secondo tratta dei sogni durante il sonno e di quelli durante la veglia (*Des songes; et en quoi ils diffèrent*

⁴⁰ *L'Homme*, V, BOp II 454; AT XI 173.

⁴¹ *L'Homme*, V, BOp II 456; AT XI 174.

⁴² *L'Homme*, V, art. LXXXII, BOp II 476 (AT XI 184): "Mais si plusieurs diverses figures se trouvent tracées en ce même endroit du cerveau, presque aussi parfaitement l'une que l'autre, ainsi qu'il arrive le plus souvent, les Esprits recevront quelque chose de l'impression de chacune, et ce plus ou moins selon la diverse rencontre de leurs parties; et c'est ainsi que se composent les chimères et les hippogriffes en l'imagination de ceux qui rêvent étant éveillés, c'est-à-dire qui laissent errer nonchalamment çà et là leur fantaisie, sans que les objets extérieurs la divertissent, ni qu'elle soit conduite par leur raison". A proposito della memoria corporea, ma anche dell'*immaginazione*, in una lettera di novembre o dicembre 1632 (BAB XL 400-401; B Let 57, pp. 242-243; AT I 263) Descartes, riferendosi all'*Homme*, scriveva a Mersenne: "Parlerò dell'uomo nel mio Mondo un po' più di quanto pensassi, poiché mi accingo a spiegare tutte le sue funzioni principali. Ho già scritto quelle che appartengono alla vita, ad esempio la digestione dei cibi, il battito del polso, la distribuzione dell'alimento ecc., e i cinque sensi. Sto sezionando ora le teste di diversi animali per spiegare in cosa consistano l'*immaginazione*, la *memoria* ecc." e in *Regula XII* (BOp II 754; AT X 416) aveva precisato: "La memoria [...] corporea [...] simile al ricordare dei bruti, non è nulla di distinto dall'*immaginazione*". Accanto a questa memoria corporea, il filosofo riconosce "l'esistenza di una memoria intellettuale, che è senza alcun dubbio indipendente dal corpo": *A Huygens*, 10 ottobre 1642, BLet 371, p. 1668 (AT III 798), mentre in *Per Arnauld*, 4 giugno 1648, B Let 656, p. 2548 (AT V 187), definisce una "*duplicem memoriæ vim*": la prima non è tanto forte da far rimanere in noi, quando diventiamo adulti, traccia delle sensazioni confuse "che abbiamo avuto quando eravamo ancora nell'utero di nostra madre", la seconda dipende "da una qualche riflessione dell'intelletto, ossia dalla memoria intellettuale, di cui non abbiamo fatto alcun uso nell'utero".

⁴³ BOp II 498 (AT XI 197).

*des rêveries de la veille*⁴⁴). I *songes* durante il sonno (*"sommeil"*) e le *rêveries* di coloro che sognano da svegli sono, gli uni e gli altri, pensieri prodotti in parte dagli spiriti che fuoriescono dalla ghiandola pineale e in parte dalle impressioni che si incontrano nella memoria (*"Pour ce qui est des songes, ils dépendent en partie de l'inégale force que peuvent avoir les esprits qui sortent de la glande H, et en partie des impressions qui se rencontrent dans la Mémoire"*⁴⁵). I *songes* – questa la loro differenza – sono più nitidi delle *rêveries* (*"Ils ne diffèrent en rien [...] si ce n'est en ce que les images qui se forment pendant le sommeil, peuvent être beaucoup plus distinctes, et plus vives, que celles qui se forment pendant la veille"*⁴⁶).

Gli artt. CIII-CIV illustrano le cause meccaniche del passaggio dal sonno alla veglia e viceversa, quelle del "troppo vegliare" (rumori, dolori, gioia, collera) e del "troppo dormire" (silenzio, tristezza, umidità dell'aria) e gli effetti che ne derivano e che sono, rispettivamente, l'indebolimento del cervello, l'insensatezza e la stupidità.

I testi esaminati – *Anatomica*, *Cartesius* e *Homme* – contengono la trattazione dei fenomeni anatomo-fisiologici del sonno e dei sogni. Questi ultimi sono generati con identica modalità sia durante il sonno (*"in somno"*), sia da svegli: i primi sono i *somnia/songes*, i secondi i *fantômes* (questa l'espressione di Clerselier nel titolo a margine all'art. LXXXII dell'*Homme*), ossia le chimere e gli ippogrifi che "si compongono" nell'immaginazione di quanti con noncuranza (*"nonchalamment"*) lasciano errare qua e là la loro fantasia, per l'appunto in "coloro che sognano da svegli".⁴⁷

Sirene (non chimere) ed ippogrifi sono evocati nelle *Meditationes* a proposito delle idee che sono da me "finte" (*"a me ipso finguntur"*),

⁴⁴ BOp II 500-501; AT XI 197. La parola *rêveries* è utilizzata da Claude Clerselier nel titolo a margine: vedi *Préface* alle edizioni 1664 e 1677 di *Mondo e Uomo*, in *Appendice a Mondo-Uomo-Descrizione*, BOp II 500 (Cle-bis 26; AT XI XXIII).

⁴⁵ BOp II 500 (AT XI 197).

⁴⁶ *L'Homme*, V, art. CII, BOp II 500 (AT XI 197). E, più chiaramente (*L'Homme*, V, art. CII, BOp II 500; AT XI 198), "cette même raison montre aussi, que s'il arrive que l'action de quelque objet qui touche les sens, puisse passer jusqu'au cerveau pendant le sommeil, elle n'y formera pas la même idée qu'elle ferait pendant la veille, mais quelqu'autre plus remarquable, et plus sensible; comme quelquefois quand nous dormons, si nous sommes piqués par une mouche, nous songeons qu'on nous donne un coup d'épée; si nous ne sommes pas du tout assez couverts, nous nous imaginons être tout nus; et si nous le sommes quelque peu trop, nous pensons être accablés d'une montagne".

⁴⁷ *L'Homme*, V, art. LXXXII, BOp II 476 (AT XI 184).

le "ideae a me ispo factae",⁴⁸ mentre in una lettera ad Elisabetta del 6 ottobre 1645,⁴⁹ e nell'art. XXI della terza parte delle *Passions de l'Ame*⁵⁰ tornerà l'avverbio adoperato in *Homme*, "nonchalamment" per indicare associazioni libere di idee. Su questo torneremo più avanti.

2. Meditationes

La prima meditazione differenzia nettamente tra *somnus* e *somnium* e conferma *e contrariis* la differenza tra sogni del sonno e sogni della veglia fissata negli artt. CI-CII della parte V dell'*Homme*.

Troviamo, in effetti, la prima occorrenza nel passaggio nel quale dei pensieri prodotti dalla mente durante il sonno si dice che sono tanto nitidi da poter essere scambiati per i pensieri prodotti dagli oggetti esterni quando si è svegli. Da qui si genera uno stato di confusione tra sonno e veglia a riprova dell'incertezza della conoscenza sensibile: "Quanto spesso la quiete della notte mi persuade di queste solite cose, che io sono qui, indosso una vestaglia, siedo vicino al fuoco, quando, tuttavia, me ne sto fra le coperte, dopo aver tolto i vestiti" e "mentre più attentamente penso a tutto ciò, vedo così bene che la veglia non può mai essere distinta dal sonno [*a somno*] con indizi certi da restarne stupefatto; e questo stesso stupore quasi rafforza in me l'opinione del sonno [*somni*]"⁵¹. In *Meditatio I*, in effetti, "tutte le cose" che un uomo che di notte dorme ("homo qui soleam noctu dormire") patisce nei sogni ("pati in somnis") sono le medesime ("eadem omnia"), forse anche meno verosimili, di quelle che i folli patiscono da svegli ("vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes"). Nella quiete della notte ("quiete nocturna"), nella mente del meditante, come nella mente del folle, i pensieri somigliano alle cose reali, ma non lo sono ed egli si persuade di essere effettivamente lì dove si trova, di indossare una vestaglia e di essere vicino al fuoco, mentre, al contrario, svestito, si

⁴⁸ *Meditationes*, III, BOp I 730 (AT VII 38).

⁴⁹ A *Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2104 (AT 310-311).

⁵⁰ BOp I 2352 (AT VIII-2 345).

⁵¹ BOp I 704 (AT VII 19). Cfr. *Discours* (BOp I 58-60; AT VI); negli artt. IV, IX, XXX della prima parte e nell'art. CXCVI della quarta parte dei *Principia* (BOp I 1712, 1716, 1732, 2194; AT VIII-1 6, 7, 319); nelle *Notæ in programma quoddam* (BOp I 2270, 2282; AT VIII-2 356-357, 366-367); nell'art. XXI della prima parte delle *Passions* (BOp I 2352; AT VIII-1 345).

trova tra le coperte. Il meditante con occhi vigili vede (“vigilantibus oculis intueor”) la carta, sente di muovere la testa e di allungare la mano, e dunque crede di essere sveglio; sa che pensieri simili, altre volte, lo hanno tratto in inganno nel sonno; e, considerando tutto ciò più attentamente, deve ammettere di non avere indizi certi per poter distinguere il sonno dalla veglia e, dunque, si persuade di star dormendo (“hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet”⁵²). E, a questo punto, la concessiva: ammettiamo, dunque, di dormire. Ma, se dormiamo, questi particolari, ossia che apriamo gli occhi, muoviamo la testa, allunghiamo le mani e che neppure abbiamo, forse, queste mani e questo corpo, non sono veri. Le cose viste nel sonno sono, dunque, come immagini (“*pictas imagines*”) che non hanno potuto essere raffigurate se non a somiglianza di cose vere. Descartes ripropone quel che aveva scritto nell’*Homme*, mentre la figura del folle introdotta dal meditante subito dopo la confusione tra sonno e veglia richiama il passo nel quale Vives fa riferimento alla condizione in cui di notte (“in quiete”), “a censura rationis soluta, haurit ex memoria, sine modo ac ordine unde existunt tum multa in quiete stulta, absurda, male cohaerentia”.⁵³

Non può non destare meraviglia il fatto che le traduzioni non abbiano, nella gran parte dei casi, restituito le differenze presenti nel testo cartesiano (vedi *Appendice B*). In effetti, il testo di Descartes perde, nelle traduzioni, in precisione: sogno e sonno non sono più due diverse parole scelte per indicare le due diverse funzioni definite dal filosofo negli scritti fisiologici e, ora, riproposte negli scritti di metafisica. I traduttori sembra siano stati guidati nelle loro scelte più da criteri interpretativi (rendere il susseguirsi ordinato, compatto e coerente delle argomentazioni cartesiane), che filologici. Non ponendo sempre la dovuta attenzione ai dati linguistici e lessicali, le due parole sono state trasformate in quel che non sono, ossia due parole intercambiabili. In questo modo non sono emersi i “punti di sutura” esistenti nei diversi ambiti in cui Descartes ha condotto le sue ricerche e le traduzioni hanno finito con il dirci un po’ meno delle *Meditationes* e, in ultima istanza, del loro autore.

⁵² BOp I 704; AT VII 19.

⁵³ J.L. Vives, *op. cit.*, p. 118. Amerbach (*op. cit.*, p. 299) osservava che “in perturbationibus animi” i sensi “facile decipiuntur” allo stesso modo in cui “in somno decipiuntur propter exiguas similitudinem rerum”.

2a. Responsiones

Nelle *Responsiones* le occorrenze di *somnus* ricorrono nelle risposte alla questione se l'anima pensa anche durante il sonno avanzata dagli obiettori; troviamo il maggior numero di occorrenze (83) di "*somnium*" e di "*somniare*" nelle *Objectiones septimae* del gesuita Pierre Bourdin.

È Hobbes il primo obiettore a chiedere a Descartes di voler precisare, prima di affrontare la discussione circa le idee innate di Dio e dell'anima, se l'anima, quando dorme di un sonno profondo, senza sogni, pensa ("Praeterea, ubi dicit ideam Dei et animae nostrae nobis innatam esse, velim scire si animae dormientium profunde sine insomnio cogitent"). Se la risposta è negativa, ossia se l'anima, quando dorme di un sonno profondo, non ha alcuna idea, si dovrà concludere, argomenta il filosofo inglese, che nessuna idea è innata, giacché ciò che è innato è sempre presente ("Si non, non habent eo tempore ideas ullas. Quare nulla idea est innata; nam quod est innatum, semper adest").⁵⁴

Nella risposta, Descartes precisa: (1) che essendo le idee una forma di percezione, l'idea di Dio, in cui non c'è nulla di simile a ciò che è nelle cose corporee, non può provenire dagli oggetti esterni; (2) che, certo, se si intendesse per idea innata un'idea sempre a noi presente, si dovrebbe concludere che le idee innate non esistono; (3) ma che idee innate sono quelle che sono in noi e che noi abbiamo la facoltà di "trarre fuori": "Denique, cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus illam nobis semper obversari: sic enim nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi".⁵⁵

Rispetto alle idee nel sonno, Descartes ripropone, *e contrariis*, quanto aveva affermato nell'*Homme*: i sogni derivando dalle impressioni corporee, sono diversi dalle idee innate.

Gassendi pone la questione dei pensieri in una condizione di letargia nel punto quarto delle *Quinte obiezioni*⁵⁶ citando il passaggio della seconda meditazione nel quale Descartes aveva stabilito di essere una cosa pensante, ossia una mente, o animo, o intelletto, o ragione ("Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est mens, sive

⁵⁴ *Objectiones*, III, BOp I 930 (AT VII 188).

⁵⁵ *Responsiones*, III: BOp I 932 (AT VII 189).

⁵⁶ BOp I, pp. 1034-1036.

animus, intellectus, ratio"⁵⁷). Solo il pensiero non poteva essergli tolto, aveva scritto il filosofo aggiungendo: "Io sono, io esisto [...] fino a quando penso" e "potrebbe accadermi persino di cessar tutto intero di esistere, se mai cessasse in me ogni pensiero" ("forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem"⁵⁸).

Gassendi chiosa: Descartes in questo passaggio (1) non intende più per anima il "principio interno mediante cui l'uomo vive, sente, muta di luogo, intende" e grazie al quale "sia noi, sia i bruti, vegetiamo e sentiamo", ma la "mente"; (2) separa poi la mente non solo dal corpo, ma anche dall'anima, compiendo un'operazione ben più radicale rispetto a coloro che, pur facendo dell'anima razionale un nocchiero, non le avevano, tuttavia, riconosciuto un'esistenza separata.⁵⁹ Gassendi cita, a conferma delle sue affermazioni, l'opera del 1637: "Asserite nel vostro *Discorso sul metodo* [che] tutte le funzioni attribuite all'anima, tanto sensitiva quanto vegetativa, non dipendono da quella razionale, e possono essere espletate prima che quest'ultima giunga, nel modo in cui vengono espletate nei bruti, nei quali affermate non esserci affatto ragione".⁶⁰ Poste queste

⁵⁷ BOp I, p. 1034: "Concludis: Sum igitur praecise Res cogitans, id est Mens, sive animus, intellectus, ratio" e *Meditationes*, II, BOp I 716 (AT VII 27).

⁵⁸ *Meditationes*, II, BOp I 716 (AT VII 27). Vedi su questo: A Gibieuf (19 gennaio 1642, BLet 337, p. 1564; AT III 479) in cui si afferma che l'anima pensa sempre allo stesso modo in cui la luce illumina sempre, anche quando non vi sono occhi per guardarla, il calore è sempre caldo e il corpo o sostanza estesa ha sempre un'estensione fin quando esiste e che nulla conta che non ce ne ricordiamo; A Huygens (10 ottobre 1642, BLet 371, p. 1668; AT III 798); *Entretiens avec Burman*: "Mens numquam sine cogitatione esse potest; potest quidem esse sine cogitatione hac aut illa, sed tamen non sine omni, eodem modo ut corpus ne quidem per ullum momentum sine extensione esse potest" (BOp II 1254; AT V 150).

⁵⁹ Sempre nella quinta parte del *Discours*, e riassumendo quanto aveva scritto nell'*Homme*, il filosofo aveva evocato le figure del "pilote" ("anima razionale") nel suo "navire" (*corps*) per negare che il ruolo dell'anima razionale fosse quella del nocchiero: "J'avais décrit, après cela, l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, ainsi que les autres choses dont j'avais parlé, mais qu'elle doit expressément être créée; et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme" (BOp I 92-94 (AT VI 59)). Il paragone viene dal *De Anima* d'Aristotele (*De anima*, 413a8-9), ma, come ha dimostrato Manzini 2003, esso, via Tommaso, è stato tradizionalmente attribuito a Platone (*Timeo*, 41c7, 45b2).

⁶⁰ *Obiectiones*, V, BOp I, pp. 1034 (AT VII 263). *L'Homme*, V, art CVI, BOp II 507 (AT XI 202): "Je désire, dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement en cette Machine, de la seule disposition de ses organes; ni plus ni

premessa, chiede a Descartes se si poteva "pensare nel sopore della letargia o anche nell'utero, nei primi mesi e anni dopo la nascita", e se si serbava il ricordo di quei pensieri.⁶¹

Nella sua risposta, il filosofo sottolineava l'"equivocità" del termine quando si intendeva l'anima come principio mediante cui ci nutriamo e come principio mediante cui pensiamo (dal quale si distingue "*toto genere*"). La mente, precisava, era da intendere non come parte dell'anima, ma come tutt'intera l'anima che pensa, ("*mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero*")⁶²: usando il termine mente si evitava dunque l'equivocazione, come aveva scritto in una precedente occasione.⁶³ Da qui la conclusione: la mente pensa sempre, ma, in quanto congiunta al corpo, ricorda solo quando si "volge" o si "applica" alle tracce (*vestigia*) dei pensieri impressi nel cervello.⁶⁴

moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre Ame végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses Esprits agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son coeur, et qui n'est point d'autre Nature que tous les feux qui sont dans les Corps Inanimés" e, nel *Discours*, V, BOp I 76 (AT VI 45-46), riassumendo quel che ne aveva scritto nell'*Homme*, aveva precisato che Dio aveva forgiato "le corps d'un homme, entièrement semblable à l'un des nôtres, tant en la figure extérieure de ses membres qu'en la conformation intérieure de ses organes, sans le composer d'autre matière que de celle que j'avais décrite, et sans mettre en lui, au commencement, aucune âme raisonnable, ni aucune autre chose pour y servir d'âme végétante ou sensitive".

⁶¹ *Obiectiones*, V, BOp I 1035-1036 (AT VII 263).

⁶² *Responsiones*, V, BOp I 1156 (AT VII 356).

⁶³ Il filosofo rinviava alla definizione che ne aveva data in *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae. Definitiones* (*Responsiones*, II, BOp I 895; AT VII 161): "Loquor autem hic de mente potius quam de anima, quia animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur". La scelta di utilizzare il termine *mens* al posto di quello di *anima* è già operante, tacitamente in *Meditatio II*, a partire dal titolo, *De mente humana* (Cfr. anche, in *Meditatio II*, questo passaggio: "Quid esset haec anima, vel non advertebam, vel exiguum nescio quid imaginabar", BOp I 714; AT VII 26). Il *corpus* delle opere attesta poi la persistenza diacronica di questa terminologia, dai *Principia* (1644) sino alle *Notae* (1648), opera in cui l'unico apprezzamento positivo fatto a Regius in tutto il testo riguarda proprio la scelta di chiamare l'anima razionale col nome di mente: "Quod autem *animam rationalem* nomine *mentis humanae* appellet, laudo: sic enim vitat aequivocationem, quae est in voce animae, atque me hac in re imitatur" (BOpI 2258; AT VIII-2 347). Stato dell'arte e bibliografia, in Belgioioso 2007.

⁶⁴ *Responsiones*, V, BOp I 1156 (AT VII 356-357): "Haeres vero, inquis an ergo existimem animam semper cogitare. Sed quidni semper cogitaret, cum sit substantia cogitans? Et quid miri quod non recordemur cogitationum quas habuit in matris utero, vel in lethargico etc., cum nequidem recordemur plurimarum, quas tamen scimus nos habuisse, dum essemus adulti, sani, et vigilantes. Ad recordationem enim cogitationum quas mens habuit, quandiu corpori est conjuncta, requiritur ut quaedam ipsarum

3. Le lettere del 1641 e del 1648

Alla risposta di Descartes a Gassendi fa riferimento uno sconosciuto corrispondente, forse l'Hyperaspistes, in una lettera del luglio 1641.⁶⁵ Il tema dei pensieri della mente nel sonno, ossia dei sogni, viene introdotto in tre luoghi di questa lunghissima lettera nei quali sono evidenziate le conseguenze paradossali di talune proposizioni cartesiane: (1) affermare che i corpi non esistono pone una differenza tra il conoscere e l'agire e da quest'ultima dei paradossi: "Perché andare la domenica a messa – chiede lo sconosciuto – se i muri della Chiesa che pensiamo di vedere non sono veri muri, ma, come quelli che vediamo nei sogni (*in somniis*) un niente?",⁶⁶ (2) affermare che le idee delle cose corporee provengono dall'intelletto, ossia dalla mente – ciò che accade durante il sonno (*in somnis*) – significa che ignoriamo se esiste qualcosa di corporeo in natura (anche nel caso in cui Dio non ci ingannasse), giacché la mente che almeno una volta ha prodotto l'idea di una cosa corporea, può farlo sempre;⁶⁷ (3) affermare che i bambini prima di avere visto un triangolo ne hanno in sé l'idea così che, quando per la prima volta osservano una figura triangolare disegnata sulla carta, conoscono non la figura, ma il vero triangolo,⁶⁸ rende inspiegabile il fatto che quando si dorme e i sensi sono sopiti, una mente libera non sia capace di dimostrazioni

vestigia in cerebro impressa sint, ad quae se convertendo, sive se applicando, recordatur: quid autem miri, si cerebrum infantis vel lethargici vestigiis istis recipiendis sit ineptum?"

⁶⁵ BLet 319, pp. 1488 (AT III 398): "Primo, non parum miror, quod pag. 498 responsionis ad subtilissimum Philosophum P. Gassendum, quemadmodum ex pluribus aliis in locis ejusdem Solianæ editionis, fueris ausus affirmare, non eam esse veritatem in vita regenda quærendam, quam prosequeris in contemplatione".

⁶⁶ BLet 319, p. 1488 (AT III 399): "Atqui, verbi gratia, non audies sacrum die Dominico, quod dubitare possis num muri Ecclesiæ, quos videre putas, sint veri muri, an potius velut in somniis fieri solet, nihil sint?"

⁶⁷ BLet 319, p. 1494 (AT III 404): "Denique, paulo post, ostendis te credere ideas rerum corporalium ab intellectu seu mente humana posse manare, uti fit in somnis, ut alibi dicere videris. Hoc posito, sequitur nos, etiamsi Deus non sit deceptor, nescire posse an quid corporeum sit in rerum natura; nam si semel alicujus rei corporeæ ideam ex se mens proferat, cur non semper?"

⁶⁸ BOp I 1186-1188 (AT VII 382): "Ac proinde, cum primum olim in infantia figuram triangularem in charta depictam aspeximus, non potuit illa figura nos docere quo pacto verus triangulus, ut a Geometris consideratur, esset concipiendus, quia non aliter in ea continebatur quam velut in rudi ligno Mercurius. Sed quia jam ante in nobis erat idea veri trianguli, et facilius a mente nostra, quam magis composita figura picti trianguli, concipi poterat, idcirco, visa ista figura composita, non illam ipsam, sed potius verum triangulum apprehendimus".

scientifiche come quelle di Archimede.⁶⁹ Descartes risponde, nell'agosto successivo,⁷⁰ punto su punto alle obiezioni dello sconosciuto. Rispetto alla prima obiezione, osserva che non si può né cercare, né aspettarsi, in ciò che concerne la condotta della vita, la medesima certezza necessaria per progredire nella scienza. Per darne una prova il filosofo ricorre ad argomenti *a priori* (“Il composto umano è per sua natura corruttibile, mentre la mente umana è incorruttibile e immortale”) e guardando *a posteriori* alle conseguenze (ad es. astenersi dal cibo fino alla morte perché “non è certo che non vi sia mescolato qualche veleno”). Cose queste tutte “di per sé note”,⁷¹ rispetto alla seconda obiezione, sottolinea come la concessiva relativa alla possibilità che le idee delle cose corporee possano essere prodotte dalla mente, non toglie pregnanza alla dimostrazione che tali idee non siano prodotte da noi, ma provengano dall'esterno (“sed ex eo, quod nobis sic adveniant, ut simus conscii, non a nobis fieri, sed aliunde advenire”⁷²); rispetto alla terza obiezione il filosofo osserva (a) che, nel grembo materno e nei suoi primi anni, la mente non medita di cose metafisiche, ma come la mente di coloro che sono ammalati o che dormono, essa, strettamente congiunta al corpo, non ha neanche quella minima libertà di pensare cose diverse da quelle che vengono dai sensi (“quæ ipsi a sensibus offeruntur”⁷³); (b) che la mente, nei bambini, negli ammalati e in coloro che dormono, come negli adulti, anche quando non vi prestano attenzione, ha in sé le idee di Dio, di se stessa e di tutte le verità *per se notæ*; (c) che la mente può essere “detta corporea” solo in quanto, quando unita al corpo, pensa ad una qualche cosa corporea, certe particelle del cervello si muovono di luogo, sollecitate sia dagli oggetti esterni che agiscono sugli organi di senso, sia dagli spiriti animali che salgono dal cuore al cervello, ma anche dalla mente stessa che può essere determinata a qualche

⁶⁹ BLet 319, p. 1500 (AT III 409): “Rogo tamen: cur nunquam in somnis, cum sensus sopiti meram libertatem menti restituere videntur, mens demonstrationes Archimedeis similes conficiat?”.

⁷⁰ A *** [Hyperaspistes], agosto 1641, BLet 324, pp. 1514-1526.

⁷¹ A *** [Hyperaspistes], agosto 1641, BLet 324, p. 1514 (AT III 422): “Optanda quidem esset tanta certitudo in iis quæ pertinent ad vitam regendam, quanta ad scientiam acquirendam desideratur; sed tantam tamen non esse ibi quærendam nec expectandam, perfacile demonstratur: et quidem a priori, ex eo quod compositum humanum sit ex natura sua corruptibile, mens autem incorruptibilis et immortalis”.

⁷² BLet 324, p. 1520 (AT III 429).

⁷³ A X*** [Hyperapistes], BLet 324, p. 1516 (AT III 424).

pensiero dalla sua sola libertà;⁷⁴ (d) che, consistendo il ricordo in un movimento di particelle del cervello, la memoria non riguarda le cose puramente intellettuali, delle quali, propriamente, non v'è ricordo (esse si presentano al pensiero altrettanto bene alla prima occasione in cui si offrono che alla seconda, ed è dunque solo per il fatto che si è soliti collegarle a dei nomi che sono corporei che esse ricadono sotto il ricordo);⁷⁵ rispetto alla quarta obiezione, afferma che dimostrazioni simili a quelle di Archimede non possono essere inventate nel sonno in quanto la mente, anche nel sonno, è unita al corpo e, dunque, non è più libera di quanto lo sia nella veglia. Tuttavia, precisando che le tracce impresse nel cervello si conservano, e tanto più quanto più fortemente sono state impresse, ribadisce la sostanziale uguaglianza tra i pensieri della veglia e quelli del sonno.⁷⁶

Come si vede, Descartes riprende le spiegazioni anatomico-fisiologiche avanzate nell'*Homme*. Del resto, rispondendo alla quarta obiezione, è lui stesso a rinviare il suo corrispondente alla spiegazione che avrebbe trovato nella "fisica".

Nel luglio 1648, Arnauld torna a parlare del sonno in una lettera in cui evidenzia una serie di incongruenze presenti, a suo giudizio, nelle *Responsiones quintæ* a proposito delle questioni poste da Gassendi circa la condizione prenatale e la letargia.⁷⁷ La lettera è suddivisa in più punti. Quelli che a noi interessano sono i punti 1, 2, 4.

⁷⁴ A X*** [Hyperapistes], BLet 324, p. 1516 (AT III 424-425): "Sed si per corporeum intelligatur id quod componitur ex ea substantia quæ vocatur corpus, nec mens, nec etiam ista accidentia, quæ supponuntur esse realiter a corpore distincta, corporea dici debent: atque hoc tantum sensu negari solet mentem esse corpoream. Ita igitur, cum ipsa corpori unita de re corporea cogitat, particulæ quædam cerebri loco moventur, interdum quidem ab objectis externis in organa sensuum agentibus, et interdum a spiritibus animalibus a corde ad cerebrum ascendentibus; sed interdum etiam ab ipsa mente, cum scilicet ad aliquam cogitationem a propria tantum libertate impellitur; atque a motu istarum cerebri particularum sit vestigium ex quo recordatio dependet".

⁷⁵ A X*** [Hyperapistes], BLet 324, p. 1516 (AT III 425): "De rebus vero pure intellectualibus, nulla propriè recordatio est; sed prima vice qua occurrunt, æque bene cogitantur ac secunda; nisi quod soleant nominibus quibusdam alligari, quæ cum corpora sint, de ipsis etiam recordamur".

⁷⁶ A X*** [Hyperapistes], agosto 1641, BLet 324, p. 1524 (AT III 432-433): "Nec mirum quod in somnis nullas demonstrationes Archimedeis similes conficiat; manet enim corpori unita etiam in somnis, nec ullo modo liberior est, quam in vigilia. Nec cerebrum diu vigilando melius disponitur ad vestigia sibi impressa retinenda; sed tam in somno, quam in vigilia, quo fortius vestigia ista impressa sunt, eo melius retinentur; ideoque interdum etiam somniorum recordamur, sed melius eorum quæ cogitavimus vigilando, cujus rei rationes in Physica erunt manifestæ".

⁷⁷ Vedi *supra*, nota 54.

Arnauld domanda al filosofo (punto 1) di spiegargli se la mente possa, in caso di dolore acuto o di intenso piacere fisico⁷⁸, avere "intellezioni pure". Fa osservare, infatti, che in questi casi la mente non può "distogliersi dai sensi", che ne sono la necessaria preconditione ("non videtur a sensibus avocare se posse, quod ad puram intellectionem necesse est");⁷⁹ sottolinea l'insufficienza (punto 2) dell'argomento secondo il quale non ci si ricorda delle sensazioni confuse che si hanno nella condizione prenatale (delle quali restano impresse nel cervello le tracce, "*vestigia*") in quanto il ricordo sarebbe legato ad una operazione riflessiva dell'intelletto o "memoria intellettuale"⁸⁰ ("quadam reflexione intellectus sive memoriæ intellectualis") di cui non si fa uso nell'utero. Chiede, dunque, al filosofo (a) cosa sia mai questa riflessione o memoria intellettuale; (b) in cosa essa si distingua dalla semplice riflessione che accompagna ogni nostro pensiero; (c) per quale motivo non se ne faccia uso nella vita prenatale;⁸¹ sottolinea (punto 4) la palese contraddizione tra l'esperienza del sonno e l'affermazione secondo la quale pensiamo sempre in atto e dunque siamo sempre coscienti di pensare.⁸²

⁷⁸ Sull'espressione "*abducere mentem a sensibus*" cfr. *Praefatio ad Lectorem*, BOp I 692 (AT VII 9); *Synopsis*, BOp I 695 (AT VII 12); *Meditationes*, IV, BOp I 751 (AT VII 52); *A Mersenne*, 20 aprile 1637, BAB LIV 486-487 (BLet 104, pp. 366-367; AT I 350-351); *A Vatie*, 22 febbraio 1638, BLet 149, p. 549 (AT I 560). Cfr. anche *Discours*, IV, BOp I 67 (AT VII 37).

⁷⁹ *Arnauld a Descartes*, BLet 663, pp. 2569-2570 (AT V 212-213): "Quamdiu mens corpori unita est, non videtur a sensibus avocare se posse, quod ad puram intellectionem necesse est, cum ab objectis externis vel internis vehementius percipitur; ex quo fit ut in acri dolore vel vehementi voluptate corporea, non nisi de dolore vel voluptate cogitare queat; atque hinc explicari posse videtur, cur phrenetici mente capti sint, quod nempe, spiritibus, qui in cerebro sunt, vehementissime agitantur, ad nihil aliud mens possit attendere; qualis sit hæc conjectura, et si vera est, quomodo ad infantes et lethargicos pertineat, velim a te, nisi molestum est, clarius exponi".

⁸⁰ Lo aveva in effetti affermato nelle *Responsiones*, V, BOp I 1156 (AT VII 357): "Quid autem miri, si cerebrum infantis vel lethargici vestigiis istis recipiendis sit ineptum?" che Arnauld cita dell'ed. Soly del 1641.

⁸¹ *Arnauld a Descartes*, BLet 2570 (AT 213): "Verum, etsi nullæ puræ intellectiones in infante, sed tantum confusæ sensationes sint, cur tamen earum postea recordari non potest, cum illarum vestigia in cerebro impressa remaneant? (quod tamen in *Metaph.* pag. 507 negasse videbaris). Nempe, inquis, quia recordatio pendet a quadam reflexione intellectus sive memoriæ intellectualis, cujus in utero nullus usus fuit. Verum, quod ad reflexionem attinet, intellectus sive memoria intellectualis suapte natura videtur reflexiva. Explicandum ergo superest, quid sit illa reflexio, in qua memoriam intellectualem constituas, et quomodo a simplici reflexione omni cogitationi intrinseca differat, et quare in utero nullus illius usus esse possit".

⁸² *Arnauld a Descartes*, BLet 2572 (AT 214): "Cum ea sit natura cogitationis, ut illius semper simus conscii, si semper actu cogitamus, debemus semper esse conscii nos cogitare; at id experientiæ repugnare videtur, maxime in somno".

Descartes, rispetto al primo punto, ribadisce che la mente non può “distogliersi” dai sensi quando, unita al corpo, è colpita con forza dagli oggetti esterni o interni, com'è nella condizione prenatale, nei casi di letargia, apoplessia, frenesia e, spesso, quando si dorme di un sonno profondo,⁸³ tanto che, aggiunge, in genere, “tutte le volte [...] che sogniamo qualcosa di cui poi riusciamo a ricordarci, vuol dire che dormiamo di un sonno leggero”;⁸⁴ relativamente al secondo precisa che le tracce nel cervello da pensieri avuti in precedenza non sono sufficienti a generare il ricordo, giacché, per ricordarci di qualcosa occorre che noi riconosciamo, quando quel qualcosa si presenta per la seconda volta, che ciò accade perché lo avevamo già percepito in precedenza.⁸⁵ Perché se ne abbia memoria, occorre che la mente riconosca che tali tracce non sono in noi da sempre, ma che sono sopraggiunte “come nuove ad un certo momento”. In quel momento, ossia quando quelle tracce vengono impresse nel cervello per la prima volta, si sviluppa “una pura intellesione” che consiste nell'accorgersi che quella cosa che le si presenta è nuova, ovvero non le si è mai presentata per l'innanzi. È di questo carattere di novità che “non si può dare alcun vestigio corporeo”. L'affermazione relativa ai pensieri nella condizione prenatale è da intendere, dunque, nel senso che di essi non si ha una pura intellesione riconoscendoli come nuovi e, dunque, essi non lasciano tracce nel cervello e non sono “sufficienti a produrre il ricordo”. Che era quanto Descartes aveva già precisato nelle *Responsiones quartae* al medesimo Arnauld.⁸⁶ Circa il

⁸³ A Arnauld, 29 luglio 1648, BLet 665, p. 2576 (AT V 219): “Verissime dici mihi videtur, mentem, quandiu corpori unita est, a sensibus avocare se non posse, cum ab objectis externis vel internis vehementius percellitur. Addo etiam avocare se non posse, cum alligata est cerebro nimis humido et molli, quale est in infantibus, vel aliter male temperato, quale in lethargicis, apoplecticis, phreneticis, vel etiam quale esse solet in nobis altissimo somno dormientibus; quoties enim aliquid somniamus, cujus postea recordamur, leviter tantum dormimus”.

⁸⁴ A Arnauld, 29 luglio 1648, BLet 665, pp. 2576-2577; AT V 213.

⁸⁵ A Arnauld, 29 luglio 1648, BLet 665, p. 2576; AT V 220: “Non satis est, ut alicujus rei recordemur, quod illa res menti nostræ antehac obversata sit, reliqueritque nonnulla in cerebro vestigia, quorum occasione ipsa eadem cogitationi nostræ iterum occurrit; sed insuper requiritur, ut agnoscamus, cum secunda vice occurrit, hoc ideo fieri, quod antehac a nobis fuerit percepta”.

⁸⁶ A Arnauld, 29 luglio 1648, BLet 665, p. 2576; AT V 220: “Unde patet, ad memoriam non sufficere quælibet vestigia, quæ a præcedentibus cogitationibus in cerebro relictæ fuere, sed illa duntaxat quæ talia sunt, ut mens agnoscat ea non semper in nobis fuisse, sed aliquando de novo advenisse. Ut autem mens possit istud agnoscere, existimo ipsam, quando primum imprimebantur, intellesione pura uti debuisse, ad hoc scilicet ut adverteret rem, quæ illi tunc obversabatur, novam esse, sive illi antea obversatam non fuisse; nullum enim corporeum vestigium istius

quarto punto, pone una differenza tra l'essere coscienti dei propri pensieri per il tempo in cui si pensa e il ricordarsi in seguito di essi. Anche nei sogni (*"in somniis"*) siamo coscienti del nostro pensiero, benché per lo più ce ne dimentichiamo subito dopo. Non siamo al contrario coscienti del modo in cui la nostra mente indirizza gli spiriti animali in questi o quegli altri nervi, in quanto ciò non dipende dalla sola mente, ma dall'unione della mente con il corpo.⁸⁷ In risposta alle critiche di Arnauld non solo alla coscienza, sempre in atto, anche nel sonno, ma alla capacità della mente di "dirigere" gli spiriti animali nei nervi e dunque di muovere le membra,⁸⁸ Descartes precisa che non si ha coscienza del modo in cui la mente indirizza gli spiriti animali nei nervi, in quanto questo non dipende dalla sola mente, ma dall'unione della mente con il corpo. Quello di cui si è coscienti è l'azione, ossia l'inclinazione della volontà verso questo o quel movimento, con la quale la mente muove i nervi. I flussi degli spiriti nei nervi "seguono" l'inclinazione della volontà. La mente, insomma, può ignorare la configurazione del corpo, ma è cosciente di essere unita al corpo ed è per questo che inclina la sua volontà a muovere le membra.⁸⁹

novitatis esse potest. Sic igitur, si alicubi scripsi cogitationes infantum nulla in eorum cerebro vestigia relinquere, hoc intellexi de vestigiis, quæ ad recordationem sufficiunt, id est de iis, quæ, dum imprimuntur, nova esse per intellectionem puram advertimus". *Responsiones*, IV, BOp I 1010 (AT VII 246): "Quod autem nihil in mente, quatenus est res cogitans, esse possit, cujus non sit conscia, per se notum mihi videtur, quia nihil in illa sic spectata esse intelligimus, quod non sit cogitatio, vel a cogitatione dependens; alioqui enim ad mentem, quatenus est res cogitans, non pertineret; nec ulla potest in nobis esse cogitatio, cujus eodem illo momento, quo in nobis est, conscii non simus. Quamobrem non dubito quin mens, statim atque infantis corpori infusa est, incipiat cogitare, simulque sibi suae cogitationis conscia sit, etsi postea ejus rei non recordetur, quia species istarum cogitationum memoriae non inhaerent".

⁸⁷ A Arnauld, 29 luglio 1648, BLet 665, p. 2578 (AT V 221-222): "Aliud est esse conscios nostrarum cogitationum, eo tempore quo cogitamus, et aliud earum postea recordari; sic nihil in somniis cogitamus, quin eo ipso momento simus cogitationis nostræ conscii, quamvis statim ejus ut plurimum obliviscamur. Verum autem est, nos non esse conscios illius modi, quo mens nostra spiritus animales in hos vel illos nervos immittit; iste enim modus non a mente sola, sed a mentis cum corpore unione dependet".

⁸⁸ Arnauld a Descartes, luglio 1648, BLet 663, p. 2572 (AT V 214-215): "Aliis vero in locis scribis, nihil in mente nostra esse, cujus vel actu vel potestate conscii non simus; at istius virtutis, quæ spiritus animales dirigit, mens humana non videtur sibi conscia, cum plurimi nesciant quidem, utrum nervos habeant, nisi forsitan nomine tenus, multoque minus an spiritus animales, et quid illi sint. Uno verbo, quantum ex tuis principiis colligere potui, id solum fit a mente nostra, quæ natura sua cogitatio est, quod fit cogitantibus atque advertentibus nobis; at quod spiritus animales hoc vel illo modo in nervos dirigantur, id non fit cogitantibus atque advertentibus nobis: non ergo a mente nostra fieri videtur".

⁸⁹ Per Arnauld, 29 luglio 1648, BLet 665, p. 2578 (AT V 221-222): "Verum autem est,

Lo aveva scritto nel 1645 in una lettera ad Elisabetta: la volontà non ha alcun ruolo nei pensieri del sonno, sicché il miglior filosofo del mondo non poteva impedirsi di fare brutti sogni, se il suo temperamento vi fosse stato disposto.⁹⁰ Per evitare i brutti sogni, aveva suggerito, bisognava sforzarsi di avere “un qualche pensiero ricorrente” non triste quando si ha “la mente sgombra”: solo in tal modo si sarebbe potuti esser certi che quel pensiero sarebbe ritornato anche successivamente, qualunque potesse essere l'indisposizione del corpo. Il filosofo richiamava in questo caso il meccanismo della formazione dei sogni dalle tracce (“*vestigia*”) che i pensieri lasciano nel cervello: “Posso dire – assicurava il filosofo – che i miei sogni non mi rappresentano mai niente di spiacevole, e che forse è un grande vantaggio essersi da lungo tempo abituato a non avere pensieri tristi”.⁹¹

4. *Rêveries, songe, rêve*

Abbiamo visto che nell'*Homme*, trattando del sonno Descartes introduceva i sogni da svegli (*rêveries*, *fântomes* li chiama Clerselier nei titoletti aggiunti a margine nelle sue edizioni dell'*Homme* del 1664 e del 1677⁹²) distinguendoli dai *songes* dell’“*homme qui dort, et qui rêve en dormant*”,⁹³ e, nell’art. LXXXIII della quinta parte, aggiungeva che coloro che sognano da svegli lasciano errare *nonchallament* la loro

nos non esse conscios illius modi, quo mens nostraspiritus animales in hos vel illos nervos immittit; iste enim modus non a mente sola, sed a mentis cum corpore unione dependet; sumus tamen conscii omnis ejus actionis per quam mens nervos movet, quatenus talis actio est in mente, quippe in qua nihil aliud est, quam inclinatio voluntatis ad hunc vel illum motum; atque hanc voluntatis inclinationem sequuntur spirituum in nervos influxus, et reliqua, quæ ad istum motum requiruntur; hocque propter aptam corporis configurationem, quam mens potest ignorare, ac etiam propter mentis cum corpore unionem, cujus sane mens conscia est; alioquin enim ad membra movenda voluntatem suam non inclinaret”.

⁹⁰ A *Elisabetta*, BLet 519, 1 settembre 1645, p. 2074 (AT V 282): “Le plus philosophe du monde ne saurait s’empêcher d’avoir de mauvais songes, lorsque son tempérament l’y dispose”.

⁹¹ A *Elisabetta*, 1 settembre 1645, BLet 519, p. 2074 (AT IV 282): “Toutefois l’expérience fait voir que, si on a eu souvent quelque pensée, pendant qu’on a eu l’esprit en liberté, elle revient encore après, quelque indisposition qu’ait le corps; ainsi je puis dire que mes songes ne me représentent jamais rien de fâcheux, et sans doute qu’on a grand avantage de s’être dès longtemps accoutumé à n’avoir point de tristes pensées. Mais nous ne pouvons répondre absolument de nous-mêmes, que pendant que nous sommes à nous”.

⁹² L’*Homme*, V, art. LXXXII, BOp II, pp. 476-477.

⁹³ L’*Homme*, V, art. XLV, BOp II, pp. 456-457 (AT XI 173-174).

fantasia, non distolta né dagli oggetti esterni, né dalla ragione (“sans que les objets extérieurs la divertissent, ni qu’elle soit conduite par leur raison”⁹⁴). Infine, nell’art. CII, come specifica il titolo – *Des songes; et en quoi ils diffèrent des rêveries de la veille*⁹⁵ – definiva le differenze tra i sogni e le *rêveries* della veglia.⁹⁶

Tra il maggio del 1645 e l’aprile del 1646 si collocano alcune delle lettere scambiate dal filosofo con Elisabetta che dopo avere affrontato alcune questioni legate a problemi di salute dai quali la principessa era afflitta (tosse persistente e ostruzione della milza) si allargano a problematiche più ampie, come tra l’altro – ed è quel che qui ci interessa – la formazione delle “impressioni” nel cervello e la volontà. Nella lettera del 6 ottobre 1645, in particolare, che il termine *rêveries* viene usato per indicare due diverse tipologie di pensieri: quelli che “qui ne dépendent que de ce que les impressions précédentes ont laissé en la mémoire”; quelli che vengono “de l’agitation ordinaire des esprits” che si formano quando l’anima si muove *nonchallamment* tra le impressioni che incontra nel cervello (“et que l’âme, ne se déterminant à rien de soi-même, suit nonchalamment les impressions qui se rencontrent dans le cerveau”), sia in sogno (“soit qu’elles viennent en songe”), sia da svegli (“soit aussi lorsqu’on est éveillé”).⁹⁷ Proprio in questo passo della lettera ad Elisabetta, l’avverbio *nonchallamment* caratterizza, come nell’*Homme*, il movimento dell’anima nella produzione dei pensieri che vengono sia in sogno, e quindi durante il sonno, sia da svegli.

4a. *Rêveries*

Nel *Discours* Descartes aveva contrapposto le *rêveries* del sonno ai pensieri “veri” da svegli (“Il est bien aisé à connaître que les rêveries que nous imaginons étant endormis, ne doivent aucunement nous faire douter de la vérité des pensées que nous avons étant éveillés”, si legge nel *Discours*), mentre in *Dioptrique* aveva denominato *rêverie* l’ipotesi relativa all’esistenza di una linea “ardente” infinita.⁹⁸

⁹⁴ BOp II 476-477 (AT XI 184).

⁹⁵ BOp II 500-501 (AT XI 197).

⁹⁶ Le *rêveries* sono “pensées où se laisse aller l’imagination” nel *Dictionnaire de l’Académie française* del 1762.

⁹⁷ A Elisabetta, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2104 (AT IV 311).

⁹⁸ “Il est bien aisé à connaître que les rêveries que nous imaginons étant endormis, ne doivent aucunement nous faire douter de la vérité des pensées que nous avons étant éveillés”: *Discours de la méthode*, BOp I, p. 68 (AT VI 39); “Il est certain que

Le occorrenze di *rêveries* nelle lettere sembrano attestare il secondo uso: *rêveries* sono le teorie dell'“*homme des langues*” e le “*objections de Monsieur (Beaugrand)*”.⁹⁹ In una lettera del 15 aprile 1631 indirizzata a Balzac, il filosofo scrive che, dopo aver dormito (“*après le sommeil*”), mescola le *rêveries* della notte e quelle del giorno (“*je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit*”);¹⁰⁰ e, in una successiva del 15 maggio dello stesso anno, esse sono i pensieri della veglia: il rumore di Amsterdam “*n’interrompt pas plus mes rêveries que ferait celui de quelque ruisseau*” e che raccolte in un “*petit recueil de rêveries*” pensa di offrire all’amico quando verrà a fargli visita.¹⁰¹ In una lettera a Morin Descartes si dice convinto che se avesse deciso di vendere “*toutes les rêveries*” della *Dioptrique*, avrebbe guadagnato meno denaro di quanto potrebbe guadagnarne un artigiano vendendo le sue lenti (“*Ainsi je m’assure qu’un artisan qui aurait fait de bonnes lunettes, en pourrait tirer beaucoup plus d’argent, que moi de toutes les rêveries de ma Dioptrique, si j’avais dessein de les vendre*”¹⁰²). Il 31 marzo del 1636 confida a Huygens di essere sicuro che le sue “*rêveries*” dovrebbero non dispiacergli, giacché “*je tâche seulement d’établir quelque chose, qui soit si simple et si manifeste, que toutes les opinions des autres s’y accordent*”.¹⁰³ Il 12 novembre 1640 gli invia le sue “*rêveries de métaphysique*” sottomettendole al suo giudizio: “*Encore que la principale cause qui m’a fait vous importuner pour l’adresse de mes rêveries de Métaphysique, est que j’ai recherché cette occasion pour les pouvoir soumettre à votre censure*”.¹⁰⁴ Per non interrompere le *rêveries* che lo tengono occupato, scrive il 7 febbraio 1648 a Pollot, ha lasciato in tutta fretta l’Aia senza passare a salutarlo (“*la hâte que j’avais de revenir continuer mes rêveries, auxquelles je m’occupe maintenant*

cette ligne brûlante à l’infini, que quelques-uns ont imaginée, n’est qu’une rêverie”: *Dioptrique*, BOp I, p. 266 (AT VI 193).

⁹⁹ *A Mersenne*: gennaio 1630, BAB XVIII 228-229 (BLet 26, pp. 120-121; AT I 112) e 11 ottobre 1638, BAB LXXVII 806-807 (BLet 191, pp. 894-895; AT II 396).

¹⁰⁰ BLet 41, pp. 194-195 (AT I 199).

¹⁰¹ *A Balzac*, 5 maggio 1631, B Let 43, pp. 198-199 (AT I 204). Carraud-Olivo 2013, p. 240, avanzano l’ipotesi che qui Descartes faccia riferimento alla *Recherche de la vérité* e (p. 241) che il filosofo “continuera d’user du mot en très bonne part pour qualifier ses propres réflexions, comme celles que consigne le Discours de la méthode”.

¹⁰² *A Morin*, settembre o ottobre 1634, BLet 70, pp. 284-285 (AT I 313).

¹⁰³ *A Huygens*, 28 marzo 1636, BLet 84, pp. 330-331 (AT I 602).

¹⁰⁴ *A Huygens*, 12 novembre 1640, BLet 286, pp. 1330-1331 (AT III 763).

avec d'autant plus d'assiduité que je crains de n'en avoir pas si bien le loisir ci-après, fut cause que je pris le chemin de ce lieu le plus tôt qu'il me fut possible¹⁰⁵).

4b. Songes

Molto più numerose le occorrenze, nel *corpus cartesiano* del temine *songe/songes* che sono, sempre, i pensieri che si producono “durante il sonno”, secondo la definizione che troviamo in *Homme*. Vi rientrano i *somnia* delle *Meditationes*,¹⁰⁶ ma anche i sogni di cui parla quando per essere sicuro di non aver sognato si stropiccia gli occhi: “J’ai porté ma main contre mes yeux pour voir si je ne dormais point, lorsque j’ai lu dans votre lettre que vous aviez dessein de venir ici; et maintenant encore je n’ose me réjouir autrement de cette nouvelle, que comme si je l’avais seulement songée”.¹⁰⁷ Sei le occorrenze nelle opere a stampa, di cui cinque nel *Discours* e una solo in *Passions de l’âme*; dieci le occorrenze nelle *Opere postume*: due in *Recherche de la vérité*, quattro in *Homme*; quattro in *Olympica*; una in *Naissance de la Paix*¹⁰⁸; una sola occorrenza nella *Lettera ad Elisabetta* del 6 ottobre 1645.¹⁰⁹

Un caso a sé costituisce il sonno causato dall’oppio cui Descartes fa riferimento nella lettera a Vorstius del 1643 distinguendolo dall’ubriachezza causata, quest’ultima, dagli spiriti secreti dal vino che vanno al cervello (“Gli spiriti secreti dal vino e che salgono in gran numero al cervello, causano l’ubriachezza; quelli secreti dall’oppio, il sonno”¹¹⁰). Un effetto soporifero, quello dell’oppio che, suggerisce Villiers a Mersenne può essere contrastato dal tè: “L’herbe Tè – scrive il 9/10 dicembre 1640 – nous viendra à bon secours pour corriger la trop grande faculté narcotique et soporifere de l’opium. L’une dilatera les esprits et l’autre les condensera, en sorte qu’il se pourra faire quelque composition d’un grande usage et service”.¹¹¹

¹⁰⁵ A Pollot, BLet 646, pp. 2520-2521 (AT V 123).

¹⁰⁶ BOp I 716-717 (AT VII 28).

¹⁰⁷ A Balzac, 5 maggio 1631, BLet 43, pp. 196-197 (AT I 202).

¹⁰⁸ Vedi *Recherche de la vérité*, BOp II 832, 844 (AT X 501, 511); *Homme*, BOp II 454, 456, 500 (AT XI 173, 174, 197); *Olympica*, BOp II 880, 886, 888 (AT X 181, 185, 186); *Naissance de la Paix*, BOp II 1516 (AT V 619).

¹⁰⁹ Vedi *Discours*: BOp I 60, 66, 68, 70, 88 (AT VI 32, 38, 39, 40, 55); *Passions I*, art. XXI, BOp I 2352 (AT XI 345); A Elisabetta, B Let 526, p. 2104 (AT IV 311).

¹¹⁰ A Vorstius, 19 giugno 1643, BLet 402, pp. 1774-1775 (AT III 688).

¹¹¹ CM X 321.

4c. Rêve/rêves

Il termine *rêve/rêves*, pur usato talvolta come sinonimo di *songe/songes*, ha un'accezione più ampia: indica, infatti, serenità dell'anima, come si legge nella già citata lettera a Balzac del 5 maggio 1631: "Je veux bien que vous y trouviez un canal, qui fasse rêver les plus grands parleurs, et une vallée si solitaire, qu'elle puisse leur inspirer du transport et de la joie";¹¹² un desiderio di difficile realizzazione, ad esempio *rêve* è la scienza di tutti i fenomeni celesti¹¹³ o l'illusione di uno spirito mediocre: ad es. *rêve* è da considerarsi infatti la dimostrazione del geostatico proposta da Fermat.¹¹⁴ Oppure sono i tre sogni descritti negli *Olympica*:¹¹⁵ il primo, con il riferimento alla posizione del corpo disteso sul lato sinistro, ci riporta alla compressione della milza che questa posizione determina, descritto in *Anatomica*; il risveglio dal sonno a quanto aveva scritto in *Cartesius*, sulle cause del risveglio, per la determinazione della mente ad agire; il terzo, però, ci porta, con Descartes, alla *dormitatio* che Vives aveva descritto come una condizione intermedia tra il sonno e la veglia "in qua videmur nobis somniare" e nella quale, tra l'altro, "literas quoque imaginamur nos legere".

Le occorrenze danno conto del fatto che sonno e sogno sono in tutto il *corpus* degli scritti cartesiani ben differenziati, così come i sogni del sonno e i sogni della veglia (o *rêveries*), entrambi originati dall'attività libera della mente sulle tracce delle impressioni lasciate dai sensi.

5. La visione e una lettera a Philibert de La Mare

Alla visione, tema anch'esso legato ai sogni, come abbiamo visto in *Cartesius*, ci riporta una lettera diretta a Philibert de La Mare, inviata da Stoccolma nel dicembre 1649 o nel gennaio 1650, ossia uno o due mesi prima della morte del filosofo.¹¹⁶ Si tratta di un resoconto di un episodio in cui sono chiamati in causa sia Descartes, sia Chanut. Un dotto di Digione si era affaticato tutto il giorno su un passo importante di un poeta greco, senza capirne nulla. Scoraggiato e

¹¹² A Balzac, 5 maggio 1631, BLet 43, p. 196; AT I 203

¹¹³ A Mersenne, 10 maggio 1632, BAB XXXVII 382-383 (BLet 53, pp. 232-233; AT I 252).

¹¹⁴ A Mersenne, 5 ottobre 1637, BAB LIX 510-511 (BLet 130, pp. 454-455; AT I 448).

¹¹⁵ *Olympica*, BOp II 880-891 (AT X 181-188).

¹¹⁶ BLet 724, pp. 2796-2799 (AT V 462).

contrariato dall'inutilità del prolungato studio, va a dormire. Non appena

si è profondamente addormentato, il suo Genio ne trasporta l'animo a Stoccolma, lo introduce nel palazzo della Regina Cristina e lo conduce nella sua biblioteca. Scorre con gli occhi tutti i libri, e li osserva; si sofferma su un piccolo volume, il cui titolo gli sembra nuovo, lo apre, e dopo averne sfogliato dieci o dodici pagine, vi scorge dieci versi greci, la cui lettura scioglie interamente la difficoltà che lo ha così a lungo impegnato. La gioia che prova per questa scoperta lo sveglia, la sua immaginazione è così piena di questa poesia greca che gli torna in mente, e la ripete in continuazione; non vuole dimenticarla, e per questo non perde tempo e, con l'aiuto della penna, se ne libera sulla carta; dopo di che cerca di riprendere sonno. L'indomani, al risveglio, riflette sulla sua avventura notturna, e trovandola tra le più straordinarie in tutti i suoi aspetti, decide di portarla sino in fondo. Il Signor Descartes era allora in Svezia presso la Regina, che imparava la sua bella filosofia. Egli lo conosceva di fama; ma aveva più rapporti con il Signor Chanut, che era lì Ambasciatore di Francia. Si rivolge a quest'ultimo per far recapitare una lettera al Signor Descartes, e per obbligarlo a rispondergli. Lo supplica di segnalargli precisamente se la biblioteca della Regina, il suo palazzo, e la città di Stoccolma, sono disposte in tal modo; se in una delle mensole di questa biblioteca, che è nel fondo, vi sia un libro che abbia un tale spessore, una tale copertina, e un tale titolo sul dorso; ed, infine, se in quel libro, che lo prega di leggere attentamente per amor suo, nel caso fosse lì, non ci siano dieci versi greci del tutto simili a quelli che ha indicato in fondo alla sua lettera. Il Signor Descartes, che era di una gentilezza senza pari, aveva subito dato soddisfazione al nostro dotto; gli rispose, che il più abile ingegnere non avrebbe disegnato meglio di quanto facesse la sua lettera, la pianta di Stoccolma; che il palazzo e la biblioteca vi erano descritti alla perfezione; che aveva trovato il libro in questione nella mensola indicata; che vi aveva letto i versi greci menzionati; che questo libro è molto raro; ma tuttavia che uno dei suoi amici gliene aveva promesso una copia che avrebbe inviato in Francia alla prima occasione; che lo supplicava di gradire il regalo che gli faceva in anticipo, e di considerarlo come un segno della stima particolare che nutriva per lui. Questa storia è di dominio pubblico, e vi sono pochi letterati che non la conoscano.

Questo testo è pubblicato da Nicolas-Pierre-Henri de Montfaucon (1635-1673), antigiansenista e abate a Villars, *Le Comte de Gabalis, ou Entretiens sur les Sciences secrètes*, pubblicato a Parigi, da Claude Barbin, nel 1670, ristampato nel 1671 e a Cologne, da Paul de la Tenaille, nel 1684. In forma ridotta è ripreso dal benedettino Augustin Calmet nel *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenans de Hongrie, de Moravie, etc.*¹¹⁷ Adam e Tannery ne hanno avuto notizia da Emile Roy, professore dell'Università di Digione, ed hanno ipotizzato che il “savant de Dijon” al quale Descartes risponderebbe a proposito di questa singolare questione potrebbe essere Philibert de la Mare, Consigliere del Parlamento di Borgogna. Hanno basato la loro ipotesi sul fatto che

¹¹⁷ Paris, Debure, 1751, vol. I, cap. xxx pp. 261-263. Vedi Faivre 1993.

Philibert de la Mare, in una lettera indirizzata a Gassendi l'1 febbraio 1642, “desinet tunc aliquomodo Gallorum querela, qui stirpes apud se enatas in alieno solo radicem agere queruntur; sed omninò desinat, velint Superi, breui Salmasij et Cartesij reditu, quorum prior apud nos agit proximo vere in Bataviam migraturus; vterque vt postliminij iure parenti suae Galliae reddatur et opto, et cordatorum quotquot sunt hominum votum est”,¹¹⁸ mostra di conoscere Descartes.¹¹⁹ La lettera si ritrova, infine, in *Les genies assistants et gnomes irreconciliables ou suite au Comte de Gabalis*, La Haye, 1718 che Barbier attribuisce al celestino Antoine Androl, giansenista ed antigesuita.¹²⁰

¹¹⁸ P. Gassendi, *Opera*, t. VI, Lyon, 1658.

¹¹⁹ In AT IV 144-145, viene riportato uno stralcio da Baillet II 243-244 relativo alla mancata “pension du roi”: “M. Chanut, pour commencer à donner à M. Descartes des preuves solides de son amitié naissante, voulut le mener chez Monsieur le Chancelier [Séguier], qui reçût nôtre Philosophe avec tous les témoignages d'estime qu'on pouvoit attendre d'un Magistrat qui étoit homme de Lettres, fauteur des Sçavans, et qui avoit connu le mérite de M. Descartes par la lecture des Essais de sa Philosophie, lorsqu'il fut question de luy accorder le privilège de l'impression. M. Chanut ne crut pas devoir s'en tenir à ces premières démarches; il voulut encore employer le crédit qu'il avoit auprès de M. le Chancelier, et même celui que ses amis avoient sur l'esprit du Cardinal Mazarin, pour procurer à M. Descartes une pension du Roy, qui pût le mettre en état de faire de grandes expériences, et d'augmenter les connoissances qu'il avoit de la Nature. La chose ne réussit pas au gré de M. Chanut: et M. Descartes, étant sur son départ, pour retourner en Hollande, fut obligé de le consoler en luy marquant qu'il ne recherchoit point ces sortes de secours, et que s'étant fait une maxime de se contenter de ce qu'il avoit plu à Dieu de luy donner, il croiroit avoir remply tous ses devoirs, s'il consacroit à l'utilité publique tout ce qui dépendoit de luy, c'est-à-dire, tous ses talens et tout son patrimoine, sans se soucier d'y employer le bien d'au-truy”. In effetti, una pensione di 6,000 livres veniva accordata a Saumaise, con lettera patente del 3 settembre 1644, registrata il 25; Saumaise riceveva il 4 novembre 1644 l'invito a rientrare in Francia in una lettera firmata da Louis e de Loménie. La pubblicazione di *Cl. Salmasii librorum de primatu Papae pars prima. Cum apparatu. Accessere de eodem primatu Nili*, Bonaventura Vulcanio interprete et Barlaami, 1645.

¹²⁰ L'opera si apre con un racconto autobiografico: la morte del Maresciallo di Schomberg lo ha privato di un amico e protettore conosciuto in Brandeburgo dove il Maresciallo di Schomberg era andato a cercare la libertà religiosa che non aveva trovato né in Francia, né in Portogallo. L'autore vi si trovava a causa della persecuzione di un Ministro di Stato (*Ministre d'Etat*) nemico della sua famiglia che lo aveva “ruiné entièrement d'un esprit d'un Roi” con false accuse “dont la moins noire étoit, que J'avois favorisé l'opiniâtreté des Huguenots du Languedoc, au lieu d'employer efficacement les troupes qui avoient l'ordre de les convertir”. Forse in quanto entrambi stranieri in esilio o vittime di una religione per la quale “il avoit un attachement si ferme, et qui, quoi qu'elle ne fût pas la mienne avoit pourtant donné lieu à mes malheurs”, il Maresciallo di Schomberg lo considera con benevolenza: mangia con lui, e viene messo a parte di tutto, fa con lui tutti i viaggi in Olanda, è con lui al seguito del Principe d'Orange quando quest'ultimo viene chiamato dagli Inglesi in rivolta contro il dispotismo del suocero. Avrebbe potuto avere grandi incarichi in Inghilterra, ma l'amore della patria è più grande della sua ambizione e così si accontenta di essere “spettatore” di una tragedia “dont le dénouement” ha sorpreso

Nulla in questo racconto può essere ricondotto a quel che Descartes intendeva per visione di cui aveva trattato, come abbiamo visto, in *Cartesius*. Il meccanismo dal quale si originava la visione era esattamente il contrario di quel che questo racconto ci dice, giacché per Descartes la visione comporta un passaggio, reso possibile dalla memoria, dall'evento che si verifica quando si è svegli all'evento che si è verificato nel sonno. L'evento da svegli induce le parti del cervello a rivolgersi all'immagine cui le stesse parti del cervello erano rivolte nel sonno e in questa maniera, tra i tanti sogni, ne richiama uno solo. Evento, peraltro raro e che, in forza della sua stessa rarità, induceva i superstiziosi a credere che anticipasse il futuro.

Se la lettera sulla visione non può che apparire estranea a tutto quel che il filosofo ha scritto, nei testi di argomento fisiologico, sul tema del sonno e del sogno, sulle visioni e le previsioni, l'analisi del percorso cartesiano dall'angolo visuale dei termini *somnus/sommeil*, *somnium/songe*, *rêveries* ha evidenziato, tutt'al contrario, l'esistenza di una continuità tra fisiologia e metafisica ben evidente se si legge quanto il filosofo ha scritto, nei testi metafisici, a riguardo della conoscenza sensibile, come conoscenza non "del tutto falsa" alla luce della descrizione del funzionamento della macchina corpo.

Di questa conoscenza le *Meditationes* ci dicono che in essa

l'Universo intero. Il partito del Principe d'Orange ha la meglio ed egli piega l'intera nazione volgendo poi la sua armata contro i rivoltosi Irlandesi e avendo la meglio anche su questi ultimi. Ma è in questa circostanza che il Maresciallo di Schomberg che era al comando dell'armata muore. Ed è così che l'autore viene accolto da un gentiluomo irlandese, M. Schiff, che, insieme al Maresciallo di Schomberg, aveva aiutato a conservare i beni che la *catholicité* voleva confiscargli. Ospite nella sua casa, frequenta la sua biblioteca e i libri di "sciences secretes" di cui è ricca. L'autore decide di rimanere presso M. Schiff "le tems que le Prince d'Orange mettra à finir sa Campagne" e di approfittare per andare a trovare un personaggio (d'ora in avanti lo designerò come compare nell'opera dal momento in cui l'autore lo incontra: *mon père*; designerò l'autore: *mon fils*) che conosce "le génie de toutes les Cours" (pp. 1-9). I *bienheureux Génies* vegliano sull'uomo ma non va dato loro "le pouvoir que nos Casuistes donnent au Diable" (p. 35). Questi Geni vengono mostrati all'opera in un caso che concerne il genio di Sant'Agostino (per il quale l'autore dichiara di avere una venerazione e che essa è condivisa in tutto il mondo cristiano. *Mon père* e *mon fils* lo definiscono dottore profondo, venerabile, luce più grande della Chiesa). In uno dei suoi libri, Sant'Agostino racconta che il "déclamateur" Eulogius aveva inutilmente sudato cercando di comprendere un passo di Cicerone e che quando ormai disperava di venirne a capo, Sant'Agostino gli era apparso in sogno e glielo aveva spiegato. Era, afferma *Mon père* il Génie di Sant'Agostino che aveva tolto d'imbarazzo Eulogius. Egli cita anche il figlio di Cardano che parla di lunghe e frequenti conversazioni del padre con il suo Génie (pp. 54-56): A questo punto viene introdotto l'episodio che riguarda Descartes che si chiude con questa osservazione: "Je vous avoué, Mon Père, lui dis-je, que cela est fort" (pp. 58-59).

persiste “una qualche ragione di dubbio”,¹²¹ precisando che le immagini, “ed in generale tutto quel che viene attribuito alla natura del corpo” possono non essere altro che sogni (“nihil sint praeter insomnia”). Ciò può accadere, come si legge nell'*Homme* in quanto i sogni sono simili, pur se non uguali, alle impressioni sensibili. Per questo, anche, paradossalmente, diventa più chiaro scrivere, nella seconda meditazione: “Ora, però, so certamente di essere, e, al tempo stesso, che è possibile che tutte queste immagini, ed in generale tutto quel che viene attribuito alla natura del corpo, non siano altro che visioni del sogno. Una volta accortomi di ciò, mi sembra che, se dicessi: “Per conoscere più distintamente chi mai io sia, immaginerò”, non sarei meno sciocco che se dicessi: “Mi sono ormai certamente ridestato e intravedo il vero, ma, poiché ancora non lo vedo con sufficiente evidenza, mi addormenterò di proposito, affinché i sogni me lo rappresentino più vero e più evidente”.¹²²

Descartes non ha alzato palafitte tra le discipline¹²³ e anche i suoi interpreti hanno da tempo smesso di farlo. Gli appelli di alcuni grandi interpreti – ricordo almeno quelli di Henri Gouhier¹²⁴ e di Pierre

¹²¹ *Meditationes*, I, BOp I 702-703; AT VII 18: “Ad hoc autem non erit necesse, ut omnes esse falsas ostendam, quod nunquam fortassis assequi possem; sed quia jam ratio persuadet, non minus accurate ab iis quae non plane certa sunt atque indubitata, quam ab aperte falsis assensionem esse cohibendam, satis erit ad omnes rejiciendas, si aliquam rationem dubitandi in unaquaque reperero”.

¹²² *Meditationes*, II, BOp I 716-717; AT VII 28: “Jam autem certo scio me esse, simulque fieri posse ut omnes istae imagines, et generaliter quaecunque ad corporis naturam referuntur, nihil sint praeter insomnia. Quibus animadversis, non minus ineptire videor, dicendo: imaginabor, ut distinctius agnoscam quisnam sim, quam si dicerem: jam quidem sum experrectus, videoque nonnihil veri, sed quia nondum video satis evidenter, data opera obdormiam, ut hoc ipsum mihi somnia verius evidentiusque repraesentent”.

¹²³ Descartes lo aveva, del resto, programmaticamente affermato nell'*incipit* delle *Regulae*, le scienze non sono altro che l'umana sapienza, che resta sempre unica e medesima per quanto applicata a differenti soggetti e la conoscenza di una verità non ci allontana dalla scoperta di un'altra verità, sempre uguale nei diversi ambiti disciplinari in cui l'aveva ricercata: “Scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere; neque enim nos unius veritatis cognitio, veluti unius artis usus, ab alterius inventionem dimovet, sed potius juvat” (*Regulae*, I, BOp II 684; AT X 360).

¹²⁴ Gouhier 1924, p. 81. Gouhier prendeva le distanze da Gilson, suggerendo che, in realtà, in Descartes ci fosse stato un “parallélisme” tra gli interessi fisici e quelli metafisici: “M. Gilson, comme M. Levy-Bruhl et M. Adam, n'insiste, sans doute, pas assez sur le parallélisme des deux conceptions; on croit trop, à le lire, que Descartes a construit la première idée pour la mettre au service de la deuxième. La réalité paraît plus complexe; si nous pouvions revivre la pensée de Descartes pendant l'hiver 1629-1630, sans doute verrions deux courants de pensée issus de deux

Costabel¹²⁵ – sono pienamente condivisi e unanimemente accolti. E, tuttavia, qualcosa rimane ancora da fare a partire, mi sembra, da una maggiore attenzione ai dati lessicali e linguistici del testo cartesiano. Per questa via, si potrà, mi sembra, ripensare al concreto svilupparsi del pensiero cartesiano all'interno dei molteplici e variegati percorsi lungo i quali il filosofo ha condotto, senza cesure, le sue ricerche.

Bibliografia

Edizioni e abbreviazioni

- AT = René Descartes, *Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974 (seguito dal numero romano per il volume e da quello arabo per la pagina).
- BAB = René Descartes-Isaac Beeckman-Marin Mersenne, *Lettere 1619-1648*, ed. G. Belgioioso, J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2015.
- Blet = René Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, ed. G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009².
- BOP I = René Descartes, *Opere 1637-1649*, Milano, Bompiani, 2009.
- BOP II = René Descartes, *Opere postume 1650-2009*, Milano, Bompiani, 2009.

Letteratura secondaria

- Belgioioso 2007 = Belgioioso, G., *Su mente e corpo nelle Lettere di Descartes*, in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, 2 voll., Firenze, Olschki, 2007, II, pp. 179-192.
- Belgioioso 2015 = Belgioioso, G., *"Je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit". Note sul lessico cartesiano del sonno e del sogno*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 3, 2015, pp. 535-563.
- Buccolini 2011 = Buccolini, C., *Quod vitæ sectabor iter? Sogni del '19 e immagini di Descartes da Baillet a Brucker*, in C. Borghero e A. Del Prete (a cura di), *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianismo*, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 105-140.
- Calabi 1984 = Calabi, F., *Gli occhi del sonno*, "Materiali e discussioni dei testi classici", 13, 1984, pp. 23-43.
- Carraud-Olivo 2013 = Carraud, V. et Olivo, G. (éds.), *René Descartes. Étude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Paris, Puf, 2013.
- Cambiano-Repici 1988 = Cambiano, G. e Repici, L., *Aristotele e i sogni*, in G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 121-135.
- Carraud 1985a = Carraud V., *Cartesius ou les pilleries de Mr. Descartes*, "Philosophie", 6, 1985, pp. 3-19.
- Carraud 1985b = Carraud, V., *Bulletin Cartésien*, XIV, "Archives de Philosophie", 48, 1985, pp. 1-6.

sources séparées, se fondre l'un dans l'autre, et la théorie des vérités éternelles naître de cette union, fille de la métaphysique et de la physique".

¹²⁵ Vedi Costabel 1990.

- Costabel 1973 = Costabel, P., *Bulletin Cartésien*, II (1973), pp. 444-446.
- Costabel 1990 = Costabel, P., *Le Colloque de Lecce et la connaissance de Descartes*, in G. Belgioioso et alii (a cura di), *Descartes: il metodo e i Saggi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, pp. 7-11.
- Faivre 1993 = Faivre, A., *Du vampire villageois aux discours des clercs. Genèse d'un image à l'aube des Lumières*, in A. Faivre, J. Marigny (éds.), *Les Vampires. Actes du Colloque de Cerisy*, Paris, Albin Michel, 1993, pp. 45-74.
- Gouhier 1924 = Gouhier, H., *Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924.
- Manzini 2003 = Manzini, F., *Comme un pilote en son navire*, in *Bulletin Cartésien*, XXXI, "Archives de Philosophie", 66, 2003, pp. 163-169.
- Rodis-Lewis 1970² = Rodis-Lewis, G., *Introduction a Descartes. Les Passions de l'âme*, Paris, Vrin (1955), 1970².
- Rodis-Lewis 1971 = Rodis-Lewis, G., *Cartesius*, "Revue philosophique de la France et de l'Etranger", 161, 1971, pp. 211-220.
- Sancipriano 1974 = Sancipriano, M. (ed.), *Vives. De anima et vita*, Padova, Gregoriana, 1974.
- Wijsenbeek-Wijler 1978 = Wijsenbeek-Wijler, H., *Aristotle's Concepts of Soul, Sleep and Dreams*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1978.

APPENDICE A

<i>Meditationes</i> , I, BOp I 704; AT VII 19	Praeclare sane, tanquam non sim homo qui solem noctu dormire, et eadem omnia in <i>somnis</i> pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes
<i>Meditationes</i> , I, BOp I 704; AT VII 19	Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me alias in <i>somnis</i> fuisse delusum; quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a <i>somno</i> posse distingui, ut obstupescam, et fere hic ipse stupor mihi opinionem <i>somni</i> confirmet
<i>Meditationes</i> , I, BOp I 704; AT VII 19	Age ergo <i>somniemus</i> , nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec tale totum corpus
<i>Meditationes</i> , I, BOp I 708-710; AT VII 22	putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes <i>somniorum</i> , quibus insidias credulitati meae tetendit
<i>Meditationes</i> , I, BOp I 710; AT VII 23	Nec aliter quam captivus, qui forte imaginaria libertate fruebatur in <i>somnis</i> , quum postea suspicari incipit se dormire, timet excitari, blandisque illusionibus lente connivet
<i>Meditationes</i> , II, BOp I 716; AT VII 27	Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sentire visus sum in <i>somnis</i> quae deinde animadverti me non sensisse
<i>Meditationes</i> , II, BOp I 716; AT VII 28	Jam autem certo scio me esse, simulque fieri posse ut omnes istae imagines, et generaliter quaecunque ad corporis naturam referuntur, nihil sint praeter <i>insomnia</i>
<i>Meditationes</i> , II, BOp I 716; AT VII 28	jam quidem sum experrectus, videoque nonnihil veri, sed quia nondum video satis evidenter, data opera obdormiam, ut hoc ipsum mihi <i>somnia</i> verius evidentiusque repraesentent
<i>Meditationes</i> , III, BOp I 732; AT VII 39	Ut enim impetus illi, de quibus mox loquebar, quamvis in me sint, a voluntate tamen mea diversi esse videntur, ita forte etiam aliqua alia est in me facultas, nondum mihi satis cognita, istarum idearum effectrix, ut hactenus semper visum est illas, dum <i>somnio</i> , absque ulla rerum externarum ope, in me formari
<i>Meditationes</i> , V, BOp I 774; AT VII 70	Quid ergo dicetur? Anne (ut nuper mihi objiciebam) me forte <i>somniare</i> , sive illa omnia, quae jam cogito, non magis vera esse quam ea quae dormienti occurrunt? Imo etiam hoc nihil mutat; nam certe, quamvis <i>somniarem</i> , si quid intellectui meo

	sit evidens, illud omnino est verum
<i>Meditationes</i> , VI, BOp I 782; AT VII 77	cumque illa, quae sentire mihi videor in somnis, non credam a rebus extra me positis mihi advenire, non advertebam quare id potius crederem de iis quae sentire mihi videor vigilando
<i>Meditationes</i> , VI, BOp I 798; AT VII 89	Praesertim summa illa de somno, quem a vigilia non distinguebam; nunc enim adverto permagnum inter utrumque esse discrimen, in eo quod nunquam insomnia cum reliquis omnibus actionibus vitae a memoria jungantur, ut ea quae vigilanti occurrunt; nam sane, si quis, dum vigilo, mihi derepente appareret, statimque postea dispareret, ut fit in somnis, ita scilicet ut nec unde venisset, nec quo abiret, viderem, non immerito spectrum potius, aut phantasma in cerebro meo effectum, quam verum hominem esse judicarem
<i>Meditationes</i> , VI, BOp I 798; AT VII 90	Cum vero eae res occurrunt, quas distincte, unde, ubi, et quando mihi adveniant, adverto, earumque perceptionem absque ulla interruptione cum tota reliqua vita connecto, plane certus sum, non in somnis, sed vigilanti occurrere

APPENDICE B

“Somnus” e “somniaum”

A) *Meditatio* I: 3 occorrenze di “somnus”

B) *Principia* I, IV: 4 occorrenze di “somnus”

Traduzioni di:

De Luynes (*Meditationes*);¹²⁶ Claude Picot (*Principia*);¹²⁷ Michelle Beyssade (*Meditationes*);¹²⁸ Giovanni Crapulli (*Meditationes*);¹²⁹ Ettore Lojacono (*Meditationes*¹³⁰ e *Principia*¹³¹); Sergio Landucci (*Meditationes*);¹³² Igor Agostini (*Meditationes*);¹³³ Stefano di Bella (*Principia*);¹³⁴ John Cottingham (*Meditationes*¹³⁵ e *Principia*¹³⁶).

¹²⁶ De Luynes, *Les meditations metaphysiques de René Des-Cartes touchant la premiere philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'ame et le corps de l'homme, sont démontrées. Traduites du Latin de l'Auteur par M. le D. D. L. N. S. Et les objections faites contre ces Meditations par diuerses personnes tres-doctes, avec les réponses de l'Auteur. Traduits par Mr. C. L. R., A Paris, chez la Veuve Jean Camusat, et Pierre Le Petit, rue S. Jacques, à la Toison d'or, 1647.*

¹²⁷ C. Picot, *Les Principes de la Philosophie, Ecrits en Latin par René Descartes, Et traduits en Français par un de ses Amis*, Paris, Henry Le Gras, 1647 cit. da AT IX (= CP).

¹²⁸ M. Beyssade (trad.), René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Texte latin et traduction du duc de Luynes, Paris, Le livre de poche, 1990 (= MB).

¹²⁹ *Il pensiero di René Descartes: una antologia dagli scritti*, a cura di G. Crapulli, Torino, Loescher, 1972 (= GC).

¹³⁰ E. Lojacono (ed.), René Descartes. *Opere filosofiche*, 2 voll., Torino, UTET, 1994: I (= EL).

¹³¹ E. Lojacono (ed.), René Descartes. *Opere filosofiche*, 2 voll., Torino, UTET, 1994: II (= EL-2).

¹³² S. Landucci (ed.), René Descartes. *Meditazioni metafisiche*, Bari, Laterza, 2001³ (= SL).

¹³³ I. Agostini (trad.), René Descartes. *Meditazioni metafisiche*, BOp I, Milano, Bompiani, 2009 (= IA).

¹³⁴ S. Di Bella (trad.), René Descartes. *Principi di Filosofia*, BOp I, Milano, Bompiani, 2009 (= SDB).

¹³⁵ *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. and trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1984-1991: II (= JC-2).

¹³⁶ *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. and trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1984-1991: I (= JC-1).

A) *Meditationes*, I, BOp I 704 (AT VII 19)

in somnis	quies nocturna	in somnis	a somno	[opinionem] somni	somniemus	per quietem
"en mes songes" (De Luynes)	De Luynes: non traduce	"lorque je dormais" (De Luynes)	"d'avec le sommeil" (De Luynes)	"semblabl e illusion" (De Luynes)	"nous sommes endormis" (De Luynes)	"dans le sommeil" (De Luynes)
"dans le sommeil" (MB)	"l'assoupi ssement" (MB)	"dans le sommeil" (MB)	"d'avec le sommeil" (MB)	"l'opinion que je dors" (MB)	"nous rêvons" (MB)	"pendant l'assoupi ment" (MB)
"nei sogni" (GC)	GC: non traduce	"nei sogni" (GC)	"dal sonno" (GC)	"da indurmi quasi a credere che sto sognando" (GC)	"di sognare" (GC)	"in sogno" (GC)
"nei sogni" (EL)	"quiete della notte" (EL)	"a chi dorme" (EL)	"mentre stavo dormendo" (EL)	"opinione che sto dormendo" (EL)	"stiamo dormendo" (EL)	"nella quiete <del sonno>" (EL)
"nei sogni" (SL)	"riposo notturno" (SL)	"nei sogni" (SL)	"dal sogno" (SL)	"be asleep" (JC)	"si stia sognando" (SL)	"nei sogni" (SL)
"nei sogni" (IA)	"la quiete della notte" (IA)	"nei sogni" (IA)	"dal sogno" (IA)	"l'opinione del sogno" (JC)	"sogniamo" (IA)	"nella quiete del sonno" (IA)
"while asleep" (JC)	"asleep at night" (JC)	"while asleep" (JC)	"from being asleep" (JC)	"be asleep" (JC)	"I am dreaming" (JC)	"the vision which come in sleep" (JC)

"Praeclare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, et eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes. Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens et sciens extendo et sentio; non tam distincta

contingerent dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me alias in somnis fuisse delusum; quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distinguere, ut obstupescam, et fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet. Age ergo *somniemus*, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec tale totum corpus; tamen profecto fatendum est visa per quietem esse veluti quasdam pictas imagines,...

In somnis:¹³⁷ "dans mes songes"/"lorque je dormais"; oppure: "nei sogni"/"a chi dorme"; "dans le sommeil"; "nei sogni"; o anche: "nous songeons [...] en dormant"/"en dormant";

A somno: "dans le sommeil", "dal sonno" "dal sogno";

Per somnum e in somno: "en songe"/"en dormant"; "sogno/sonno"; "sonno";

Somniemus: "nous sommes endormis", "di sognare", "stiamo dormendo", "nous rêvons", "si stia sognando", "sogniamo";

Per quietem: "dans le sommeil", "nel sogno", "nella quiete del sonno", "pendant l'assoupissement", "nei sogni".

B) *Principia Philosophiae*¹³⁸

I, art. IV (BOp I, pp. 1712-1714; AT VIII 6): "[...] deinde, quia quotidie in somnis innumera videmur sentire aut imaginari, quae nusquam sunt; nullaque sic dubitanti signa apparent, quibus somnum a vigilia certo dignoscat"

in somnis	somnum
nous songeons [...] en dormant (CP)	en songe (CP)
nei sogni (SDB)	sogno (SDB)
nei sogni (EL-2)	sonno (EL-2)
in our sleep (JC)	being asleep (JC)

¹³⁷ L'espressione ampiamente attestata in latino (più di "*in somniis*") può avere il senso di "in sogno", come in Cicerone, *De divinatione*: "Herculis patera aurea gravis subrepta esset, in somnis vidit ipsum deum dicentem, qui id fecisset"; "Idemque somniorum coniectionem definit hoc modo: esse vim cernentem et explanantem, quae a dis hominibus significantur in somni" (2,130); "Dicitur quidam, cum in somnis complexu Venerio iungeretur, calculos eiecisse" (2,143).

¹³⁸ BOp I, pp. 1712 (AT VIII 6); BOp I, p. 1716 (AT VIII 7); BOp I, p. 1732 (AT VIII 17); BOp I, pp. 2194-2196 (AT VIII 319).

I, art. IX (BOp I, pp. 1716; AT VIII 7): “[...] quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non aperiā, et loco non movear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus”

in somnis
en dormant (CP)
nei sogni (SDB)
nei sogni (EL-2)
during sleep (JC)

I, art. XXX (BOp I, p. 1732; AT VIII 17): “Atque si advertamus quid in sensibus, quid in vigilia, quidve in somno clarum sit ac distinctum, illudque ab eo quod confusum est et obscurum distinguamus, facile quid in qualibet re pro vero habendum sit agnosceremus”

in somno
en dormant (CP)
nel sonno (SDB)
nel sonno (EL-2)
asleep (JC)

IV, art. CXCVI (BOp I, p. 2196; AT VIII 319): “ut et ipse somnus, qui est in solo cerebro, quotidie nobis magna ex parte adimit sentiendi facultatem, quam postmodum vigilia restituit”

somnus
non traduce (CP)
sonno (SDB)
sonno (EL-2)
sleep (JC)

ANNA LISA SCHINO

I SOGNI PROFETICI SECONDO LA MOTHE LE VAYER E HOBBS

1. Sonno e sogni secondo La Mothe Le Vayer

Tra i vari tipi di sogni, un caso assai importante è costituito dal sogno profetico, evento cruciale la cui attendibilità influisce sulla credibilità stessa della rivelazione, e dunque sulla verità della religione cristiana. Questo tema viene trattato da un esponente di spicco del *libertinage érudit*, François de La Mothe Le Vayer, con un approccio che sarà poi fatto proprio anche da Thomas Hobbes nel *Leviathan*, e cioè ricollegando la facoltà profetica alle patologie dell'immaginazione.¹

Nel breve saggio *Du sommeil et des songes*, pubblicato tra gli *Opuscules* del 1643, La Mothe Le Vayer discute alcune questioni relative al sonno e alla sua fisiologia: per quale motivo alcuni dormono di più e altri meno; se lo scarso bisogno di sonno sia proprio delle intelligenze più brillanti; quali siano i contenuti dei sogni e se essi possano essere considerati come messaggi divini. La Mothe propone una spiegazione interamente materialistica del sonno, dei sogni e in particolare del sogno profetico. Il sonno è provocato dai vapori che si sviluppano all'interno del corpo e arrivano al cervello; alcuni uomini e alcuni animali dormono meno "pour ce que les fumées qui font le sommeil s'eslevent plus haut que leur cerveau sans s'y arrester, ou à cause de la secheresse du mesme cerveau, et de ce que les vapeurs ne passent pas facilement par des conduits si estroits qu'ils les ont".² Pertanto la durata del sonno non ha niente a che fare con le attività diurne, ma dipende dalla costituzione di ciascun individuo e dall'equilibrio degli umori. Anche le cause dei sogni sono da ricondurre ai vapori interni che si formano durante il sonno e, raggiunto il cervello, stimolano le immagini prodotte dalla fantasia a combinarsi tra loro in modo vario e, nei sogni prodigiosi, bizzarro.³ L'immaginazione, iperstimolata dai

¹ Sulle patologie dell'immaginazione dai libertini a Hobbes, cfr. Schino 2019. Per un confronto trasversale, cfr. anche Schino 2018.

² *Du sommeil et des songes*, p. 112.

³ "Tant d'images différentes des divers objets, qui s'eslevent durant le sommeil en

vapori interni, produce una quantità di immagini, la cui combinazione avviene per caso, con il risultato di creare figure e visioni mostruose.⁴

2. La facoltà profetica è un sogno disordinato

La Mothe afferma, inoltre, la necessità di emanciparsi dalla teoria, già accreditata da Omero, secondo la quale i sogni sono inviati dal Cielo, e invita piuttosto a seguire Cicerone che nel secondo libro *De divinatione* considera il sonno “comme un lieu de retraite”.⁵ Prende quindi le distanze da una lunga tradizione di interpretazione dei sogni, considerati come messaggi divini e anticipatori del futuro, legata al nome di Pitagora che aveva appreso tale arte da Egizi, Arabi, Ebrei e Caldei; si tratta di un sapere iniziatico in seguito coltivato da Platone, Senofonte e dagli Stoici. Ricorda anche i grandi “temples à dormir” dell’antichità, alcuni dedicati a Esculapio, dove si recavano i malati per ricevere sogni utili alla loro guarigione, e altri dove ci si recava per ricevere sogni utili a interpretare il futuro e preservarsi dalle sciagure.⁶

Dunque, nella storia dell’uomo è un atteggiamento costante quello di considerare i sogni come segni da interpretare e rispettare. Ma subito dopo, con tecnica libertina, La Mothe contrappone a questa diffusa e superstiziosa credenza i pochi che si sono fatti beffe dei sogni e li enumera: Epicuro, Metrodoro, Senofane, Cicerone e soprattutto Aristotele. E proprio riportando l’opinione dello Stagirita (“ses raisons sont si puissantes pour montrer la vanité des Songes, que [...] ie ne croy pas qu’il soit facile de les refuter”) presenta, con

forme de vapeurs au cerveau, et qui viennent à s’y rencontrer dans ce petit lieu où est le siège de la fantaisie, y forment aisement ces songes prodigeux” (*Du sommeil et des songes*, pp. 74-75).

⁴ “Cela se fait de la mesme façon à peu pres, qu’on dit que le monstres s’engendrent en Affrique. La rareté des eaux contrainst les animaux qui y sont, de se trouver souvent à boire en mesme lieu; et cela est cause que les especes differentes se meslant ensemble, et s’accouplant au temps qu’elles sont en Amour, il en vient ces monstres qu’on y voit en beaucoup plus grande quantité qu’en pas un autre partie de la Terre” (*Du sommeil et des songes*, pp. 73-74).

⁵ Ivi, p. 44. Cfr. Cicerone, *De divinatione*, II, 130-150.

⁶ Cfr. *Du sommeil et des songes*, pp. 46-52. Questa è la conclusione: “Certes tout cela ensemble paroistra bien puissant à nous persuader, que c’est une commune conception de tous les hommes, Philosophes et autres, fideles et infideles, que les Songes sont dignes de considerations, tant s’en faut que nous devions les rejeter avec mespris” (p. 52).

riferimento al *De divinatione per somnum*, le argomentazioni che negano il contenuto divino o profetico dei sogni. Il punto di vista di La Mothe emerge dunque con chiarezza nel momento in cui riporta il pensiero di Aristotele.⁷

Spiega La Mothe che, secondo lo Stagirita, i sogni possono essere suddivisi in tre categorie: alcuni sono determinati dal temperamento proprio di ciascuno e dalle sensazioni interne ed esterne che ciascuno prova mentre dorme; altri sogni costituiscono le cause delle nostre successive azioni nel senso che spingono verso una certa azione oppure impediscono di eseguirla; altri ancora rappresentano eventi del tutto fortuiti. Rimangono poi “les Songes qu’on nomme divins”, ai quali Aristotele e tutti i peripatetici non hanno dato alcun credito per una serie di ottime ragioni che vengono subito esposte. Se Dio avesse voluto inviare dei messaggi agli uomini, si sarebbe servito sprattutto dei più saggi e dei più virtuosi, mentre avviene esattamente il contrario. In secondo luogo, se i sogni provenissero da Dio, soltanto gli uomini sognerebbero, mentre constatiamo che anche gli animali hanno sogni esattamente come noi. In terzo luogo, perché Dio dovrebbe esprimersi attraverso un linguaggio così oscuro? Perché, se intende fornire all’uomo un aiuto e un’utile apertura sul futuro, non si serve di messaggi chiari e rivolti a un individuo vigile e padrone di se stesso?⁸

Tutto ciò non significa che l’uomo non abbia dei sogni prodigiosi e mirabili “qu’Aristote est contraint de les nommer Demoniacques”, ma anche questi hanno un’origine naturale: “Il n’y a point d’inconveniant, dit-il, de leur donner ce dernier attribut, puisque nous reconnoissons que la Nature est souvent admirable et Demoniacque”. Dunque, sogni “demoniaci” per Aristotele significa solo “naturali” per quanto bizzarri.⁹

Tali sogni prodigiosi non hanno niente di divino, e se qualche volta sembrano sogni di veggenti che profetizzano il futuro, questo avviene in individui caratterizzati da un surplus di umori melanconici

⁷ Sulle argomentazioni di Aristotele contro i sogni divini, cfr. *ivi*, pp. 52-59.

⁸ Questo punto, che sta molto a cuore a La Mothe Le Vayer, viene ripreso anche successivamente: “est-il vray-semblable, que si Dieu nous vouloit faire sçavoir l’avenir par nos songes, il les nous envoyast si peu intelligibles, qu’il fallust avoir recours à des truchemens ou Onirocritiques pour en tirer le sens? [...] En effet ie ne sçay rien de mesprisable à l’esgal de toutes ces resveries que plusieurs voudroient faire passer pour d’autant plus divines, qu’elles sont plus extravagantes, et qu’elles troublent davantage nostre imagination” (*ivi*, pp. 72-73).

⁹ *Ivi*, pp. 57-58.

che determina un eccesso di immaginazione. In questi casi accade, infatti, che l'immaginazione, turbata dai troppi vapori dei temperamenti melanconici, produca una serie assai ricca di immagini e visioni, tra le quali finisce quasi sempre per esserci un'immagine che anticipa l'accadimento futuro. Tra le tante frecce tirate, commenta La Mothe, una non manca mai di centrare l'obiettivo. E spiega:

Car il y a des complexions telles que sont celles des melancholiques, des hommes addonnez au vin, et des furieux qui troublent l'imagination de tant de vapeurs et de fumées confuses, qu'il n'est pas possible que par rencontre elle ne forment par fois une Idée de ce qui doit arriver. Cependant comme on n'observe que ces Songes là qui ont eu quelque chose de merveilleux dans l'évenement, la vaine bizarrerie des autres les faisant negliger, on attribue facilement à la Divinité, ce qui n'est qu'un pur effet du hazard et de la fortune.¹⁰

Questi sogni prodigiosi e predittivi sono dunque il risultato di un disordine dell'immaginazione indotto da uno squilibrio di umori e da una sovrapproduzione di vapori interni. La Mothe esclude che un sogno prodigioso di tal tipo possa costituire una forma di comunicazione tra Dio e l'uomo. E i sogni dei profeti della Bibbia? Dopo aver convinto il lettore che i sogni profetici dei pagani erano effetti del caso e non messaggi inviati da qualche divinità, La Mothe, utilizzando una collaudata tecnica comparativa a forte impatto relativistico, aggiunge l'esempio scottante dei sogni nelle Sacre Scritture. Innanzi tutto si cautela affermando che "Saint Thomas et toute l'eschole Chrestienne condamne avec raison cette maxime generale du Peripatetisme, qu'il n'y a point du tout de Songes qui nous soient envoyez du Ciel". E con particolare riferimento agli esegeti delle Sacre Scritture, aggiunge che costoro "ne souffrent pas qu'un Fidele puisse estre du sentiment d'Aristote pour ce regard". Osserva quindi che anche la Bibbia è piena di profeti che sognano: "Dieu mesme n'a-t-il pas prononcé de sa bouche, se courouçant contre Aaron et Marie, qu'il feroit sçavoir sa volonté aus Prophetes dont il se serviroit, par des Songes?" E il Nuovo Testamento non contiene meno sogni dell'Antico.¹¹

Dopo aver seminato molti dubbi, La Mothe conclude che i veri sogni profetici "sont tousiours accompagnez d'une clarté d'enhaut, qui illumine l'esprit de ceus qui les reçoivent, avec une certitude qui

¹⁰ Ivi, pp. 58-59.

¹¹ Ivi, pp. 60-61.

empesche de craindre d'y estre trompé".¹² Resta vero, tuttavia, che inviare sogni profetici significa servirsi di un mezzo, il sogno appunto, altamente inaffidabile perché si tratta di un "dereglement de la fantaisie" in cui confluiscono e si combinano insieme le immagini più bizzarre con risultati sconcertanti: La Mothe cita i sogni incestuosi e li bolla come "imagination criminelle".¹³ Il sogno profetico dei grandi personaggi della Bibbia appare in conclusione destituito di ogni fondamento.

3. La potenza dell'immaginazione secondo Hobbes

Hobbes riprende le suggestioni libertine e le sviluppa nel contesto di una spiegazione naturalistica e meccanicista della formazione dei sogni, che prescinde del tutto dalla vecchia teoria degli umori e dei temperamenti. Tutti i sogni per Hobbes provengono da uno stato di eccitamento della mente indotto da stimoli interni od organici (un'agitazione delle parti interne del corpo) che, anche durante il sonno, raggiungono il cervello e lo tengono in attività. Durante il sonno, inoltre, in assenza di forti stimoli esterni (poiché gli organi di senso sono piuttosto intorpiditi), la mente gode di una particolare condizione di libertà, che produce un enorme aumento della potenza immaginativa. Nel corso dei sogni il funzionamento dell'attività della mente rimane uguale a quello della veglia, pur nelle condizioni di intorpidimento. Pertanto, le cause del sogno sono sia le eccitazioni somatiche provenienti da corpi esterni (per esempio sensazioni di caldo o di freddo), che però agiscono in misura limitata, sia e soprattutto quelle psichiche provenienti da passioni, preoccupazioni, ricordi o da altra fonte.¹⁴ Accanto alle passioni, nell'attività diurna e notturna della mente, agisce anche la ragione, che appartiene alla natura dell'uomo non meno delle passioni.¹⁵ La ragione hobbesiana

¹² Ivi, p. 62.

¹³ Ivi, pp. 64-65.

¹⁴ L'esposizione più completa dei sogni è nel *De corpore* (XXV, 9), come parte della più generale spiegazione di ogni esperienza umana in termini di moti che producono immagini o "phantasmata". Le sensazioni sono immagini generate da oggetti esterni presenti che premono sugli organi di senso e producono moti e reazioni interne; i sogni sono i "phantasmata" di individui che dormono ("Phantasmata dormientium somnia sunt"). Sui sogni si veda anche *Elements*, I, III, 3 e 8-10 e *Leviathan* cap. II, pp. 30-36. Per una prima ricognizione sul tema, cfr. Martinich 1995, voce *dreams*.

¹⁵ Cfr. *Elements*, I, XV, 1.

non è però la facoltà di intuire verità metafisiche, o di conoscere il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, bensì è una funzione operativa interna alla dinamica stessa delle passioni, che essa non domina, né controlla, ma tutt'al più organizza.¹⁶ La ragione naturale si muove nell'ambito dell'esperienza sensibile e del collegamento delle immagini, e dunque anche nel mondo dei sogni e della memoria.

La spiegazione dei sogni è quindi elaborata da Hobbes all'interno di un perimetro interamente naturale: a monte di ciascun sogno operano l'immaginazione (intesa in più sensi) e la memoria, le passioni e la ragione naturale.

Punto di partenza di qualsiasi attività della mente sono le immagini sensoriali, da cui procedono tutti i pensieri: non c'è alcun contenuto della mente che non abbia origine in una sensazione.¹⁷ Il pensiero consiste di serie di immagini nella mente causate da movimenti di corpi esterni che premono sugli organi di senso oppure da movimenti o agitazioni delle parti interne del corpo.¹⁸ Questi movimenti interagiscono con il moto vitale involontario (battito cardiaco e circolazione del sangue) e producono in reazione moti volontari quali desiderio, avversione, piacere, dolore e tutte le passioni.¹⁹

La sensazione è prodotta da un corpo esterno che modifica il nostro; l'uomo però ha molte sensazioni di una stessa cosa: per esempio, quando è sveglio e quando sogna. Si tratta sempre di impressioni (o immagini o fantasmi) provenienti da corpi esterni, ma queste immagini, possono presentarsi come più o meno vivide e, affievolite e archiviate, possono essere combinate in vari modi.

Immaginazione (imagination, imaginatio) è in Hobbes un termine da intendere polisemicamente, in quanto indica sia l'atto sia i prodotti dell'immaginare.²⁰ Innanzitutto (usato anche al plurale) significa un'immagine sensoriale che permane dopo la sensazione (cioè dopo l'immagine vivida che si ha quando l'oggetto è presente); quest'immagine sensoriale sbiadita (il concetto) viene poi archiviata,

¹⁶ La ragione elabora calcoli e strategie, che però rimangono provvisorie, né forniscono alcun orientamento stabile nel mondo, ma si proiettano verso il futuro mediante ricerche di cause e previsioni di effetti, mediante congetture e aspettative.

¹⁷ "The Originall of them all, is that which we call SENSE; (For there is no conception in a mans mind, which hath not at first, totally, or by parts, been be-gotten upon the organs of Sense.) The rest are derived from that originall" (*Leviathan*, I, p. 22).

¹⁸ Cfr. *De corpore* XXV, 2.

¹⁹ Cfr. il cap. VI del *Leviathan* dedicato alle passioni.

²⁰ Sull'immaginazione, cfr. *Elements*, I, III, 1; *Leviathan*, II; *De corpore*, XXV, 7-8.

in questo senso l'immaginazione è un deposito di impressioni passate e coincide con la memoria. Immaginazione e memoria sono una stessa cosa, considerata in due modi diversi e ogni informazione dell'una, o dell'altra, proviene dalla sensazione. In secondo luogo, l'immaginazione è la facoltà di produrre immagini o concetti composti, combinando assieme immagini semplici già archiviate; l'immaginazione produce allora nuove rappresentazioni unificando una molteplicità di rappresentazioni: Hobbes fa l'esempio del centauro, a partire da un'immagine di cavallo e una di uomo. In terzo luogo, l'immaginazione rappresenta lo spazio interiore dove si produce la sollecitazione del *conatus*, e dunque l'inizio di ogni movimento volontario; è pertanto il luogo dove avviene lo scambio tra esterno (sensazione) e interno (volontarietà del moto animale), in questo senso l'immaginazione è all'origine di tutte le passioni.²¹

I sogni (cioè le immaginazioni che si susseguono nella mente di un individuo che dorme) sono combinazioni di immagini sensoriali archiviate; tali combinazioni vengono prodotte dall'agitazione delle parti interne del corpo.²² Nel *De corpore*, Hobbes indica la causa dei sogni nel rapporto assai complesso tra "phantasmata sensionis praeteritae", gli organi interni e il moto interno del cuore o moto vitale, e ne elenca cinque caratteristiche. Non c'è ordine né coerenza tra i sogni, né essi sono orientati verso un fine. Tutti i sogni derivano da sensazioni e pensieri precedenti. Nascono dalla interruzione del flusso delle sensazioni determinata da uno stato di sonnolenza, oppure nel pieno del sonno. I "phantasmata" di chi dorme risultano meno forti delle sensazioni ma ugualmente chiari: "quod vigilantium imaginationibus (praeter sensiones) fortiora, sed ipsis sensionibus claritate aequalia sunt". Sognando, non ci meravigliamo né dei luoghi in cui ci si trova né delle azioni che si compiono.

Hobbes avanza qui una spiegazione rigorosamente meccanicista: i corpi esterni impattano sugli organi di senso e producono vivide immagini sensoriali, che poi si attenuano (i concetti); anche le visioni del sogno sono immagini successive alla sensazione, ma esse non si presentano affievolite bensì, a causa dell'assenza di altri oggetti, con una vivacità tale da oscurare le sensazioni stesse, ed è il motivo per cui a volte non distinguiamo sensazioni di corpi reali da immagini

²¹ Cfr. *Leviathan*, cap. VI, p. 78.

²² Cfr. *De corpore*, XXV, 9, pp. 229-230.

oniriche.²³ L'intorpidimento del corpo inibisce la capacità di sentire, e quindi le sensazioni provenienti dal mondo esterno, ma valorizza la potenza delle immagini interne già archiviate nella memoria.

Le immagini conservate, e quindi i ricordi, sono però ammassate disordinatamente e non secondo un ordine temporale, e infatti nei sogni non pensiamo con la stessa continuità e consequenzialità alle medesime persone, ai medesimi luoghi, oggetti e azioni come quando siamo svegli.²⁴ Nei sogni mancano per lo più coerenza e concatenazione logica e in questo contesto la memoria o immaginazione, che gioca un grande ruolo nella formazione dei sogni, risulta potentemente rafforzata dalle passioni. I sogni, dunque, si producono in uno stato di grande libertà mentale, fortemente influenzati dalle passioni: emozioni, desideri, avversioni non sono solo gli effetti ma anche le cause dei sogni.²⁵ Di qui la possibilità di sogni disordinati e allucinatori che turbano il sognatore.

Dal momento che i sogni si presentano con immagini altrettanto vivide, se non più vivide, di quando siamo desti, manca un criterio per distinguere il sogno dalla veglia. Hobbes afferma perentoriamente l'indimostrabilità della coscienza di sognare:²⁶ in particolare quando un individuo è inquieto o fortemente turbato oppure nella condizione ambigua del dormiveglia (per esempio, se sonnecchia senza spogliarsi, o è caduto addormentato senza accorgersene), non c'è distinzione tra l'io onirico e l'io della veglia.²⁷

È in questo contesto di labilità della coscienza che, nel

²³ "The Imaginations [...] appeare as if a man were waking; saving that the Organs of Sense being now benumbed, so as there is no new object, which can master and obscure them with a more vigorous impression, a Dreame must needs be more cleare, in this silence of sense, than are our waking thoughts. And hence it cometh to passe, that it is a hard matter, and by many thought impossible to distinguish exactly between Sense and Dreaming" (*Leviathan*, II, p. 30.)

²⁴ "In Dreames, I do not often, nor constantly think of the same Persons, Places, Objects, and Actions that I do waking; nor remember so long a trayne of coherent thoughts, Dreaming, as at other times" (*ibid.*).

²⁵ "Sicut autem Appetitus et Fuga a Phantasmatis, ita et Phantasmata ex Appetitu et Fuga vicissim generantur" (*De corpore*, XXV, 9, p. 230).

²⁶ Nel sogno possiamo talora dubitare di essere svegli, ma se siamo svegli non possiamo dubitare di stare sognando: "I am well satisfied, that being awake, I know I dreame not; though when I dreame, I think my selfe awake" (*Leviathan*, II, p. 30). Cfr. anche *Elements*, I, III, 8.

²⁷ "The most difficult discerning of a mans Dream, from his waking thoughts, is then, when by some accident we observe not that we have slept: which is easie to happen to a man full of fearfull thoghts; and whose conscience is much troubled; and that sleepeth, without the circumstances, of going to bed or putting off clothes, as one that noddeth in a chayre" (*Leviathan*, II, p. 32).

Leviathan, Hobbes mette in relazione le visioni con i sogni: le visioni non sono altro che sogni che si fanno da svegli, come capita soprattutto alle persone mezzo assopite nel dormiveglia. Dormiamo e non ce ne rendiamo conto; di conseguenza scambiamo immagini oniriche per realtà nell'impossibilità di distinguere tra immagini sensoriali, sogni e visioni. Negli *Elements* Hobbes aveva segnalato che nei sogni non ci meravigliamo di nulla, non avvertiamo contraddizioni e non siamo diffidenti.²⁸ Nel *Leviathan* e nel *De corpore* aggiunge un nuovo elemento, e cioè che questi sogni a occhi aperti sono all'origine della superstizione: è il caso delle apparizioni di fate, spettri, demoni, folletti che generano la falsa credenza nell'esistenza di sostanze incorporee.²⁹ In particolare, nel *Leviathan* questo tema è allargato a una critica della stregoneria (le streghe non vivono esperienze reali, bensì hanno visioni, cioè sogni a occhi aperti), dell'abuso degli esorcismi e delle false profezie. E non si tratta solo delle opinioni del popolino superstizioso: Hobbes nota che anche personaggi illustri hanno avuto visioni illusorie, riprendendo il classico esempio dell'apparizione a Filippi di Cesare a Bruto.³⁰

4. Sogni, profezie e passioni

A partire da queste premesse, nella terza parte del *Leviathan* dedicata allo Stato cristiano e all'esegesi biblica, Hobbes trae delle conseguenze fortemente dissacranti, in particolare nel capitolo XXXII sulla politica cristiana, nel XXXVI su profezie e profeti e nel XXXVII sui miracoli.³¹ La parola di Dio comunicata dai profeti al popolo è il principio fondamentale della politica cristiana; è pertanto indispensabile capire come Dio abbia parlato a quegli uomini e da quali segni si possano riconoscere i veri profeti. Sogni e visioni sono, nella Bibbia, proprio ciò che caratterizza l'attività dei massimi profeti e giustifica le loro parole in quanto portavoci di un Dio che si rivela. I

²⁸ *Elements*, I, III, 9.

²⁹ Cfr. *De corpore*, XXV, 9, p. 231.

³⁰ *Leviathan*, II, pp. 32-36.

³¹ Sul tema del profeta e del profetismo si è aperta un'interessante discussione. In proposito si rimanda a: Johnston 1986, cap. 4 e cap. 7; Martinich 1995, voce *prophets*; Schuhmann 2004; Hoekstra 2004; Fukuoka 2018; McQueen 2017, chap. 4, "Hobbes 'At the Edge of Promises and Prophecies'", pp. 105-146; Agamben 2019, pp. 33-77; Lupoli 2016.

primi profeti sono essenzialmente dei sognatori, e gli Ebrei un popolo di interpreti di sogni. Ma se il sogno non ha nulla di sovrannaturale, anzi è un evento del tutto naturale originato da pensieri precedenti e passioni disordinate, e se la visione è il sogno del dormiveglia o l'allucinazione di una mente turbata, allora l'autorevolezza del profeta-sognatore vacilla e la possibilità stessa di una mediazione tra Dio e l'uomo viene fortemente messa in crisi.

A questo proposito Hobbes rielabora il tema, già affrontato da La Mothe Le Vayer nel saggio *Du sommeil et des songes*, della profezia come alterazione dell'immaginazione che si esprime attraverso sogni e visioni. Anche per Hobbes il sogno del profeta che vede Dio o sente la sua voce è un sogno disturbato, nel senso che si tratta di un sogno alla cui origine c'è uno stato di disordine dell'immaginazione causato da un eccesso di passioni. In tal modo egli mette in atto un completo depotenziamento della profezia, e dunque del messaggio che, per il tramite del profeta, deve raggiungere ed educare la stragrande maggioranza degli uomini e delle donne che non hanno alcun contatto diretto con Dio.

Il percorso dissacratorio e libertino di Hobbes si sviluppa a partire da un'accurata analisi del modo in cui Dio ha parlato ai profeti secondo le Sacre Scritture.³² Per i più importanti profeti (definiti “profeti straordinari” – “the Extraordinary Prophets of the Old Testament” – perché ricevettero mandati straordinari attraverso specifici messaggi) il mezzo attraverso cui Dio entrò in contatto con i prescelti fu il sogno e l'apparizione. Hobbes li enumera con gran cura:

In what manner God spake to Adam, and Eve, and Cain, and Noah is not expressed; nor how he spake to Abraham, till such time as he came out of his own countrey to Sichem in the land of Canaan; and then [Gen. 12.7.] God is said to have appeared to him. So there is one way, whereby God made his presence manifest; that is, by an Apparition, or Vision. And again, (Gen. 15. 1.) The Word of the Lord came to Abraham in a Vision; that is to say, somewhat, as a sign of Gods presence, appeared as Gods Messenger, to speak to him. Again, the Lord appeared to Abraham [Gen.18. 1.] by an apparition of three Angels; and to Abimelech [Gen. 20. 3.] in a dream : To Lot [Gen. 19. 1.] by an apparition of two Angels: And to Hagar [Gen. 21. 17.] by the apparition of one Angel: And to Abraham again [Gen. 22. 11.] by the apparition of a voice from heaven : And [Gen. 26. 24.] to Isaac in the night; (that is, in his sleep, or by a dream): And to Jacob [Gen. 18.12.] in a dream; that is to say (as are the words of the text) *iacob dreamed that he saw a ladder, &c.* And [Gen. 32. 1.] in a Vision of Angels: And to Moses [Exod. 3. 2.] in the apparition of a flame of fire out of the midst of a bush: And after the time of Moses, (where the manner how God spake immediately to man in the Old Testament, is expressed) hee spake alwaies by a

³² Cfr. il cap. XXXII e il cap. XXXVI del *Leviathan*.

Vision, or by a Dream; as to *Gideon*, *Samuel*, *Elijah*, *Elisha*, *Isaiah*, *Ezekiel*, and the rest of the Prophets; and often in the New Testament, as to *Ioseph*, to St. *Peter*, to St. *Paul*, and to St. *Iohn* the Evangelist in the Apocalypse.³³

Oltre a questi profeti cui fu affidato un messaggio straordinario, Hobbes cita anche quelli che denomina “profeti per vocazione perpetua” – “Prophets of perpetuall Calling” –, cioè i profeti professionisti, distinti in profeti “supremi” in quanto esercitavano il potere sovrano (i luogotenenti di Dio durante il regno politico di Yahveh sugli Ebrei – cioè Mosè e i sommi sacerdoti – e poi i re) e profeti “subordinati” che affiancavano i re che a loro si rivolgevano per consigli e previsioni. Questi non ebbero visioni ma furono ispirati, ricevettero cioè uno speciale dono nel senso di una speciale acutezza di mente, che è una capacità naturale e non sovrannaturale.³⁴

I profeti per vocazione perpetua furono quindi essenzialmente dei governanti o dei consiglieri, comunque degli uomini politici, mentre i profeti straordinari ebbero un preciso ruolo fondativo della religione giudaica e cristiana, presentandosi come portavoce della divinità. Ma quale affidabilità avevano? Hobbes riferisce che nella Bibbia “profeta” non significa altro che “sognatore di sogni”:

And conformable hereunto, where God saith [Deut. 13. 1.] *If there arise amongst you a Prophet, or a Dreamer of Dreams*, the later word is but the interpretation of the former. And [Joel 2. 28.] *Your sons and your daughters shall Prophecy; your old men shall dream Dreams, and your young men shall see Visions*: where again, the Word *Prophecy* is expounded by Dream, and Vision.³⁵

Hobbes, dunque, mette accuratamente in luce come la comunicazione tra Dio e i profeti sia sempre avvenuta per il tramite di sogni e visioni, o in particolari condizioni di estasi, cioè in condizioni di coscienza alterata:

So that generally the Prophets extraordinary in the Old Testament took notice of the Word of God no otherwise than from their Dreams, or Visions; that is to say, from the imaginations which they had in their sleep, or in an Extasie: which imaginations in every true Prophet were supernaturall: but in false Prophets were either naturall, or feigned.³⁶

Il primo problema è quindi come si possa distinguere tra veri profeti

³³ Ivi, XXXVI, pp. 662-664.

³⁴ Ivi, XXXVI, p. 666.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

che ricevono vere visioni e falsi profeti che fingono. La risposta di Hobbes è apparentemente rassicurante: i veri profeti si riconoscono dai miracoli che compiono e dal fatto che non insegnano nuove religioni. Tuttavia nel successivo capitolo spiega che il miracolo è un evento che suscita meraviglia, ma questa meraviglia può essere prodotta dall'ignoranza degli spettatori che non riescono a immaginare che sia stato compiuto con mezzi naturali; aggiunge poi che gli uomini sono predisposti a essere ingannati dai falsi miracoli e che i sacerdoti egizi, con i loro incantesimi, furono in grado di rifare gli stessi miracoli di Mosè.³⁷

Il lettore del *Leviathan* è anche indotto a chiedersi quale certezza soggettiva abbia avuto lo stesso profeta e se sia stato in grado di distinguere, nella sua personale esperienza, tra allucinazione e realtà. L'incapacità di distinguere sogni e immagini prodotte dalla fantasia da immagini sensoriali, cioè dalla visione di cose reali, era infatti – come spiegato a proposito dei sogni – all'origine delle religioni pagane e, nei tempi presenti, della credenza nelle fate, spettri, gnomi e nei poteri delle streghe.³⁸ Riuscivano invece i profeti della Bibbia a operare una tale distinzione?

Questo tipo di contatto, che avviene mediante visioni oniriche con l'esclusione di qualsiasi mediazione intellettuale, rende problematica la fede nella rivelazione divina. Non risulta chiaro se Dio si sia realmente manifestato, oppure se si tratti di sogni derivati da pensieri precedenti, o di fantasie prodotte dall'immaginazione nello stato di dormiveglia, il più adatto a creare allucinazioni, o ancora di visioni di menti turbate da forti passioni. Con tecnica comparativa libertina, Hobbes ricorda che lo stato di confusione mentale era esattamente quello degli oracoli pagani intossicati da vapori, nel caso della Pizia provenienti dall'antro dove essa operava.³⁹ C'è allora una differenza tra oracoli e profeti?

³⁷ Cfr. *Leviathan*, XXXVII. Scrive Hobbes: "it is, that ignorant, and superstitious men make great Wonders of those works, which other men, knowing to proceed from Nature, (which is not the immediate, but the ordinary work of God,) admire not at all" (p. 684). La definizione di miracolo come evento che suscita meraviglia e che nasce da ignoranza, stupidità e superstizione è un *topos* libertino; come pure il puntuale richiamo ai sacerdoti egizi abili quanto Mosè.

³⁸ Cfr. *ivi*, II, p. 34.

³⁹ "And for Incoherent Speech, it was amongst the Gentiles taken for one sort of Prophecy, because the Prophets of their Oracles, intoxicated with a spirit, or vapor from the cave of the Pythian Oracle at Delphi, were for the time really mad, and spake like mad-men; of whose loose words a sense might be made to fit any event, in such sort, as all bodies are said to be made of *Materia prima*. In the Scripture I find

Hobbes cerca di definire il ruolo dei profeti facendo riferimento alla sola Bibbia:

The name of PROPHET, signifieth in Scripture sometimes was *Prolocutor*, that is, he that speaketh from God to man, or from man to God: And sometimes *Praedictor*, or a foreteller of things to come: And sometimes one that speaketh incoherently, as men that are distracted. It is most frequently used in the sense of speaking from God to the People.⁴⁰

Quindi, è la stessa Bibbia che attesta che la profezia potrebbe coincidere con uno stato momentaneo di follia. Ma anche considerando il profeta come un portavoce divino (e non un veggente o un folle), la visione della figura e della voce di Dio potrebbe essere stata prodotta naturalmente dall'immaginazione combinando insieme frammenti di sensazioni precedenti, come nei sogni e nelle allucinazioni, oppure potrebbe essere stata simulata.

Anche nel caso di Mosè, a cui Dio parla nello stato di veglia come un amico parla a un altro amico, questa visione potrebbe non essere altro che un sogno a occhi aperti. Anche perché è lo stesso Mosè che testimonia in proprio favore.⁴¹

La conclusione è dunque questa: gli uomini non credono alla parola di Dio, ma a quella di un uomo che ha detto di aver sognato che Dio gli parlava:

For to say [God] hath spoken to him in a Dream, is no more then to say he dreamed that God spake to him; which is not of force to win beleef from any man, that knows dreams are for the most part naturall, and may proceede from former thoughts; and such dreams as that, from selfe conceit, and foolish arrogance, and false opinion of a mans own goodlinesse, or other vertue, by which he thinks he hath merited the favour of extraordinary Revelation. To say he hath seen a Vision, or heard a Voice, is it to say, that he hath dreamed between sleeping and waking: for in such manner a man doth many times naturally take his dream for a vision, as

it also so taken [1 Sam. 18. 10.] in these words, *And the Evill spirit came upon Saul, and he Prophecyed in the midst of the house*" (ivi, XXXVI, p. 660).

⁴⁰ Ivi, XXXVI, p. 658.

⁴¹ Il profeta-legislatore per eccellenza, Mosè, sente, da sveglio, una voce che gli parla come un amico parla a un altro amico; egli ode la vera voce di Dio. Ma come può darsi un'immagine sensibile, in questo caso fonetica, di Dio che è un essere infinito e non antropomorfo? Hobbes si interroga: si può sostenere che Dio abbia una lingua o altri organi della fonazione come l'uomo? (cfr. ivi, XXXVI, p. 662). Anche in questo caso, potrebbe trattarsi di un'allucinazione, come la visione del rovelto ardente. C'è, inoltre, un secondo problema: nel caso di Mosè il suo incontro con Dio è autocertificato, perché è lui stesso che lo racconta. Hobbes, molto abilmente, riporta una sentenza di Cristo che invalida la testimonianza per se stessi e conclude che il potere di Mosè fu autorizzato più che da Dio dal consenso degli Ebrei che a lui si affidarono, cioè da un patto storico e mondano (cfr. ivi, XL).

not having well observed his own slumbering. To say he speaks by supernaturall Inspiration, is to say he finds an ardent desire to speak, or some strong opinion of himself, for which hee can alledge no naturall and sufficient reason.⁴²

In questo passo Hobbes mette bene in luce come nei sogni allucinatori dei profeti, che hanno tutti un'origine naturale derivando da precedenti esperienze, sia assai rilevante il ruolo delle passioni, elemento di fondamentale importanza in fatto di religioni. Le religioni hanno, infatti, molto a che fare con le passioni, certamente le religioni pagane che sono nate da passioni quali curiosità, paura di potenze ignote, meraviglia, angoscia del futuro.⁴³ La religione giudaico-cristiana è, invece, una religione rivelata. Hobbes spiega che, per mettere un argine a superstizioni e ateismo, Dio si è rivelato ad Abramo e poi a Mosè, e ha fatto sentire la sua voce a molti altri profeti, come narrato nelle Sacre Scritture, e poi si è incarnato in Cristo per salvare l'umanità.⁴⁴ Ma la trasmissione della parola divina attraverso il sogno indebolisce molto la rivelazione, e dunque la possibilità di una mediazione tra Dio e l'uomo. Inoltre nei sogni agiscono potentemente le passioni, in particolare nei sogni profetici le emozioni dominanti sono presunzione, arroganza, falsa opinione della propria devozione per Dio. Un tale quadro rimanda a una passione assai ben definita nel cap. VI del *Leviathan*, dove Hobbes compila un celebre elenco. La passione di chi ha un'opinione

⁴² Ivi, XXXII, p. 580.

⁴³ Cfr. ivi, XII.

⁴⁴ Hobbes parla di una triplice parola divina: naturale (o razionale), sensibile (o fisica) e profetica, cui corrisponde un regno naturale e universale in cui Dio regna attraverso i dettami della retta ragione, e un regno profetico in cui Dio, attraverso uomini da lui scelti, ha dato leggi positive al suo popolo, cioè al popolo ebraico (*De cive*, XV, 3-4 e *Leviathan*, XXXI). Dio quindi comunica con l'uomo per via razionale, immediatamente e senza intermediari: e questa è la parola razionale. Servendosi della propria ragione, ciascun uomo potrà trovare Dio come causa prima del mondo, potrà onorarlo e riconoscergli un solo attributo: quello dell'onnipotenza da cui deriva l'obbligo all'obbedienza (*De cive*, XV, 5-7 e *Leviathan*, XXXI). Certamente, però, si tratta di una religione naturale minimalista e molto astratta, poco consolatoria, che può funzionare per gli *esprits forts*, ma non per il popolo che ha bisogno di essere tranquillizzato con cerimonie apotropaiche. Si suppone allora che, per salvare l'umanità dal terrore e dalla superstizione, Dio si sia rivelato e abbia parlato con voce fisica e sensibile a pochissimi prescelti, i profeti, i quali a loro volta hanno diffuso il messaggio divino: è questa la parola profetica di Dio, fissata nell'Antico Testamento, che costituisce la legge positiva del regno politico di Yahveh fondato sui due patti stipulati con Abramo e con Mosè (*De cive*, XVI, 5-7 e *Leviathan*, XXXV e XL). Le Scritture, tuttavia, contengono anche la verità della rivelazione, giustificata dall'autorità del profeta che riceve la parola divina e dai miracoli che sono il segno di distinzione del vero dal falso profeta.

ipertrofica di se stesso, non commisurata alla realtà delle proprie capacità, è la vanità. La passione tipica dei profeti è dunque una enorme vanità che li autoconvince di avere meriti tali da essersi guadagnati il favore di uno speciale contatto e riconoscimento da parte di Dio, senza alcun riscontro con l'effettiva portata delle loro azioni.

Dio parla direttamente a pochissimi prescelti, tutti gli altri, la stragrande maggioranza, devono affidarsi a ciò che questi prescelti, i profeti, riferiscono. Il rapporto fiduciario con il profeta è dunque essenziale. Ma si può avere fiducia in questi individui che sognano accecati dalla loro vanità? Come essi possono persuaderci a credere in qualcosa di diverso da ciò di cui la nostra ragione ci persuade? L'estrema soggettività dell'esperienza profetica comporta un enorme indebolimento del messaggio divino: con tali modalità di comunicazione, argomenta Hobbes, il messaggio può vincolare solo chi lo riceve e non gli altri.

How God speaketh to a man immediately, may be understood by those well enough, to whom he hath so spoken; but how the same should be understood by another, is hard, if not impossible to know. For if a man pretend to me, that God hath spoken to him supernaturally, and immediately, and I make doubt of it, I cannot easily perceive what argument he can produce, to oblige me to believe it.⁴⁵

Da un sogno profetico che sembra contenere semplicemente un ardente desiderio di parlare con Dio e un'enorme vanità non può derivare alcun obbligo per gli altri:

To say he speakes by supernaturall Inspiration, is to say he finds an ardent desire to speak, or some strong opinion of himself, for which he can alledge no natural and sufficient reason. So that though God Almighty can speak to a man, by Dream, Visions, Voice, and Inspiration; yet he obliges no man to beleieve he hath so done to him that pretends it; who (being a man) may erre, and (which is more) may lie.⁴⁶

I sogni dei profeti, lungi dall'essere segni sovrannaturali, si riducono quindi a momenti di esaltazione di esseri umani che possono mentire.

In conclusione, la profezia, ridotta a visione o a sogno, risulta un evento naturale e individuale originato da una falsa opinione di sé. Il profeta (o la profetessa) è un individuo che attraverso il suo sogno esprime il fortissimo desiderio di essere indicato da Dio come un prescelto, e che, come tutti gli esseri umani, può autoingannarsi o

⁴⁵ *Leviathan*, XXXII, p. 578.

⁴⁶ *Ivi*, XXXII, p. 580.

ingannare. La mediazione tra Dio e l'uomo appare dunque un passaggio estremamente problematico: se il modo in cui il profeta conosce è attraverso il sogno, data l'impossibilità di distinguere tra sogno e visione reale, quale certezza ha in primo luogo egli stesso della verità della rivelazione? Una certezza solo soggettiva, ove non si tratti di uno stato alterato di coscienza. Per tutti gli altri, privi di rivelazione sovranaturale, è impossibile riconoscere la veridicità della rivelazione e si tratta di fidarsi di un uomo che dice di aver parlato con Dio. Gli uomini credono non alla parola di Dio, bensì alla parola di un altro uomo, che, in assenza di prove e di testimoni, assicura che Dio gli ha parlato. Quest'affermazione può essere originata da fantasia e vanagloria e può non essere suffragata da ragioni convincenti. La rivelazione pertanto obbliga solo colui al quale Dio si è rivelato, per gli altri l'obbligo di obbedienza scatta solo quando la parola di Dio diventa legge positiva, cioè quando è comandata dal sovrano:

It is true, that if he [the Prophet] be my Sovereign, he may oblige me to obedience, so, as not by act or word to declare I believe him not; but not to think any otherwise then my reason perswades me. But if one that hath not such authority over me, shall pretend the same, there is nothing that exacteth either beleefe, or obedience.⁴⁷

Anche nel caso della profezia, l'obbedienza nel foro esterno è legata al comando dell'autorità politica legittima, mentre l'atto di credere, che riguarda il foro interno, rimane incoercibile e ricade nell'ambito della libertà privata di coscienza.

Bibliografia

Fonti

Du sommeil et des songes = La Mothe Le Vayer, François de, *Opuscules ou petits traictez. Le 1. de la lecture de Platon, et de l'on eloquence. Le 2. du sommeil et des songes. Le 3. de la patrie et des estrangers, etc.*, Paris, chez Antoine de Sommaville, 1643, pp. 42-115.

De corpore = Hobbes, Thomas, *De corpore*, Londini, Sumptibus Andreæ Crook, 1655.

Elements = Hobbes, Thomas, *The elements of law natural and politic*, ed. by F. Tönnies, London, Simpkin, Marshall and Co., 1889.

De cive = Hobbes, Thomas, *De cive. The Latin version*, ed. by H. Warrender, in *The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes*, ed. by H. Warrender, Oxford, Clarendon, 1983.

⁴⁷ Ivi, XXXII, p. 578.

Leviathan = Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. by N. Malcolm, the English (1651) and Latin (1668) texts, 3 voll., in *The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes*, ed. by H. Warrender, Oxford, Clarendon, 2012.

Studi

- Agamben 2019 = Agamben, Giorgio, *Leviatano e Behemot*, in *Stasis. La guerra civile come paradigma politico* (Homo sacer, II, 2), Torino, Bollati Boringhieri, 2019, pp. 33-77.
- Fukuoka 2018 = Fukuoka, Atsuko, *The Sovereign and the Prophets: Spinoza on Grotian and Hobbesian Biblical Argumentation*, Leiden-Boston, Brill, 2018.
- Hoekstra 2004 = Hoekstra, Kinch, *Disarming the Prophets. Thomas Hobbes and Predictive Power*, in *New Critical Perspectives on Hobbes's Leviathan upon the 350th Anniversary of its Publication*, edited by L. Foisneau and G. Wright, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 97-153.
- Johnston 1986 = Johnston, David, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- Lupoli 2016 = Lupoli, Agostino, *Religion without Theology*, in *The Oxford Handbook of Hobbes*, ed. by A. P. Martinich and K. Hoekstra, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 453-480.
- Martinich 1995 = Martinich, Aloysius P., *A Hobbes Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1995.
- Mcqueen 2017 = Mcqueen, Alistair, *Political Realism in Apocalyptic Times*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, chap. 4, *Hobbes "At the Edge of Promises and Prophecies"*, pp. 105-146.
- Schino 2018 = Schino, Anna Lisa, *Hobbes et les libertins. Comparaison sur le rôle politique de la religion*, in *Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVI^e-XVIII^e siècle). Pierre Bayle et les libertins*, Paris, Garnier, 2018, pp. 239-267.
- Schino 2019 = Schino, Anna Lisa, *Les maladies de l'imagination. Sorcellerie, génie, ravissement extatique et songe prophétique*, in *Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVI^e-XVIII^e siècle). Les libertins et l'imagination*, Paris, Garnier, 2019, pp. 33-48.
- Schuhmann 2004 = Schuhmann, Karl, *Phantasms and Idols: True Philosophy and Wrong Religion in Hobbes*, in *New Critical Perspectives on Hobbes's Leviathan upon the 350th Anniversary of its Publication*, edited by L. Foisneau and G. Wright, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 15-31.

DANIEL GARBER

GHOSTS AND WITCHES, SATYRS AND FAIRIES: DREAMS AND THE POLITICS OF THE IMAGINATION IN HOBBS

Everyone knows about Descartes and dreams. For Descartes, as he is often interpreted, the problem is distinguishing dreams from reality: how can I know whether I am dreaming now or awake? How can I be sure that I am not always dreaming? For Descartes, the stakes are metaphysical: how can I know that there is a real world external to us? It is less well known that Thomas Hobbes has a problem with dreams as well. But for Hobbes the stakes are more political than metaphysical, more practical than purely philosophical. Our inability to tell on at least some occasions about whether we are awake or asleep, Hobbes argues, leads us to a certain vision of the world, a world populated with ghosts and witches, satyrs and fairies. And, Hobbes argues, the consequences of these mistaken beliefs leads to undermining the stability of the civil state. In this way confusing dreams with reality has serious consequences for politics.

In this essay, I would like to discuss this curious feature of Hobbes's philosophy. I will begin with a discussion of Hobbes' account of imagination. One kind of imagination that Hobbes recognizes is the dream. Unlike Descartes, at least in Meditation I, Hobbes doesn't seem to think that we normally have problems distinguishing dreaming from being awake. But sometimes we do. And our belief in ghosts, witches, and what Hobbes calls the Greek demonology arises in these special circumstances. Most importantly, Hobbes argues that these beliefs undermine the stability of the state by driving people toward priests (especially of the Catholic variety) and away from their proper sovereign. This is the story I will try to set out.

Hobbes's Theory of Sense and Imagination

Hobbes begins the *Leviathan* with an account of how thoughts come to be in the mind. He writes: "The Originall of them all, is that which we call SENSE; (For there is no conception in a mans mind, which hath not

at first, totally, or by parts, been be-gotten upon the organs of Sense.) The rest are derived from that original” (*Leviathan* I.1, p. 22).¹

Sense, in turn, works by way of external bodies that impinge on our own:

The cause of Sense, is the Externall Body, or Object, which presseth the organ proper to each Sense, either immediatly, as in the Tast and Touch; or mediatly, as in Seeing, Hearing, and Smelling [...] All which qualities called *Sensible*, are in the object that causeth them, but so many several motions of the matter, by which it presseth our organs diversly. Neither in us that are pressed, are they any thing else, but divers motions; (for motion, produceth nothing but motion.) (*Leviathan* I.1, pp. 22-24)

Since all senses work by the impingement of external bodies on our own, and since motion can only cause other motion, sensation must only be the motion of the internal parts of the brain.

Hobbes, like Descartes before him, believed in the persistence of motion:

When a Body is once in motion, it moveth (unless something els hinder it) eternally; and whatsoever hindreth it, cannot in an instant, but in time, and by degrees quite extinguish it: And as wee see in the water, though the wind cease, the waves give not over rowling for a long time after [...] (*Leviathan* I.2, p. 26)

And this, of course, extends to the internal motions of the parts of our brain that are caused by the external impingements on the sense organs:

[...] so also it happeneth in that motion, which is made in the internall parts of a man, then, when he Sees, Dreams, &c. For after the object is removed, or the eye shut, wee still retain an image of the thing seen, though more obscure than when we see it. (*Ibid.*)

These internal motions, derived from the motions imposed on the external organs of sense, are what Hobbes terms imagination: “And this is it, the Latines call *Imagination*, from the image made in seeing; and apply the same, though improperly, to all the other senses. But the Greeks call it *Fancy*; which signifies *appareance*, and is as proper to one sense, as to another” (*Ibid.*).

¹ References to Hobbes’s *Leviathan* are given in the text. The text quoted is taken from Hobbes 2012, with the part in Roman and the chapter in Arabic, followed by the page numbers in that edition. This edition includes both the English and the Latin text. The reference will be to the English version of 1651 unless otherwise noted. When the Latin version of 1668 is quoted it is in Malcolm’s translation.

Hence Hobbes's celebrated definition of imagination: "IMAGINATION therefore is nothing but *decaying sense*; and is found in men, and many other living Creatures, as well sleeping, as waking" (*Ibid.*).

It is in this context that Hobbes understands dreams as the imaginations in this sense of a person asleep. In sleep, Hobbes argues, the sense organs do not directly cause motions in the brain. But the motions caused in the brain by the senses while we are awake continue even while we sleep. These constitute dream experiences. He writes:

The imaginations of them that sleep, are those we call *Dreams*. And these also (as all other Imaginations) have been before, either totally, or by parcells in the Sense. And because in sense, the Brain, and Nerves, which are the necessary Organs of sense, are so benumbed in sleep, as not easily to be moved by the action of Externall Objects, there can happen in sleep, no Imagination; and therefore no Dreame, but what proceeds from the agitation of the inward parts of mans body; which inward parts, for the connexion they have with the Brayn, and other Organs, when they be distempered, do keep the same in motion [...] (*Leviathan* I.2, p. 30)

In this way, Hobbes is compelled to hold that our sleeping experiences and our waking experiences are physically indistinguishable, considered only as motions in the brain. This has led some to claim that they cannot tell whether they are awake or asleep:

[...] whereby the Imaginations there formerly made, appeare as if a man were waking; saving that the Organs of Sense being now benumbed, so as there is no new object, which can master and obscure them with a more vigorous impression, a Dreame must needs be more cleare, in this silence of sense, than are our waking thoughts. And hence it cometh to passe, that it is a hard matter, and by many thought impossible to distinguish exactly between Sense and Dreaming. (*Ibid.*)

Hobbes, though, claims that he, for one, is not confused by this: in general, he is capable of telling the two states of mind apart from one another:

For my part, when I consider, that in Dreames, I do not often, nor constantly think of the same Persons, Places, Objects, and Actions that I do waking; nor remember so long a trayne of coherent thoughts, Dreaming, as at other times; And because waking I often observe the absurdity of Dreames, but never dream of the absurdities of my waking Thoughts [...] (*Ibid.*)

And so, Hobbes concludes, "I am well satisfied, that being awake, I know I dreame not; though when I dreame, I think my selfe awake."

(*Ibid.*; cf. *Elements of Law* 3.8-10; *De corpore* 25.9.) But this last observation, that when I dream, I think myself awake, leads Hobbes to an interesting account of how we may be led into some serious errors, indeed, into political instability.

Ghosts, Demons, and Witches

There are certain circumstances where Hobbes thinks that it is particularly difficult to tell whether we are awake or asleep:

The most difficult discerning of a mans Dream, from his waking thoughts, is then, when by some accident we observe not that we have slept: which is easie to happen to a man full of fearfull thoughts; and whose conscience is much troubled; and that sleepeth, without the circumstances, of going to bed, or putting off his clothes, as one that noddeth in a chayre. For he that taketh pains, and industriously layes himself to sleep, in case any uncouth and exorbitant fancy come unto him, cannot easily think it other than a Dream. (*Leviathan* II.2, p. 32)

We are agitated and anxious, preoccupied with our troubles, and then doze off fully dressed, not in our beds or our usual bedclothes. In this state of uneasy sleep, though, our imaginations are still active: we dream, that is, motions not directly caused by my sense organs agitate the parts of my brain, and result in fantastical experiences. Were I to be in my bed with the usual accompaniments of sleep, I would know that I had been sleeping and those experiences dreams, maybe not at the moment I was actually having them, but shortly thereafter, when I began to awake in my bed. But sitting in my chair, dressed, I cannot readily determine, Hobbes thinks, whether my experiences are dreams or sensory reality.

Hobbes notes that this is exactly the situation that Brutus found himself in at Philippi, the night before his battle with Augustus:

We read of *Marcus Brutus*, (one that had his life given him by *Iulius Caesar*, and was also his favorite, and notwithstanding murdered him,) how at *Philippi*, the night before he gave battell to *Augustus Caesar*, hee saw a fearfull apparition, which is commonly related by Historians as a Vision: but considering the circumstances, one may easily judge to have been but a short Dream. For sitting in his tent, pensive and troubled with the horror of his rash act, it was not hard for him, slumbering in the cold, to dream of that which most affrighted him; which feare, as by degrees it made

him wake; so also it must needs make the Apparition by degrees to vanish [...] (*Ibid.*)².

Now under these circumstances, Brutus could not be sure whether he was awake or asleep when he had this experience of the apparition. That is, he might well have mistaken his dream for reality: “And having no assurance that he slept, he could have no cause to think it a Dream, or any thing but a Vision.” (*Leviathan* I.2, pp. 32-34)

Exhaustion, anxiety, fitful sleep: this leads to uneasy dreams. But also dreams that are easy to confuse with reality. This, in general, is how people came to believe in the reality of ghosts:

And this is no very rare Accident: for even they that be perfectly awake, if they be timorous, and superstitious, possessed with fearfull tales, and alone in the dark, are subject to the like fancies; and believe they see spirits and dead mens Ghosts walking in Church-yards; whereas it is either their Fancy onely, or els the knavery of such persons, as make use of such superstitious feare, to passe disguised in the night, to places they would not be known to haunt. (*Leviathan* I.2, p. 34)

The credulousness that leads us to accept such dreams as reality is aided by our fears, insecurities, and our ignorance of the true causes of things. But these waking and anxious dreams explain for Hobbes not only ghosts, but also the entire demonology of the ancient Greek world, and modern witches as well:

From this ignorance of how to distinguish Dreams, and other strong Fancies, from Vision and Sense, did arise the greatest part of the Religion of the Gentiles in time past, that worshipped Satyres, Fawnes, Nymphs, and the like; and now adayes the opinion that rude people have of Fayries, Ghosts, Goblins; and of the power of Witches. (*Ibid.*; cf. *Leviathan* I.12, pp. 166-168; II.27, p. 466; IV.45, pp. 1012-1013.)

Now, it isn't obvious how witches and their power fit into this account, so we will have to return to witches later. But it is fairly clear how fairies, goblins and ghosts fit together. Just like the apparition Brutus is claimed to have seen, ghosts in general, along with faeries, goblins, and the world of satyrs, fawns and nymphs result from the

² The story is related by Plutarch in his life of Brutus (§§ 36 and 48) and in his life of Caesar (§ 69). See Plutarch 2014, vol. 6, pp. 204-207, 234-235; vol. 7, pp. 606-609. In Plutarch, that which appears to Brutus is simply called a vision, which, when questioned, identifies itself as Brutus's “evil genius.” In Shakespeare's version of the incident (*Julius Caesar*, act IV sc. 3) the phantom is identified as the “ghost of Caesar.” While I suspect that Hobbes was following Plutarch rather than Shakespeare, the fact that he calls it a “fearful apparition” suggests that Hobbes is thinking of it as a ghost. (Shakespeare's Brutus calls the ghost of Caesar a “monstrous apparition.”)

improper projection of our dreams out onto the world, from the confusion between being asleep and being awake that can lead us to mistake our dream experiences for reality.

Hobbes, of course, does not think that everyone who believes in ghosts has actually had such a dream experience which they confused with reality. But he does believe that people are credulous:

[...] a man may stand in fear of Spirits, either through his own superstition, or through too much credit given to other men, that tell him of strange Dreams and Visions; and there-by be made believe they will hurt him, for doing, or omitting divers things [...] (*Leviathan* II.27, p. 466)

Consider Brutus, for example. He had an experience which let him to believe that he was being visited by a ghost. He, of course, tells others, who in turn come to believe that a ghost had visited Brutus, not directly, as they might have learned if they had been in the room at the time, but through his testimony. In this way they come to believe that there are such things as ghosts. They tell others, and so the belief is spread by testimony. This coheres with the experience of others, and leads to the widespread belief that there are ghosts in the world.³ But, Hobbes would argue, it all derives ultimately from the confusion that certain people had between dreams and waking experience. The case of Brutus involves a ghost, but it is easy to see how similar experiences ancients had in the woods, where they dreamed that they saw fairies, satyrs, and other mythological creatures gave rise to the demonology of the ancients, as Hobbes calls it, through a confusion of the dream world with the real world.

Witches

It is clear how ghosts, goblins, and the stuff of ancient myth arises through a confusion of wakefulness and sleep and an imposition of dreams onto reality. But why does Hobbes include witchcraft in this account? How does the confusion between dreams and reality work here?

³ See MacMillan 2014, who emphasizes the role of authority in religious belief in general in Hobbes.

While the main passage on dreams in the *Leviathan* isn't clear on this, there is another interesting source for Hobbes's views. Or, at least, a possible source for his views. In Paris, at the time that he was developing the ideas that would appear in the *Leviathan*, he was in contact with the Cavendish brothers, Charles and William. In her memoir of her husband William, Margaret Cavendish reports on an interesting conversation between William and Hobbes. Given when the Cavendishes were in Paris, it would have happened between April 1645 and July 1648, long before the *Leviathan* was finished.

She begins by noting that "[...] when My Lord was at Paris, in his exile, it happened one time, that he [was] discoursing with some of his friends, amongst whom was also that Learned Philosopher *Hobbes* [...]."⁴ After reporting on a conversation on the prospects for human flight, in imitation of the birds, she turns to a conversation that they had on witchcraft. The conversation begins with a comment by Hobbes:

Some other time they falling into a Discourse concerning Witches, Mr. *Hobbes* said, That though he could not rationally believe there were Witches, yet he could not be fully satisfied to believe there were none, by reason they would themselves confess it, if strictly examined.⁵

Cavendish's answer begins as follows:

To which my Lord answer'd, That though for his part he cared not whether there were Witches or no; yet his Opinion was, That the Confession of Witches, and their suffering for it, proceeded from an Erroneous Belief, viz. That they had made a Contract with the Devil to serve him for such Rewards as were in his Power to give them; and that it was their Religion to worship and adore him; in which Religion they had such a firm and constant belief, that if any thing came to pass according to their desire, they believed the Devil had heard their prayers, and granted their requests, for which they gave him thanks; but if things fell out contrary to their prayers and desires, then they were troubled at it, fearing they had offended him, or not served him as they ought, and asked him forgiveness for their offences.⁶

It is interesting here that Cavendish construes the relation between the witch and the Devil as a kind of religion, where the Devil stands in the place of God as the object of the witch's worship, and as the source of reward and punishment. But why is Cavendish so sure that the witch's belief is erroneous? Margaret Cavendish's account continues:

⁴ Cavendish 1667, p. 143.

⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁶ *Ibid.*

Also (said my Lord) they imagine that their Dreams are real exterior actions; for example, if they dream they flye in the Air, or out of the Chimney top, or that they are turned into several shapes, they believe no otherwise, but that it is really so: And this wicked Opinion makes them industrious to perform such Ceremonies to the Devil, that they adore and worship him as their God, and chuse to live and dye for him.⁷

Here we have something similar to the situation that Hobbes imagines with respect to ghosts in the *Leviathan*: the witch *dreams* her witchly doings, and mistaking dreams for reality, supposes that they are real. Here it is the witch herself, and not the external observers of witches, who are fooled by their dreams into believing that they have a covenant with the Devil, and thus that they have powers which in reality they lack. And having mistakenly come to the belief that they have these powers, they try to use them against others, and under some circumstances, at least, actually confess their witchly experiences to others, something that at least at the time of the reported conversation, moved Hobbes to believe that there might actually be witches.

I think that it is very plausible to suppose that at the time he wrote the lines of the *Leviathan* where he relates witchcraft to dreams, Hobbes had this argument of Cavendish's in mind: witches believe that they have made a covenant with the Devil, participate in witch's sabbats, etc. because they have confused dreams with reality, and because others have believed their mistaken confessions, others come to believe in the reality of witchcraft as well. Margaret Cavendish suggests as much. After presenting her husband's opinion, she writes: "Thus my Lord declared himself concerning Witches, which Mr. *Hobbes* was also pleased to insert in his fore-mentioned Book [i.e. *Leviathan*] [...]"⁸ If so, the whole edifice of witchcraft, like the world of ghosts, goblins and ancient demons, is based on a confusion of dreams and reality.

It is interesting to note here that Cavendish's view (and, if I am right, Hobbes's as well) is not entirely original. The claim that witches only dream their witchcraft is a view that can be traced back fairly far in the history of the literature on witchcraft, and was advanced a fair

⁷ *Ibid.*, pp. 144-145.

⁸ *Ibid.*, p. 145. It is worth pointing out in this connection that she also reports that the earlier discussion about the possibility that humans could fly like the birds, with the help of appropriate artificial appendages is also published in the *Leviathan*. It is not. Noel Malcom has suggested on this basis that she may not have read the *Leviathan* carefully.

number of times by skeptics about witchcraft long before Cavendish and Hobbes. The view that witches supposed deeds are just illusory and imaginary is found in the so-called canon *Episcopi*, which dates from roughly 900, but is cited often in later discussions of witchcraft. The author of the canon writes:

Thus Satan himself, who transfigures himself into an angel of light, when he has captured the mind of a miserable woman and has subjugated her to himself by infidelity and incredulity, immediately transforms himself into the species and similitudes of different personages and deluding the mind which he holds captive and exhibiting things, joyful or mournful, and persons, known or unknown, leads it though devious ways, and while the spirit alone endures this, the faithless mind thinks these things happen not in the spirit but in the body. Who is there that is not led out of himself in dreams and nocturnal visions, and sees much when sleeping which he had never seen waking? Who is so stupid and foolish as to think that all these things which are only done in spirit happen in the body...?⁹

In this case, it is the Devil who directly produces the illusions that lead the witch to think that she has had the experiences that convince her that she has special powers. Johann Weyer's important and influential *De praestigiis daemonum*, first published in 1563, and published in expanded editions during Weyer's lifetime, takes a generally skeptical view of the phenomenon of witchcraft. Weyer attributes the witches' dreams not directly to the Devil, but to ointment that witches use that stimulate the hallucinations. After applying the ointment,

They then believe that they will soon fly up the chimney and roam far and wide through the air to dances, fine banquets, sexual encounters, and delightful spectacles; but these experiences are induced in them by the arch-contriver by means of dreams, when they have unwittingly fallen into a profound lethargic sleep as a result of this anointing with a highly soporific ointment.¹⁰

Weyer then relates a story from Della Porta's *Magia naturalis* of an experiment he performed with a witch who smeared herself with an ointment made from the rendered fat of children. The witch fell into a deep sleep, so deep that she could not be awakened. Della Porta and his companions watched her the whole time, while she remained unconscious in their presence. When she awoke, though, "she began a long raving story of crossing seas and mountains [...],"¹¹ and

⁹ Levack 2004, p. 34 and Hansen 1901, pp. 38-39.

¹⁰ Weyer 1991, p. 225.

¹¹ *Ibid.*, p. 226.

despite assurances that her body had not moved from the spot where she awoke, was completely convinced that her travels were real.

This general way of explaining the beliefs that witches have in their own powers is widespread and comes in a number of variants.¹² Often, though, they involve the intercession of the Devil or some other demonic force to produce the illusions. What is distinctive about Hobbes's account, though, is that it is completely naturalistic: the dreams of flying through the air and reveling at a witch's sabbat are explained in exactly the same way as any other less lurid dreams, through the persistent motion of the parts of the brain during sleep.

To conclude our discussion of witches, though he offers this somewhat dismissive account of witchcraft, it is not clear that William Cavendish rejects witchcraft altogether. Margaret Cavendish writes: "But yet my Lord doth not count this Opinion of his so universal, as if there were none but imaginary Witches; for he doth not speak but of such a sort of Witches as make it their Religion to worship the Devil in the manner aforesaid."¹³

Hobbes, on the other hand, seems to dismiss the supposed powers of witches altogether: "[...] as for Witches, I think not that their witchcraft is any reall power [...]" (*Leviathan* I.2, p. 34) Hobbes can't even conceive of how witches could really have the powers that they claim to. In the *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (1671?), he writes: "[...] though without doubt there is some great Wickedness signified by these Cries; yet I have ever found my self too dull to conceive the nature of them, or how the Devil hath power to do many things which Witches have been Accused of."¹⁴

Nevertheless, because of the wickedness that these crimes "signify", that is, represent, they are worthy of punishment. As he put it succinctly in *De homine*: "both because of their wish to harm and because of their impious worship, not undeservedly are they punished."¹⁵ Or, in the *Leviathan*:

For as for witches, I think not that their witchcraft is any real power, but yet that they are justly punished, for the false belief they have that they can do such mischief,

¹² On this, see Clark 2007, pp. 137-148, 310-320.

¹³ Cavendish 1667, p. 145.

¹⁴ Hobbes 2005, p. 91.

¹⁵ Hobbes 1991, p. 80.

joined with their purpose to do it if they can, their trade being nearer to a new religion than to a craft or science. (*Leviathan* I.2, p. 34)¹⁶

The claim that their trade is “nearer to a new religion than to a craft or science” seems to echo William Cavendish again, and his view of witchcraft as the worship of the devil in place of God. It also echoes Hobbes’s own account of how we come to religion through fear of the unknown, and the desire to know the hidden powers of nature that will allow us to control it and our own futures. (*Leviathan* I.11, pp. 160-162; I.12, pp. 164-170)

Imagination and Politics

Above I showed how Hobbes connects belief in ghosts and witches to dreams and imaginations, the mistaken imposition of our mental lives onto the real world. This is interesting for a number of reasons. First, it allows us to see how Hobbes’s views on these subjects fit into the larger debates about ghosts and witches that were actively going on at that time in England and on the Continent. But Hobbes wasn’t just interested in that. For him, these questions had a deep political significance.

Now, the superstitious belief in ghosts and witches and the ancient beliefs in “Satyres, Fawnes, Nymphs, and the like” is part of a larger set of beliefs, which includes Aristotelian beliefs in substantial forms and what Hobbes calls “separated essences”, and in Christian beliefs in the immortality of the soul and its persistence after the death of the body. Hobbes wants to deny them all: for Hobbes everything in the world is body, and what is not body, is not at all. He writes in the *Leviathan*:

The World, [...] is Corporeall, that is to say, Body; and hath the dimensions of Magnitude, namely, Length, Breadth, and Depth: also every part of Body, is likewise Body, and hath the like dimensions; and consequently every part of the Universe, is Body; and that which is not Body, is no part of the Universe: And because the Universe is All, that which is no part of it, is *Nothing*; and consequently *no where*. (*Leviathan* IV.46, p. 1076)

¹⁶ Cf. also Selden 1689, p. 59. On Hobbes and Selden, see Collins 2005, pp. 163-165 and Martinich 1999, pp. 216-217.

Indeed, Hobbes argues, the idea of an incorporeal substance, such as Descartes advanced, is genuinely incoherent. To put it succinctly, “body” and “substance” mean the same thing, Hobbes claims, and thus “incorporeal substance” means the same as “non-bodily body”, which is a direct contradiction. (*Leviathan* II.34, p. 610) And so, Hobbes claims, “incorporeal substance” is as empty and nonsensical as “round square.” While the dream argument can show how people came to believe in the spiritual world, despite its incoherence, in the end such beliefs are incoherent.

But in addition to being incoherent, they are also politically dangerous: they lead to the instability of society by inducing people to act in violation to the laws of their civil commonwealth. At the end of the *Leviathan*, after his discussion of the errors of the Aristotelian philosophy, particularly the idea of the separated essence, Hobbes writes:

But to what purpose (may some man say) is such subtlety in a work of this nature, where I pretend to nothing but what is necessary to the doctrine of government and obedience? It is to this purpose, that men may no longer suffer themselves to be abused, by them, that by this doctrine of *separated essences*, built on the vain philosophy of Aristotle, would fright them from obeying the laws of their country, with empty names; as men fright birds from the corn with an empty doublet, a hat, and a crooked stick. For it is upon this ground, that when a man is dead and buried, they say his soul (that is his life) can walk separated from his body, and is seen by night amongst the graves... and a great many other things that serve to lessen the dependance of subjects on the sovereign power of their country...[For] who, that is in fear of ghosts, will not bear great respect to those that can make the holy water, that drives them from him? (*Leviathan* IV.46, p. 1082)

What concerns Hobbes here is the idea that belief in the world of spirits, of ghosts and witches will lead people to turn away from the civil sovereign and civil law, the proper source of their protection from harm, and toward the priests who can make water holy, and, indeed, to the Pope and the Catholic Church, and to its laws and demands, which can be in conflict with civil law. Insofar as the Roman Church can save us from ghosts and witches, things we may fear more than the merely mortal punishments that the civil government can offer, that superstition will loosen our dependence on the civil authorities, weaken the power of the civil sovereign and lead to the instability of the civil state. This, of course, is part of a larger Erastian argument Hobbes advances in the *Leviathan* against the idea of a church

independent of the civil sovereign in general, and against the Catholic Church in particular, one of his central targets in the *Leviathan*.¹⁷

But the priesthood and the Roman Catholic Church aside, Hobbes sees a direct danger in believing in the reality of the spiritual world that our dreams lead us to. He wrote in the *Leviathan*:

Also a man may stand in fear of Spirits, either through his own superstition, or through too much credit given to other men, that tell him of strange Dreams and Visions; and thereby be made believe they will hurt him, for doing, or omitting divers things, which nevertheless, to do, or omit, is contrary to the Lawes; And that which is so done, or omitted, is not to be Excused by this fear; but is a Crime. For [...] Dreams be naturally but the fancies remaining in sleep, after the impressions our Senses had formerly received waking; and when men are by any accident unassured they have slept, seem to be reall Visions; and therefore he that presumes to break the Law upon his own, or anothers Dream, or pretended Vision, or upon other Fancy of the power of Invisible Spirits, than is permitted by the Commonwealth, leaveth the Law of Nature, which is a certain offence, and followeth the imagery of his own, or another private mans brain, which he can never know whether it signifieth any thing, or nothing, nor whether he that tells his Dream, say true, or lye; which if every private man should have leave to do, (as they must by the Law of Nature, if any one have it) there could no Law be made to hold, and so all Common-wealth would be dissolved. (*Leviathan* II.27, p. 466)

The mistaken beliefs that arise from the confusing of dreams with reality are thus of the utmost importance for politics: they lead directly to disobedience to the lawful commands of the sovereign and the undermining of civil society.

Hobbes thus calls upon his countrymen to wake up and see the error of their ways.¹⁸

References

- Cavendish 1667 = Cavendish, Margaret, *The Life of the Thrice Noble, High and Puissant Prince William Cavendish* [...], London, A. Maxwell, 1667.
 Clark 2007 = Clark, Stuart, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
 Collins 2005 = Collins, Jeffrey R., *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
 Hansen 1901 = Hansen, Joseph (ed.), *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, Carl Georgi, 1901.

¹⁷ While this is one of the central themes of the *Leviathan*, it is particularly clear in part IV, “Of the Kingdome of Darknesse”.

¹⁸ An earlier version of this paper was given at the Bucharest-Princeton Seminar in Early Modern Philosophy and Science at Bran in July, 2018. Many thanks to the lively discussion from the participants there. I would especially like to thank Jean Sanchez for his detailed conversations about the history of witchcraft.

- Hobbes 1991 = Hobbes, Thomas, *De homine* (1658), trans. in Hobbes, *Man and Citizen*, Bernard Gert (ed. and trans.), Indianapolis, Hackett, 1991.
- Hobbes 2005 = Hobbes, Thomas, "A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England," Alan Cromartie (ed.), in Hobbes, *Writings on Common Law and Hereditary Right*, A. Cromartie and Q. Skinner (eds.), Oxford, Oxford University Press 2005.
- Hobbes 2012 = Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Noel Malcolm (ed.), Oxford, Oxford University Press 2012.
- Levack 2004 = Levack, Brian (ed.), *The Witchcraft Sourcebook*, New York, Routledge, 2004.
- MacMillan 2014 = MacMillan, Alissa, *Exorcizing Demons: Thomas Hobbes and Balthasar Bekker on Spirits and Religion*, "Philosophica", 89, 2014, pp. 13-48.
- Martinich 1999 = Martinich, A. P., *Hobbes: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Plutarch 2014 = Plutarch, *Lives*, Bernadotte Perrin (ed. and trans.), Cambridge, MA, Harvard University Press 2014.
- Selden 1689 = Selden, John, *Table-talk being the discourses of John Selden Esq...*, London, E. Smith, 1689.
- Weyer 1991 = Weyer, *De praestigiis daemonum* III.17, in George Mora, et. al. (eds. and trans.), *Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance: Johann Weyer, De praestigiis daemonum*, Binghamton, NY, Center for Medieval and Early Renaissance Studies 1991.

PINA TOTARO

SOGNO E DOTTRINA DELLA CONOSCENZA IN SPINOZA

Il tema del sogno in Spinoza può essere affrontato a partire da una tesi di Michel Foucault espressa in una sorta di opera prima, la sua Introduzione alla traduzione francese del saggio *Traum und Existenz* dello psichiatra svizzero Ludwig Binswanger, pubblicata a Parigi nel 1954. In questo testo, Foucault fa risalire a Spinoza la prima affermazione di un ruolo non solo centrale, ma originario dell'immaginazione nei confronti della realtà, cosicché l'immaginazione sarebbe fondamento ontologico della realtà e immagine di essa come sua forma cristallizzata. Secondo questa interpretazione, non è più l'immaginazione a costituire la struttura generale del sogno, ma è il sogno a consentire e a rinviare all'immaginazione: l'esperienza onirica non è più, quindi, una modalità dell'immaginazione, ma la condizione prima di possibilità dell'immaginazione stessa, lo strumento per interpretare quella componente decisiva della nostra esistenza che è l'immaginazione. Questo approccio particolare, che risente certamente dello spirito di un'epoca, attribuisce al sogno una dimensione autonoma, autentica e creativa.

Non più considerato come "il giardino della fantasia" in cui individuare, quando la coscienza è assopita, elementi dispersi dello stato di veglia, il sogno assume una valenza nuova, la cui prima espressione è rintracciabile, secondo Foucault, anzitutto in Spinoza. Nell'analisi dei sogni profetici di cui Spinoza parla nel *Tractatus theologico-politicus*, il sogno acquisisce un significato del tutto particolare ponendosi come manifestazione del legame tra l'immaginazione e la verità. Attraverso il linguaggio del sogno, scrive Foucault parafrasando Spinoza, Dio faceva conoscere agli uomini "i suoi comandamenti e la verità: uomini di immaginazione, gli Ebrei capivano solo il verbo delle immagini; uomini di passione, si facevano soggiogare solo dalle passioni comunicate attraverso i sogni di terrore e di collera".¹ Il sogno profetico rappresenterebbe così in

¹ Cfr. Foucault 1954; trad. it: Foucault 2003, pp. 30-31. Sulle diverse concezioni del sogno elaborate in età antica e medievale, cfr. il volume curato da Tullio Gregory nel

Spinoza “l’alternativa al cammino lineare della filosofia”, “un’altra esperienza della stessa verità”.²

Il tentativo perseguito nel presente testo sarà dunque quello di esplorare la possibilità dell’esistenza di un legame tra sogno e realtà nella filosofia di Spinoza e l’affiorare nel sogno di particolari modalità che si definiranno soltanto, in un contesto del tutto mutato, nei dibattiti novecenteschi, approdando infine a un’interpretazione del sogno inteso come “attività rivelativa” capace di dischiudere uno spettro di condizioni più ampio se non “più fedele alla verità di quanto non sia la pretesa oggettiva della scienza”.³

Da notare, anzitutto, che non esiste in Spinoza una elaborazione teorica specificamente dedicata al tema del sogno. Per quanto egli vi accenni in tutte le sue opere, sarebbe difficile sostenere che il sogno costituisca un preciso motivo di riflessione nella filosofia dell’autore. Tuttavia, l’attenzione rivolta da Descartes alle manifestazioni del sogno e alle implicazioni metafisiche del rapporto sonno-veglia e realtà-apparenza, con le relative ricadute sulla costruzione del metodo, ha avuto senz’altro una profonda influenza sulla ricerca della verità e la dottrina della conoscenza in Spinoza.⁴ È in riferimento a

1984 e, in particolare, il saggio di Michelini Tocci 1984, pp. 261-290, sulla filosofia ebraica medievale. Per una lettura del sogno in epoca rinascimentale, come linguaggio adottato da Dio per comunicare con gli uomini, cfr. Tirinnanzi 2000, in cui si cita, tra l’altro, un passo di G. Bruno del *De magia*: “Numina nos alloquuntur per visiones, per insomnia, quae licet nobis aenigmata appellantur propter desuetudinem et ignorantiam [...] tamen sunt ipsissimae voces et ipsissimi termini rerum repraesentabilium, sicut autem se habent istae voces ad nostrum captum, ita etiam se habent nostrae voces [...] ut audiantur et intelligantur a numinibus [...], ita ut non facile nobis possit esse commercium cum illis, magis quam aquilis cum hominibus” (Bruno 1891, III, p. 413).

² Foucault 2003, pp. 30-31.

³ Cfr. Mathieu 1984, p. 28.

⁴ La ricerca della verità costituisce un motivo significativo nei due autori. Per quanto riguarda Descartes, A. Baillet affermava (Baillet 1972, I, p. 80): “Il ne lui restoit que l’amour de la vérité”. Per Spinoza basti citare un passo della Premessa al *Breve Trattato*, nella quale si legge che l’opera era stata composta dal filosofo “a beneficio dei suoi discepoli che volevano darsi all’esercizio dell’etica e della vera filosofia e [...] di quanti amano verità e virtù” (Spinoza 2007, p. 89. Per l’edizione latina delle opere di Spinoza si farà riferimento all’edizione Spinoza 1972, 1925¹, d’ora in poi citata con l’abbreviazione G, seguita dall’indicazione, in numeri romani, dei volumi I-IV e delle pagine, in numeri arabi). Ma l’intera produzione filosofica di Spinoza potrebbe essere interpretata come una costante ricerca intorno al tema della verità nelle sue diverse declinazioni. Sin dal prologo del *Tractatus de intellectus emendatione*, infatti, Spinoza si propone l’obiettivo della ricerca del “*verum bonum*” e enuncia alcune regole da seguire per predisporre all’ascolto della verità (*ad veritatem audiendam*). La riflessione si concentra dunque sulle diverse modalità di conoscenza e sulla

questo specifico ambito che la categoria del sogno, con il suo rinvio alla questione della ricerca di un criterio di oggettività e ai contenuti di verità, si pone in Spinoza, e in tutta la filosofia moderna, come una questione centrale attorno alla quale ruotano non soltanto la gnoseologia, la psicologia e l'antropologia spinoziane, ma l'impianto metafisico della dottrina della sostanza e la definizione stessa della realtà.

La riflessione sulla natura, l'origine e il significato del sogno aveva di fatto accompagnato l'intera costruzione della tematica del dubbio in Descartes per assumere infine una funzione determinante nella fondazione del "soggetto". Rielaborando l'antica concezione del sogno inteso come prodotto dell'immaginazione in contrapposizione al pensiero della veglia, Descartes risolveva il conflitto latente tra la certezza della realtà e l'apparenza del sogno staccata dalla realtà e, una volta posta la centralità del soggetto pensante, perveniva alla convinzione che la realtà tutta consista nel soggetto che sogna e non nei contenuti sognati.

definizione del *verum* e delle strategie metodologiche da mettere in atto per perseguirlo (*optima Methodus verum investigandi*). Una volta stabilito che l'intelletto umano procede gradatamente acquisendo e raffinando con la sua forza innata (*vi sua nativa*) quegli strumenti con i quali acquisisce altre forze per altre opere intellettuali sino ad attingere il culmine della sapienza, Spinoza passa a delineare "quale sia il metodo di ricerca del vero e quali siano quegli strumenti innati, dei quali ha bisogno per costruire con essi altri strumenti": "Sed quemadmodum homines initio innatis instrumentis quaedam facillima, quamvis laboriose, et imperfecte, facere quiverunt, iisque confectis alia difficiliora minori labore, et perfectius confecerunt, et sic gradatim ab operibus simplicissimis ad instrumenta, et ab instrumentis ad alia opera, et instrumenta pergendo, eo pervenerunt, ut tot, et tam difficilia parvo labore perficiant; sic etiam intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia opera intellectualia, et ex iis operibus alia instrumenta, seu potestatem ulterius investigandi, et sic gradatim pergit, donec sapientiae culmen attingat" (G II, 13, 30-14, 7). Di qui Spinoza ricava un criterio di "certezza della verità" che è autofondativo, interno all'*intellectus* e sussistente per sé: nessuno infatti – afferma – può sapere "che cosa sia la suprema certezza" se non colui il quale "possiede un'idea adeguata" (TIE, §35. L'indicazione di paragrafo si riferisce all'edizione Spinoza 2007). Nell'indagine della natura è perciò necessario acquisire sempre nuove idee secondo un ordine dovuto e "secondo la norma di un'idea vera data" (§44). Solo in questo modo non si dubiterà mai della verità acquisita, poiché "la verità manifesta se stessa" e consente ogni nuova conoscenza "persino in modo spontaneo". La verità, infatti, non richiede altro segno che la verità stessa, benché la condizione umana, l'instabilità e i differenti approcci e relazioni tra le cose impediscano per lo più, o quantomeno limitino, il nostro accesso alla conoscenza e al corretto procedimento di comprensione, i quali non richiedono altro strumento che "la verità stessa" e un "buon ragionamento" (§44).

Spinoza parte dalla considerazione del sogno come disordine e confusione e dalla convinzione che la realtà oggettiva sia la realtà della veglia, una realtà valida per tutti e allo stesso modo. Tuttavia, il tradizionale contrasto tra il sogno inteso come inganno, da un lato, oppure come chiaroveggenza, dall'altro, trova qui una collocazione più ampia e si inserisce nell'ambito di una ridefinizione della costituzione psicologica dell'uomo, ma soprattutto della struttura metafisica della realtà. Spinoza sottrae cioè la realtà a quella dimensione univoca che, nell'alternarsi di "interno" ed "esterno" per l'individuo, la espone alla continua minaccia di una sua disintegrazione sotto gli attacchi del dubbio metodico, e arriva infine a farla coincidere con la verità stessa.⁵ Nell'orizzonte matematizzante del Seicento, la sostanza-natura di Spinoza costituisce tutta la realtà, la quale viene ora a coincidere con la costanza delle sue leggi, con l'infinita connessione delle cause e con la necessità dei nessi grammaticali e sintattici del linguaggio divino, ovvero con l'ordine non materiale ma formale delle funzioni matematiche.

È necessario seguire il percorso ontologico-epistemologico delineato da Spinoza nelle varie opere e le diverse configurazioni che le procedure di indagine della natura e delle sue leggi assumono nella sua filosofia, per comprendere come venga così definendosi un nuovo concetto di verità e, conseguentemente, di realtà. La riflessione sul sogno si inserisce in questo orizzonte di indagine, dal quale è escluso ogni legame con forze occulte ed elementi extranaturali.

Nel *Tractatus de intellectus emendatione* Spinoza coglie nel rapporto tra veglia e sogno un legame analogo a quello esistente tra verità e falsità e, per evitare le insidie di un dubbio metodico che rischia di distruggere la possibilità stessa di attingere la verità, separa l'idea vera dalle altre percezioni affinché non si confonda con le idee false, finte e dubbie. In questo senso, coloro i quali assumono come assai incerta l'acquisizione di una conoscenza vera circa la natura

⁵ Tuttavia, le ragioni per cui accade raramente che nell'indagine della natura si proceda nell'ordine stabilito, sono dovute per lo più ai pregiudizi e anche perché "si richiede una grande e accurata distinzione", compito questo "molto faticoso"; infine, per "la condizione delle cose umane", la quale è "sommamente mutevole" (§45). A queste diverse ragioni devono anche aggiungersi altre cause di anomalie che pregiudicano la perfezione delle nostre conoscenze e il procedere della mente "secondo la norma di qualunque idea vera data" (§49; Spinoza 2007, pp. 40-42).

della realtà, appaiono al filosofo come quegli uomini che, avendo sognato una volta di essere svegli mentre in realtà dormivano, dubitano poi definitivamente “anche dei loro stati di veglia” (§50).⁶ Ciò accade perché – spiega Spinoza – essi non distinguono mai adeguatamente tra lo stato di sonno e la veglia (“nunquam distinxerunt inter somnum et vigiliam”).⁷ La distinzione tra sonno e veglia, accostata a quella tra percezione vera e percezione non vera, colloca qui il sogno nell’ambito dell’errore e lo equipara alle percezioni finte, false o dubbie. Nella *fictio*, in particolare, si richiamano alla memoria idee “quae sunt in cerebro aut in imaginatione” e che si generano quando “confuse ad omnia simul mens attendit”. La mente, cioè, attribuisce erroneamente alle idee finte lo statuto di enti reali “quia tum facile applicatur omnibus, quae simul in memoria occurrunt”.⁸ La confusione causata dalla simultaneità con cui più idee si presentano *simul* alla mente, richiama la dottrina del sogno come inganno e devianza rispetto alla legge del cosmo. Del resto, la “potentia fingendi” della *mens* è inversamente proporzionale alla sua capacità di comprensione e conoscenza, cioè essa è tanto più forte quanto meno è in grado di “intelligere”, cosicché “quo mens minus

⁶ G II, 19, 6-16: “Incipiamus itaque a prima parte Methodi, quae est, uti diximus, distinguere, et separare ideam veram a caeteris perceptionibus, et cohibere mentem, ne falsas, fictas, et dubias cum veris confundat: quod utcunque fuse hic explicare animus est, ut Lectores detineam in cogitatione rei adeo necessariae, et etiam, quia multi sunt, qui vel de veris dubitant ex eo, quod non attenderunt ad distinctionem, quae est inter veram perceptionem, et alias omnes. Adeo ut sint veluti homines, qui, cum vigilarent, non dubitabant se vigilare; sed postquam semel in somniis, ut saepe fit, putarunt se certo vigilare, quod postea falsum esse reperiabant, etiam de suis vigiliis dubitarunt: quod contingit, quia nunquam distinxerunt inter somnum, et vigiliam”.

⁷ G II, 19, 16-17. Qui sembra riecheggiare un passo del cap. 2 del *Leviathan*, in cui Hobbes aveva distinto lo stato di veglia da quello del sonno: “Per parte mia, se considero che nei sogni io non penso con la stessa frequenza e con la stessa continuità alle medesime persone, ai medesimi luoghi, oggetti e alle medesime azioni a cui penso da sveglia e che, sognando, non ricordo una così lunga serie di pensieri coerenti come in altri momenti, e poiché durante la veglia noto frequentemente l’assurdità dei sogni, mentre non sogno mai l’assurdità dei miei pensieri in stato di veglia, sono ben persuaso che so di non sognare quando sono sveglia, anche se credo di essere desto quando sogno” (Hobbes 1989, p. 17). È inoltre interessante notare che nel passo spinoziano citato vi è una diversità di lezione tra il testo latino registrato negli *Opera posthuma* [OP] ove è presente il termine *somnum*, e il testo olandese dei *Nagelate Schriften* [NS] che riporta invece il termine *droom* (sogno) e il relativo verbo *dromen* (sognare) (in Spinoza 1972, Gebhardt segue la lezione *somnum* di OP, mentre Mignini corregge *somnium* seguendo NS, in Spinoza 2009, p. 92).

⁸ G II, 21N, 34-35.

intelligit, et tamen plura percipit, eo majorem habeat potentiam fingendi, et quo plura intelligit, eo magis illa potentia diminuatur”.⁹

Così come avviene in ogni altro travisamento della percezione, la mente non emendata richiama alla memoria più cose insieme e simultaneamente¹⁰ e confonde se stessa e la realtà perché essa “conosce solo in parte una cosa intera o composta di molte parti, e non distingue il noto dall’ignoto”.¹¹ Analogamente, nel sogno le rappresentazioni non provengono da cause esterne e da una percezione sensoriale e perciò la mente è soggetta ad errore. L’errore, a sua volta, può essere considerato un “sognare da svegli” (“error [...] est vigilando somniare”) e la sua reiterazione è assimilabile a un delirio (“delirium vocatur”).¹²

Come è evidente dai pochi passi qui evocati sul fenomeno onirico, in questa sua prima opera Spinoza annette il sogno alla tipologia delle idee false, finte¹³ e inadeguate, ovvero a quelle idee

⁹ G II, 22, 13-15.

¹⁰ Un caso esemplare di tale confusione si verifica, ad esempio, nell’evocazione del termine “anima”: “Saepe contingit, hominem hanc vocem *anima* ad suam memoriam revocare, et simul aliquam corpoream imaginem formare. Cum vero haec duo simul repraesentantur, facile putat se imaginari, et fingere animam corpoream: quia nomen a re ipsa non distinguit” (G II, 22N, 30-34; Spinoza 2007, p. 46).

¹¹ “Quod fictio in se spectata non multum differat a somnio, nisi quod in somniis non offerantur causae, quae vigilantibus ope sensuum offeruntur: ex quibus colligunt illa repraesentamina illo tempore non repraesentari a rebus extra se constitutis. Error autem, ut statim apparebit, est vigilando somniare; et, si sit admodum manifestus, delirium vocatur” (G II, 24N, 32-35; Spinoza 2007, p. 49).

¹² *Ibid.*

¹³ Da qui è possibile stabilire la differenza tra idea finta e idea falsa, laddove un’idea è falsa in quanto “suppone l’assenso”, ovvero in quanto abbiamo delle rappresentazioni che si presentano prive di cause dalle quali dedurre che tali rappresentazioni non nascono da cose esterne. Questa sottile differenza “non è quasi nient’altro che sognare a occhi aperti o mentre vegliamo”. La distinzione è importante poiché Spinoza se ne servirà per introdurre alcune fondamentali dottrine metafisiche e teologiche. L’idea falsa infatti può riferirsi all’esistenza o all’essenza. Nel caso dell’esistenza, essa si palesa e si corregge facilmente allo stesso modo della finzione. Nel caso, invece, dell’essenza, “tali percezioni necessariamente sono sempre confuse, composte da diverse percezioni confuse di cose esistenti nella natura”. Ciò avviene, ad esempio, “quando gli uomini sono persuasi che nei boschi, nelle immagini, negli animali e nelle altre cose siano presenti delle divinità; che si diano dei corpi dalla cui sola composizione derivi l’intelletto; che dei cadaveri ragionino, camminino, parlino; che Dio [inganni] e cose simili” (TIE, §68; Spinoza 2007, p. 51). È qui già delineata la struttura logico-epistemologica della critica spinoziana alle visioni profetiche, al miracolo e all’intervento straordinario di Dio per cambiare il corso della natura e delle sue leggi. Per cogliere la specificità del percorso spinoziano basterà ricordare che in un contesto analogo del *Leviathan*, Hobbes al contrario, pur criticando l’uso strumentale della credenza nelle streghe, nelle fate e negli spettri, aggiunge: “tuttavia non c’è dubbio che Dio possa produrre delle apparizioni

che, “mutilate e tronche”, insorgono in noi a causa della nostra natura finita, poiché “siamo parte di un qualche ente pensante, alcuni pensieri del quale costituiscono la nostra mente in modo intero, altri solo in parte” (§73). Nella distinzione tra la conoscenza che è propria dell’intelletto e quella della memoria o immaginazione, la memoria resta legata, secondo Spinoza, al singolare e al corporeo poiché “l’immaginazione è affetta unicamente dalle cose singolari” (*imaginatio enim tantum a singularis afficitur*) e “dai soli corpi” (*a solis corporibus afficitur imaginatio*) (§82). In questo senso, la memoria non è altro che “una sensazione delle impressioni del cervello, accompagnata dal pensiero di una durata determinata della sensazione” (§83).¹⁴ In quanto prodotto e rielaborazione della memoria, il sogno non ha relazione con l’intelletto o idea vera e si iscrive unicamente nell’ambito dell’immaginazione. Nel sogno, infatti, come del resto avviene anche nella veglia, l’immaginazione è fonte di “sensazioni fortuite [...] e slegate, che non nascono dalla potenza stessa della mente, ma da cause esterne” e dai movimenti fortuiti del corpo (§91), connotandosi per uno statuto del tutto “diverso dall’intelletto”. Non vi è coscienza, né consapevolezza, né azione nel sogno, ma solo “qualcosa di vago e a causa del quale l’anima patisce” (§84). Per conseguenza, le operazioni dalle quali le immagini sono prodotte “avvengono secondo altre leggi, completamente diverse dalle leggi dell’intelletto” e nei confronti dell’immaginazione l’anima è solo passiva (§86).¹⁵

soprannaturali”, causando “l’arresto o il mutamento del corso della natura” (Hobbes 1989, p. 18).

¹⁴ “Quid ergo erit memoria? Nihil aliud, quam sensatio impressionum cerebri, simul cum cogitatione ad determinatam durationem sensationis; quod etiam ostendit reminiscencia. Nam ibi anima cogitat de illa sensatione; sed non sub continua duratione; et sic idea istius sensationis non est ipsa duratio sensationis, id est, ipsa memoria” (G II, 31, 20-25); “Si vero duratio sit indeterminata, memoria ejus rei est imperfecta, quod quisque etiam videtur a natura didicisse. Saepe enim, ut alicui melius credamus in eo, quod dicit, rogamus, quando, et ubi id contigerit. Quamvis etiam ideae ipsae suam habeant durationem in mente, tamen cum assueti simus durationem determinare ope alicujus mensurae motus, quod etiam ope imaginationis fit, ideo nullam adhuc memoriam observamus, quae sit purae mentis” (G II, 31N, 30-34).

¹⁵ Questa netta distinzione tra immaginazione e intelletto segna anche la distanza tra Spinoza e Descartes. Descartes infatti associa nell’unica categoria di “pensiero” ogni operazione mentale per cui il pensiero equivale alla coscienza, cioè ad un’attività della mente, e su questa convinzione fonda il principio della stessa soggettività: “ego sum” perché penso. Al contrario, Spinoza oppone la memoria, da cui si origina il sogno per sua natura confusa e mutevole, al pensiero, e nell’ultimo paragrafo del

Riaffiorano qui antiche concezioni legate al sogno e alla rappresentazione di una realtà che si presenta al soggetto in modo diverso dagli “effetti oggettivi” dell’idea vera, i quali “procedono nell’anima conformemente alla realtà formale del suo oggetto”.¹⁶ Ma l’operazione condotta da Spinoza mette in evidenza una finalità più complessa e ambiziosa, mirando a sfuggire ed esorcizzare i possibili dubbi circa l’esistenza stessa della realtà. Se infatti le rappresentazioni del sogno fossero del tutto disancorate dalla realtà esterna e incardinate nel solo soggetto sognante, non vi sarebbe alcuna necessità di una realtà esterna e il sogno sarebbe l’unica realtà. Per evitare questa insidia Spinoza riattiva nel *Tractatus de intellectus emendatione* una concezione del sogno come inganno elaborandola all’interno della sua dottrina gnoseologica, e ne delinea un ruolo che è definibile come operazione del tutto priva di contenuti intellettuali.

Nella *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand* (*Breve trattato su Dio, l’uomo e il suo bene*), la definizione di Dio coincide con quella di verità (*waarheid*), “che assumiamo come una sola e medesima cosa”.¹⁷ Senza più alcun riferimento al rapporto sogno-veglia, né a suoi possibili significati nell’ambito di una teoria della conoscenza, la verità coincide qui con la causa immanente di tutte le cose e con una natura intesa come “una, eterna, per se stessa, infinita” che è, insieme, *natura naturans* (la sostanza e i suoi attributi) e *natura naturata* (i modi). Ma nel cap. XV della seconda parte Spinoza ritorna sul rapporto sogno-veglia a proposito della

Tractatus de intellectus emendatione (§110) ribadisce che “le idee false e finte non hanno niente di positivo [...] per cui si dicono false e finte”, ma sono considerate tali “per solo difetto di conoscenza” e perciò “non possono insegnarci nulla intorno all’essenza del pensiero”. Mignini ha definito nei termini seguenti la specificità dell’immaginazione in Spinoza: “Il primo genere di conoscenza, che il *Breve Trattato* denomina ‘credenza’, ‘fede’, ‘opinione’, viene infine chiamato nell’*Etica* ‘immaginazione’. Questa consiste nella capacità di produrre rappresentazioni di cose attualmente presenti e, ancor più, in quella di riprodurla anche in loro assenza, grazie all’ausilio della memoria. Poiché le rappresentazioni immaginative costituiscono per lo più affezioni del nostro corpo, le quali esprimono la natura del corpo ricevente più che quella del corpo affetto, sono sempre inadeguate e manifestano la passività della mente rispetto al mondo esterno” (F. Mignini, *Introduzione*, in Spinoza 2007, p. XXXII).

¹⁶ Spinoza rileva qui un’affinità tra il suo pensiero e quanto “hanno detto gli antichi”, ossia che “la vera scienza procede dalla causa agli effetti”, ma egli rivendica una concezione originale dell’anima “come agente secondo leggi determinate e quasi automa spirituale” (Spinoza 2007, p. 59).

¹⁷ KV II, 5, §2; Spinoza 2007, p. 142.

distinzione tra verità e falsità. Se il criterio di verità consiste nella “convenienza” tra l’affermazione (o negazione) di una cosa e la cosa stessa, si potrà allora ritenere facilmente che “tra l’idea falsa e quella vera non vi sia alcuna differenza, ovvero che non vi sia una differenza reale ma solo di ragione”. Se così fosse, il dubbio sulla natura della verità finirebbe per accreditare gli assalti del sonno nei confronti delle certezze della veglia, ma:

A ciò si risponde, in primo luogo, che le cose perfettamente chiare fanno conoscere sia se stesse sia la falsità, sicché sarebbe grande follia domandare come si sia coscienti di esse. Infatti, poiché si afferma che esse sono le più chiare, allora non può davvero esistere alcun’altra chiarezza dalla quale potrebbero essere rese più chiare; perciò segue che la verità rivela sia se stessa sia la falsità. Infatti la verità si manifesta mediante la verità, ossia attraverso se stessa, come anche la falsità è resa manifesta da essa; ma la falsità non si rivela o non si mostra mai da se stessa. Così, se qualcuno possiede la verità, non può dubitare di averla; ma qualcuno che è immerso nella falsità o nell’errore può ben immaginarsi di essere nella verità. Così, uno che sogna può ben pensare di essere sveglio; ma uno che ora è sveglio non può mai pensare di star sognando.¹⁸

L’approccio al tema del sogno appare ancorato nel *Breve Trattato* a una terminologia tradizionale, cosicché anche il concetto di verità si definisce in termini di *convenientia* tra l’idea e la cosa: “Ora, la causa per la quale uno è più cosciente della verità di quanto non lo sia un altro è che l’idea di ciò che è affermato (o negato) conviene interamente con la natura della cosa e per conseguenza ha più essenza”.¹⁹ Ma a questa apparente riproposizione del concetto di *convenientia* si affianca una concezione della conoscenza in termini di attività e di espansione delle capacità di azione del soggetto

¹⁸ KV II, 15, §3; Spinoza 2007, pp. 159-160.

¹⁹ KV II, 15, §4. Cfr. anche §1. Il sogno, dunque, si colloca ancora una volta su un piano diverso dalla certezza e consapevolezza della verità (“Con quanto detto viene anche spiegato, in un certo senso, ciò che abbiamo affermato: che Dio è la verità o che la verità è Dio stesso”, Spinoza 2007, p. 160), e la consapevolezza (la *conscientia* di cui si parla nel *Tractatus de intellectus emendatione* e nell’*Ethica*) non è la condizione della verità, ma un prerequisito senza il quale non può esservi verità. A differenza di Descartes, la memoria, la quale come il sogno è un prodotto dell’immaginazione, non coincide per Spinoza con la coscienza, non è di per sé “pensiero”, *res cogitans*. L’“io penso dunque sono”, l’unità del soggetto in quanto essere pensante, si frantuma in Spinoza in una diversità di funzioni non tutte riconducibili al soggetto di conoscenza e al pensiero come atto e azione consapevole. Il rapporto sogno-veglia accostato a quello della verità-falsità rivela così la riflessione di Spinoza sulla funzione della coscienza, cosicché la coscienza non è, come avveniva in Descartes, un atto univoco del pensiero, ma livelli diversi di consapevolezza corrispondono a essenze diverse del soggetto conoscente.

conoscente. Se infatti la nostra mente si modifica a seconda che riceva “altri modi del pensiero che prima non aveva”, quante più modificazioni “patisce” il soggetto, tanto più pienamente “l'intero oggetto ha agito in lui” (§5) determinando un accrescimento della sua essenza e dunque della sua capacità di conoscenza:

Da qui si vede dunque la perfezione di uno che sta nella verità rispetto a uno che non vi sta. Poiché l'uno si modifica facilmente e l'altro no, segue che l'uno ha più consistenza ed essenza dell'altro. E poiché i modi del pensiero che convengono con la cosa hanno avuto più cause, così hanno in sé anche più sussistenza ed essenza, e convenendo interamente con la cosa, è impossibile che talvolta ne siano affetti diversamente o subiscano qualche alterazione, poiché prima abbiamo visto che l'essenza di una cosa è immutabile. Tutto ciò non ha luogo nella falsità.²⁰

L'indagine sul processo di conoscenza implica nel *Breve Trattato* una riflessione circa la natura del sogno. Al contrario di quanto avviene per il criterio di verità, che nella “convenienza” tra l'idea e la cosa rivela la capacità di modificare l'assetto della nostra mente in termini di “sussistenza” ed “essenza”, il sogno è equiparabile alla falsità che, come la volontà o il desiderio, “non essendo qualcosa di reale, non può neppure causare realmente alcunché”.²¹

Una diversa valutazione del sogno sembra affiorare nei *Principia philosophiae Cartesianae*, in cui Spinoza espone *more geometrico* il pensiero di Descartes per costruire il fondamento della filosofia sulla formula “penso dunque sono” e l'io si assume come cosa pensante.²² Al centro della trattazione è ancora una volta il dubbio circa l'oggettività della conoscenza sensibile, ma anche la possibilità che il dubbio stesso divenga il fondamento della scoperta del primo principio di verità: “dubito, penso, dunque sono”.²³ Il sogno è convocato qui per mostrare la fallacia delle percezioni sensibili e l'inganno che da esse deriva sia nello stato di veglia che nel sonno.²⁴ Al contrario di altri “modi di pensare” che nei *Cogitata metaphysica* assumono anche una funzione ausiliaria in quanto servono a “ricordare, spiegare e immaginare più facilmente le cose conosciute”,

²⁰ KV II, 15, §6; Spinoza 2007, pp. 160-161. Cfr. anche E4P38; E5P39.

²¹ KV II, 17, §5; Spinoza 2007, p. 168.

²² PPC, *Praef.*; Spinoza 2007, pp. 245-254.

²³ PPC I; Spinoza 2007, p. 248.

²⁴ Ivi, pp. 246-247.

il sogno, come altre manifestazioni dell'immaginazione, consente di immaginare i non-enti in modo positivo, come se fossero degli "enti".²⁵

Seguendo i principi della fisiologia cartesiana, secondo cui nel sogno si manifesta la riattivazione di "tracce che si trovano nel cervello a causa del movimento degli spiriti", Spinoza ritorna sulle capacità evocative dei sogni nello scambio epistolare con Pieter Balling. Avendo perso un figlio ancora in tenera età, Balling descriveva in termini di presagio, nella lettera del 20 luglio 1664, alcune immagini e soprattutto dei suoni percepiti "quando il fanciullo era sano e ancora in forze". Tali suoni gli apparivano infatti identici ai gemiti che il bambino "emetteva quando si era ammalato" e prima che morisse. Spinoza definisce il fenomeno come frutto di immaginazione ("existimarem ego, hanc verum non fuisse genitum, sed non nisi tuam imaginationem"), la quale, *soluta & libera*, può immaginare *efficacius & vividius*.²⁶ Tuttavia, nella stessa lettera Spinoza adombra la possibilità di una considerazione ulteriore: oltre a un'immaginazione che procede da sole tracce cerebrali e cause corporee, si contempla anche il caso di effetti dell'immaginazione che, derivando dalla sola costituzione dell'anima e in assenza di percezioni sensibili, determinano una stretta connessione tra immaginazione e intelletto:

Effectus imaginationis ex constitutione vel Corporis, vel Mentis oriuntur [...] Experimur febres, aliasque corporeas alterationes deliriorum causas esse, & eos, qui tenacem habent sanguinem, nihil aliud, quam rixas, molestias, caedes, hisque similia imaginari. Videmus etiam imaginationem tantummodo ab animae constitutione determinari; quandoquidem, ut experimur, intellectus vestigia in omnibus sequitur, & suas imagines, ac verba ex ordine, sicuti suas demonstrationes intellectus, concatenat, & invicem connectit; adeo ut fere nihil possimus intelligere, de quo imaginatio non aliquam e vestigio formet imaginem.²⁷

²⁵ Ivi, p. 344.

²⁶ Ivi, pp. 1332-1334. "Quantum omina, quorum mentionem facis, attinet, nempe quod infante tuo adhuc sano, & valente tales gemitus audiveris, quales edebat quum aegrotabat, & paulo post satis concedebat; Existimarem ego, hanc verum non fuisse gemitum, sed non nisi tuam imaginationem; quia ais, quod, quum te lavabas, &, ut audires, te componebas, tam clare eos non audiveris, quam antea, vel postea, quum in somnum relapsus fueris. Profecto hoc ostendit, eos gemitus non nisi meram fuisse imaginationem, quae soluta, & libera certos gemitus efficacius, & vividius imaginari potuit, qua meo tempore, quo te erigebas, ut ad certum locum auditum dirigeres" (Ep. 17, Spinoza a Balling, Voorburg, 20 luglio 1664; G IV, 76, 14-24).

²⁷ G IV, 77, 9-20.

Concatenando e connettendo immagini e parole, così come fa l'intelletto seguendo l'ordine delle sue dimostrazioni, l'immaginazione è in grado di formare, ancorché in modo confuso (*confuse*), una qualche immagine, che schiude alla *mens* la possibilità di elaborare degli *omina*, di presagire un evento futuro:

Hoc cum ita sit, dico, omnes imaginationis effectus, quae a corporeis causis procedunt, nunquam rerum futurarum posse esse *omina*; quia eorundem causae nullas res futuras involvunt. Sed vero imaginationis effectus, vel imagines, quae originem suam ab Mentis constitutione ducunt, possunt alicujus rei futurae esse *omina*; quia Mens aliquid, quod futurum est, confuse potest praesentire.²⁸

In virtù di quel legame di “stretta connessione” che unisce parti diverse di un unico ente, le immagini del sogno possono così tradursi in “presagi” di cose future e rivelare potenzialità inedite e prima inammissibili. Spinoza sembra ora contemplare la possibilità che i sogni non siano solo una fonte di falsità ed errore, ma che essi permettano di evocare *tam vivide* immagini di persone o cose distanti nel tempo e nello spazio, quasi fossero realmente presenti. Il sogno premonitore si verifica però solo nel caso di eventi eccezionali (“casus notabilis”), facilmente immaginabili (“facillime imaginari”), ravvicinati nel tempo (“tempus [...] non admodum remotum”) e in condizioni corporee favorevoli. La possibilità di questi fenomeni sembra attingere alla stessa metafisica spinoziana in quanto riconducibili all'unità della sostanza e alla comune partecipazione delle cose alla natura del tutto. Così accade, ad esempio, che “il padre, per l'unione che ha con suo figlio, è una parte del detto figlio”²⁹ e l'anima del padre partecipa dell'essenza ideale del figlio. Anche il reiterarsi di particolari fenomeni in coincidenza di determinati eventi può favorire il ritorno alla memoria di fatti specifici capaci di evocare una sorta di presagio circa un effetto già sperimentato in passato. Il legame stabilito da Descartes tra coscienza e memoria viene qui disabilitato e, con la negazione della volontà e della libertà della volontà, rescisso dall'impianto mnemonico spinoziano. Coincidenze,

²⁸ G IV, 77, 20-26. Contro i presagi, cfr. Th. Hobbes, *Elementorum Philosophiae sectio secunda De Homine*, in Hobbes 1668, pp. 82-83: “Quod somniatores somnia sua (nullo edito Miraculo) futurarum rerum Prognostica esse putant, stultitia est; quod postulant sibi credi, insania est; quod praedicant temere Civitati mala, crimen est”.

²⁹ Spinoza 2007, p. 1334.

assonanze, confronti tra affezioni percepite in momenti distanti nel tempo³⁰ sono solo esempi di una gamma di combinazioni diversamente formulabili nella memoria, schiudendo orizzonti nuovi alle infinite e per lo più sconosciute capacità della *mens* ormai svincolate da ogni consapevolezza o volontà del soggetto e riconducibili all'unicità della sostanza infinita ed eterna.

Alcuni anni più tardi, nella lettera a Henry Oldenburg, il quale lo aveva interrogato circa la definizione dei termini “tutto”, “parte” (considerati comunque come *modi loquendi* “relativi alla nostra immaginazione”) e “coesione delle parti”, Spinoza lascia emergere anche una spiegazione più articolata del sogno di Balling e sembra abbandonare la considerazione del sogno come un aggregato disordinato e confuso di fantasie casualmente mescolate, a favore di una interpretazione più strutturata dell'esperienza onirica quale sequenza di immagini rese in se stesse coerenti in quanto espressioni di una partecipazione alla natura del tutto:

attamen prius monere velim, me Naturae non tribuere pulchritudinem, deformitatem, ordinem, neque confusionem. Nam res non, nisi respective ad nostram imaginationem, possunt dici pulchrae, aut deformes, ordinatae, aut confusae. Per partium igitur cohaerentiam nihil aliud intelligo, quam quod leges, sive natura unius partis ita sese accommodat legibus, sive naturae alterius, ut quam minime sibi contrarientur. Circa totum, & partes considero res eatenus, ut partes alicujus totius, quatenus earum natura invicem se accommodat, ut, quoad fieri potest, inter se consentiant, quatenus vero inter se discrepant, eatenus unaquaeque ideam ab aliis distinctam in nostra Mente format, ac proinde, ut totum, non ut pars, consideratur.³¹

La riflessione sul sogno svela la valenza di questa “partium cohaerentia” di cui parla Spinoza, implicando direttamente il rapporto tra “totus” e “partes” e la capacità di “accommodatio”, di “consensus” o di “discrepantia” reciproca. Il rapporto tra figure dell'immaginazione e idee dell'intelletto conduce il razionalismo seicentesco su un terreno impervio, inserendo elementi di contrasto nella dottrina della conoscenza e una diversa valutazione delle varie modalità di pensiero. Sogno, memoria, evocazione di immagini e presagi, costituiscono anch'essi un genere particolare di conoscenza, del tutto

³⁰ “Huic rei inservire quoque potest, quod ea cogitemus, quae ut plurimum his similes excitant ideas” (G IV, 78, 10-11).

³¹ Ep. 32, Spinoza a Oldenburg, 20 novembre 1665; G IV, 170-171, 7-1; Spinoza 2007, p. 1291.

distinto dai procedimenti razionali dell'intelletto,³² ma che procede e dipende ugualmente dalla nostra natura, dalle sue leggi "certe e fisse", determinando la nostra maggiore o minore potenza di agire.³³

Una più ampia riflessione sul tema del sogno è avviata da Spinoza nei capitoli iniziali del *Tractatus theologico-politicus* dedicati al significato e al ruolo della profezia e del profeta. La dialettica tra immaginazione, rappresentazione e immagine si costituisce qui quale espressione di una dinamica che è definita come rivelazione. Nell'opera si stabilisce l'importanza e la centralità dell'immaginazione del profeta e delle sue rappresentazioni, in sogno o nella veglia, in quanto considerate come fonti di conoscenza seppure diverse dal *lumen naturale*: "Quare ad alias causas, et media, quibus Deus ea hominibus revelat, quae limites naturalis cognitionis excedunt, et etiam quae non excedunt [...] pergo".³⁴ Attenendosi al principio del *sola Scriptura*, Spinoza distingue qui una rivelazione trasmessa attraverso parole e figure reali da una rivelazione per immagini del tutto immaginarie e dipendenti dalla diversa configurazione dell'immaginazione del profeta:

Si igitur Sacra volumina percurramus, videbimus, quod omnia, quae Deus Prophetis revelavit, iis revelata fuerunt vel verbis, vel figuris, vel utroque hoc modo, verbis scil., et figuris. Verba vero, et etiam figurae vel verae fuerunt, et extra imaginationem Prophetarum audientis, seu videntis, vel imaginariae, quia nimirum Prophetarum imaginatio, etiam vigilando, ita disponebatur, ut sibi clare videretur verba audire, aut aliquid videre.³⁵

³² "[...] quae facile quivis sibi imaginatur, & somniat, nemo vero unquam intelligere potis est [...]" (G IV, 253, 2-3).

³³ Nella lettera del 10 giugno 1666 Spinoza torna con Johannes Bouwmeester sulla distinzione tra intelletto e immaginazione e la ascrive ancora una volta alla distinzione tra idee vere e idee fittizie, false e dubbie, quali sono tutte quelle che "dipendono dalla sola memoria" (Spinoza 2007, p. 1394). Tuttavia, in questa stessa lettera, Spinoza introduce una significativa digressione sulla questione del metodo e, in particolare, sul metodo per procedere nelle "cose elevate" e in relazione alle menti e ai corpi. È questo il tema sul quale si era interrotto il *Tractatus de intellectus emendatione*, che qui Spinoza riprende per criticare la definizione di metodo come insieme di norme preventive e di prerequisiti del processo di conoscenza. La conoscenza risiede invece nel diretto esercizio delle capacità intellettive e non si apprende che attraverso l'utilizzo stesso di tali capacità. Il metodo si acquisisce cioè con un'assidua meditazione, con intenzione ferma e costante, con un determinato tenore di vita e un chiaro scopo. Questi elementi valgono per le idee dell'intelletto, ma anche per i contenuti dell'immaginazione, e sono finalizzati all'accrescimento della potenza individuale (cfr. G IV, 187-189).

³⁴ TTP I; G III, 16, 21-25.

³⁵ TTP I; G III, 17, 9-15.

L'immaginazione del profeta varia perciò a seconda dello stato di veglia (*vigilando*) o di sogno (*in somnis*), ma certamente nel sogno l'immaginazione "maxime naturaliter apta est, ad res, quae non sunt, imaginandum".³⁶ Il sogno, perciò, non indica affatto una condizione privilegiata o un accesso diretto alla comunicazione di verità extranaturali, come sosteneva ad esempio Maimonide³⁷ e la tradizione di ascendenza platonica, né il possesso di particolari capacità soprannaturali, come pretendono i teologi, ma segnala una modalità particolare dell'immaginazione che consente una percezione "non verbis realibus et vera voce".³⁸ Anzi, poiché la rivelazione è avvenuta esclusivamente attraverso l'immaginazione, ovvero per mezzo di immagini (*imagines*), essa non richiede alcuna particolare perfezione intellettuale, ma certamente invece – conclude Spinoza – una assai fervida immaginazione da parte del profeta ("atque adeo ad prophetizandum non esse opus perfectiore mente, sed vividioris imaginatione").³⁹

³⁶ "Nam dicitur Gen. cap. 20. v. 6. 'Et dixit ipsi Deus in somnis' etc. Quare hic non vigilando, sed tantum in somnis (tempore scilicet, quo imaginatio maxime naturaliter apta est, ad res, quae non sunt, imaginandum) Dei voluntatem imaginari potuit" (TTP I; G III, 18, 2-5).

³⁷ "Quod Revelatio per solas imagines contigit, patet ex primo Paralip. cap. 21., ubi Deus Davidi iram suam ostendit per Angelum, gladium manu prehendentem. Sic etiam Balam. Et quamvis Maimonides, et alii hanc historiam et itidem omnes, quae Angeli alicujus apparitionem narrant, ut illa Manoe, Abrahami, ubi filium immolare putabat, etc. in somnis contigisse volunt, non vero, quod aliquis oculis apertis Angelum videre potuerit: illi sane garriunt; nam nihil aliud curaverunt, quam nugae Aristotelicas, et sua propria figmenta ex Scriptura extorquere; quo mihi quidem nihil magis ridiculum videtur" (TTP I; G III, 19, 24-33).

³⁸ In questo senso va inteso il passo di *Num* 12, 6-7 in cui Dio dice, in relazione al profeta, "in somnis loquar ipsi" (TTP I; G III, 20, 18-19).

³⁹ TTP I; G III, 21, 25-26. Senza voler entrare qui nella complessa questione dell'interpretazione spinoziana della profezia e del suo rapporto con la concezione di Maimonide, con il quale Spinoza dialoga a proposito della rivelazione tramite *verba* e *figurae*, è qui importante notare che Spinoza distingue tra l'immaginazione del profeta nello stato di veglia e nello stato di sonno e sottolinea che nello stato di veglia il profeta poté avere la chiara impressione di udire parole, o di vedere delle cose (G III, 17, 11-15). In *Es* 25,22, ad esempio, afferma, Dio rivelò con voce vera a Mosè le leggi che voleva fossero prescritte agli Ebrei, creando dunque realmente una sorta di voce, così come si manifestò con la parola a Samuele in *I Sam* 3, 21. Ma, a differenza di quanto accade per Mosè, "la voce udita da Samuele fu immaginaria" così come quella che udì Avimèlech in *Gen* 20, 6, e, anzi, Avimèlech, poté immaginare la volontà di Dio non nello stato di veglia, ma soltanto in sogno cioè, come Spinoza chiosa in un passo già menzionato, "nel momento in cui, per natura, l'immaginazione è maggiormente predisposta a immaginare cose che non esistono" (G III, 18, 3-5). La rivelazione non è dunque affidata esclusivamente al profeta nello stato di sonno, ovvero secondo la modalità privilegiata dagli interpreti e da

Se nelle sue prime opere Spinoza accennava al tema del sogno senza dedicarvi una trattazione specifica e lo definiva per brevi cenni in contrapposizione ai concetti di verità e di adeguatezza, nel *Tractatus theologico-politicus* emerge una considerazione più complessa dei fenomeni riconducibili all'esperienza onirica. In questo orizzonte, la questione del sogno profetico diventa luogo di interrogazione circa la possibilità dell'immaginazione e manifestazione di una morfologia interna al pensiero. Spinoza esamina i vari casi di sogni profetici da una prospettiva che non considera il sogno come il risultato della riattivazione di elementi residuali della veglia o di tracce fisiche impresse nel cervello da esperienze pregresse, come avveniva nelle concezioni antiche e moderne, ma il sogno assume ora un ruolo di maggiore ambivalenza, non riconducibile ad aspetti esclusivamente fisiologici. La riflessione sul sogno profetico rinvia infatti a un genere di conoscenza che non ha un andamento razionale-deduttivo, ma indica un modo del pensare che si presenta come una rivelazione e segue la modalità del sentire e del vedere. La dimensione immaginativa costituisce nel profeta un elemento determinante che ne accentua le capacità e l'autonomia. Il sogno a sua volta restituisce una realtà che è diversa dalla coscienza vigile, svincolata dalla sua temporalità ordinata secondo successioni e localizzazioni stabili. La profezia si presenta così come un modo dell'immaginazione che, “parabolice, et aenigmaticae”, annoda passato e presente, trasmettendo contenuti spirituali (*spiritualia*) attraverso immagini materiali (*corporaliter*):

Cum itaque Prophetae imaginationis ope Dei revelata perceperint, non dubium est, eos multa extra intellectus limites percipere potuisse; nam ex verbis, et imaginibus longe plures ideae componi possunt, quam ex solis iis principiis, et notionibus, quibus tota nostra naturalis cognitio superstruitur. Patet deinde, cur Prophetae omnia fere

Maimonide in particolare, il quale riteneva che le visioni e le apparizioni (di angeli ecc.) si fossero manifestate ai profeti unicamente durante il sonno. Per Spinoza, invece, la rivelazione è avvenuta durante la veglia, “tramite immagini non reali, ma dipendenti unicamente dall'immaginazione del profeta”, oppure attraverso immagini e parole (G III, 19, 24 sgg.). Spinoza definisce come “assurdità aristoteliche” e mere “fantasie” ogni tentativo di estorcere letture differenti dalle Scritture e richiama a questo proposito il testo di *Num* 12, 6-7 in cui si parla chiaramente delle visioni di Mosè (figure e simboli) ben distinte dalle rivelazioni ricevute dai profeti in sogno, “cioè non con parole reali né con una vera voce”. In realtà, i profeti non udirono mai una vera voce, e da qui la superiorità di Mosè rispetto a tutti gli altri profeti, poiché egli fu l'unico che parlò con Dio “faccia a faccia”, ovvero “attraverso la sola voce”.

parabolice, et aenigmatice perceperint, et docuerint, et omnia spiritualia corporaliter expresserint: haec enim omnia cum natura imaginationis magis conveniunt.⁴⁰

Nel *Tractatus theologico-politicus*, il significato del sogno rinvia alle tematiche connesse con l'interpretazione del *nabi* ebraico che è traduttore e profeta delle rivelazioni di Dio,⁴¹ ma Spinoza correla tali rivelazioni anche a una lettura più generale della vita del profeta, della sua immaginazione, del suo temperamento e delle sue opinioni. L'immaginazione del profeta esperisce materiali che attingono alle sue condizioni e abitudini, ma li rielabora in una produzione autonoma di parole e figure, riconfigurandoli cioè all'interno di determinate strutture psicologiche e coordinate culturali.⁴² L'immaginazione si costituisce così come un tratto distintivo e un elemento di identificazione del soggetto profetico:

Ut autem rem ordine deducam, ostendam, Prophetias variavisse, non tantum pro ratione imaginationis, et temperamenti corporis cujusque Prophetarum, sed etiam pro ratione opinionum, quibus fuerant imbuti, atque adeo Prophetiam nunquam Prophetas doctiores reddidisse [...] Sic etiam ipsa revelatio variabat, ut jam diximus, in unoquoque Propheta pro dispositione temperamenti corporis, imaginationis, et pro ratione opinionum, quas antea amplexus fuerat. Pro ratione enim temperamenti variabat hoc modo, nempe, si Propheta erat hilaris, ei revelabantur victoriae, pax, et quae porro homines ad laetitiam movent; tales enim similia saepius imaginari solent; si contra tristis erat, bella, supplicia, et omnia mala ei revelabantur; et sic prout Propheta erat misericors, blandus, iracundus, severus etc., eatenus magis aptus erat ad has, quam ad illas revelationes. Pro dispositione imaginationis autem sic etiam variabat, nempe, si Propheta erat elegans, stylo etiam eleganti Dei mentem percipiebat, sin autem confusus, confuse; et sic porro circa revelationes, quae per imagines repraesentabantur, nempe, si Propheta erat rusticus, boves, et vaccae etc., si vero miles, duces, exercitus; si denique aulicus, solium regium, et similia ipsi repraesentabantur. Denique variabat Prophetia pro diversitate opinionum Prophetarum.⁴³

L'interpretazione della visione onirica proposta da Spinoza si rivela come un percorso di approfondimento della figura del profeta, dell'esistenza, della cultura, degli interessi e delle abitudini del visionario, in un'unità ritrovata tra una psicologia dell'immaginazione

⁴⁰ G III, 28, 21-29.

⁴¹ Come ha notato Harvey 2002, nel TTP, tra l'altro, Spinoza distingue il significato ebraico del termine dal suo uso biblico, in riferimento alla possibilità di poter ricostruire le forme perdute della grammatica della lingua ebraica anche se non sono presenti nell'ebraico biblico. *Nabi* significa perciò "profeta", ma anche "traduttore", ovvero colui che "traduce" le rivelazioni di Dio al popolo.

⁴² Cfr. TTP I; G III, 28-29, 26-2.

⁴³ TTP II; G III, 30, 5-9; 32, 17-33.

e un'antropologia intesa come espressione della capacità di conoscenza e restituzione di forme specifiche di esperienza.⁴⁴ Le visioni del profeta mescolano e reinventano parole e immagini nelle quali risuona l'esistenza del profeta stesso e la rete delle sue relazioni con il mondo. Lo stile dei profeti varia perciò a seconda del temperamento ("pro vario corporis temperamento magis ad has, quam ad illas revelationes erant apti"),⁴⁵ dell'eloquenza ("stylus deinde prophetiae pro eloquentia cujusque Prophetiae variabat")⁴⁶ e del vario modo di immaginare Dio ("uterque sine dubio Deum vidit, prout ipsum imaginari solebat").⁴⁷ L'esegesi spinoziana dei sogni profetici rivela così l'orizzonte cognitivo in cui il profeta opera, ne manifesta il carattere e ne traccia i confini ("quia Daniëlis imaginatio non aequae valebat ad prophetandum vigilando, ac in somnis"),⁴⁸ variando a seconda delle diverse capacità di comprensione e di immaginazione di ciascuno ("Ad captum Noachi etiam revelatum ei fuit Deum humanum genus delere"; "et Deus, ut jam ostendi, non revelatur Prophetis, nisi pro dispositione eorum imaginationis").⁴⁹ Quanto accade nella veglia del profeta entra nell'universo della profezia e vi lascia emergere frammenti di vita come residui della sua esperienza personale, ma configura anche la rivelazione di una realtà più complessa e non sempre controllabile. I sogni, a occhi aperti o chiusi, le visioni e i presagi riflettono l'irruzione di una nuova valutazione della realtà e rivelazione di approcci diversi. Nella

⁴⁴ La valutazione razionalista del sogno in Spinoza appare tuttavia permeata di aspetti ascrivibili alla tradizione mistica da M. Foucault, il quale cita a questo proposito alcune opere coeve a Spinoza, quali ad esempio de Mirabel 1667, I parte, cap. 20, p. 52; De Vian, *Pyrame et Thisbé*, in De Vian 1630, atto IV, scena 2, pp. 148-149. Cfr. Foucault 2003, p. 30.

⁴⁵ TTP II; G III, 33, 27-29.

⁴⁶ TTP II; G III, 33, 29-30.

⁴⁷ TTP II; G III, 34, 19-20.

⁴⁸ TTP II; G III, 34, 28-29.

⁴⁹ TTP II; G III, 37, 8-9; 40, 8-9. "Si jam ad Mosis revelationes attendamus, eas hisce opinionibus accommodatas fuisse reperiemus; nam quia credebat Dei naturam illas, quas diximus, pati conditiones, nempe, misericordiam, benignitatem etc., ideo Deus, ad hanc ejus opinionem, et sub hisce attributis ipsi revelatus fuit (vide Exodi cap. 34. vers. 6. 7., ubi narratur, qua ratione Deus Mosi apparuit, et Decalogi vers. 4. 5.). Deinde capite 33. vers. 18. narratur, Mosen a Deo petiisse, ut sibi liceret, eum videre; sed quoniam Moses, ut jam dictum est, nullam Dei imaginem in cerebro formaverat, et Deus (ut jam ostendi) non revelatur Prophetis, nisi pro dispositione eorum imaginationis, ideo Deus nulla ipsi imagine apparuit: atque hoc contigisse inquam, quia Mosis imaginationi repugnabat; nam alii Prophetae, Deum se vidisse testantur, nempe Esaias, Ezechiël, Daniël, etc." (G III, 39-40, 35-12).

immaginazione del profeta un nuovo scenario di drammatizzazione e di storia si schiude rispetto al quale ogni percezione rappresenta il campo gravitazionale di un circuito di unificazione in cui reale e irreale convergono. Il senso delle diverse manifestazioni dell'immaginazione non è dunque soltanto da ricercare nelle immagini o nelle parole percepite, ma il loro contenuto esprime, nel caso del profeta, molto più di quanto riesca a manifestare.

I vari esempi di sogni citati nel *Tractatus* mostrano, significativamente, come Spinoza vi individui anzitutto una fonte privilegiata per la comprensione della dimensione storica, culturale, gnoseologica o psicologica del profeta, ma l'analisi filologico-esegetica è anche uno strumento essenziale per una riflessione ontologica sulle condizioni di possibilità della conoscenza stessa. La conoscenza profetica, pur connotandosi attraverso gli strumenti della conoscenza naturale, conserva cioè una specificità che la pone anche al di là di ogni tentativo di distinzione tra psicologia, filosofia e antropologia, sicché il sogno non è qui semplicemente ascrivibile a una forma di falsità ed errore, come avveniva nelle prime opere, ma si pone come un linguaggio da decodificare in termini di dati sensibili sul piano dell'esistenza e in diretto riferimento al fine e alla sostanza ultima della rivelazione:

Ex his itaque satis, superque constat, id, quod ostendere proponebamus, nempe Deum revelationes captui, et opinionibus Prophetarum accommodavisse, Prophetasque res, quae solam speculationem, et quae non charitatem, et usum vitae spectant, ignorare potuisse, et revera ignoravisse, contrariasque habuisse opiniones. Quare longe abest, ut ab iis cognitio rerum naturalium, et spiritualium sit petenda. Concludimus itaque nos Prophetis nihil aliud teneri credere praeter id, quod finis et substantia est revelationis; in reliquis, prout unicuique libet, liberum est credere.⁵⁰

Nel *Tractatus* l'immaginazione esibisce una natura che non rivela soltanto il temperamento individuale del profeta, legato al corpo e al moto degli spiriti, ma si presta ad una lettura ulteriore che il lavoro esegetico dovrà decifrare. Dio si è rivelato agli Ebrei sotto forma di immagini e figure perché questo era il solo linguaggio che un popolo soggetto a lunga schiavitù era allora in grado di recepire, ma attraverso tali supporti dell'immaginazione Dio ha trasmesso i suoi

⁵⁰ TTP II; G III, 42, 26-34.

decreti e la rivelazione di una verità che deve essere riformulata e riadattata per essere estesa a tutto il genere umano.

La *religio universalis* di Spinoza è questa verità dell'immaginazione trasferita e incorporata nella verità dell'intelletto e tale verità, unica, consiste di due soli dogmi fondamentali: amare Dio e amare il prossimo. La *religio catholica*, ovvero la religione universale è l'insegnamento e la pratica della giustizia e della carità. Essa è *religio* naturale, in quanto attingibile con il *lumen naturale*, ma al tempo stesso anche rivelata, e "profeticamente rivelata", attraverso l'immaginazione dei profeti. Non una verità diversa o inferiore, ma un altro genere di esperienza della stessa verità: la verità, infatti, è unica ed essa è "indice di sé e del falso" e non può mai contraddire se stessa. Il problema consisterà allora per Spinoza nel liberare tale *religio universalis* dalle superstizioni e dai pregiudizi dai quali è stata sempre offuscata e minacciata, per pervenire infine a quel nucleo autentico di verità in cui immaginazione e intelletto convergono quali forme di esperienza capaci di rivelare all'uomo la verità della sua stessa essenza.⁵¹

Dopo aver esposto una concezione del sogno come idea inadeguata e confusa⁵² o come semplice ombra notturna del pensiero e gioco di un'immaginazione incerta e inaffidabile, Spinoza perviene nel *Tractatus theologico-politicus* a definire, infine, attraverso la decostruzione del sogno profetico, una diversa modalità di pensiero, uno statuto dell'immaginazione, capace di coglierne un aspetto rivelatore e produttivo in cui polarità teorica e pratica si congiungono. Tale polarità è comune a tutti gli uomini in quanto "la nostra mente, per il solo fatto che contiene in sé obiettivamente la natura di Dio e ne partecipa, ha il potere di formare nozioni che spieghino la natura delle cose e insegnino a condursi nella vita".⁵³ L'unità della sostanza e

⁵¹ Foucault ritiene che in questo modo "Spinoza conferma il grande tema classico dei rapporti dell'immaginazione con la trascendenza" e il contenuto del sogno "designa l'uomo come essere trasceso" (Foucault 2003, p. 32): "La storia del sogno ci dice del suo significato antropologico che esso è insieme rivelatore del mondo nella sua trascendenza e modulazione di questo mondo nella sua sostanza, in base all'elemento della sua materialità" (ivi, p. 39).

⁵² Cfr. Mathieu 1984. Non era estranea a Spinoza la riflessione sul tema del sogno affrontata nella letteratura coeva, come ad esempio in *La vida es sueño* di Calderon de la Barca, ove i confini tra mondo e sogno, tra veglia e sonno si confondono e sfumano mostrando un'unica struttura.

⁵³ TTP I; G III, 16, 10-14.

della molteplicità degli attributi garantisce anche l'unicità della nostra conoscenza di Dio, della natura e di noi stessi. Poiché la nostra mente non è altro che capacità di formulare idee, nella misura in cui è in grado di intendere "clare et distincte", essa è anche la causa prima della rivelazione divina.

Abbandonando la dimensione del sogno profetico esplorata nel *Tractatus*, nell'*Ethica*, infine, l'argomento del sogno è evocato da Spinoza nell'ambito della sua ontologia, per ribadire l'assoluta unità dell'individuo, dei suoi processi mentali come di quelli corporei. Nell'ambito della sua demolizione del concetto di libertà della volontà come facoltà autonoma, Spinoza ricorre ancora una volta all'esperienza del sogno per dimostrare che anche la sospensione del giudizio non è in realtà un "libero potere", ma la conseguenza di una percezione non adeguata. Nessuno infatti ritiene di disporre, mentre sogna, del "libero potere di sospendere il giudizio sulle cose che sogna e di far sì che non sogni le cose che sogna di vedere". Eppure anche nei sogni può accadere di "sospendere il giudizio", ovvero, cioè, "quando sogniamo di sognare".⁵⁴ La critica contro il principio del libero arbitrio e l'assoluta convinzione nell'unità dell'individuo sono alla base della riflessione sul sogno nell'opera più metafisica di Spinoza. Egli vi afferma che la mente è regolata nella stessa maniera sia nel sogno che nella veglia, e che entrambi i fenomeni appartengono e seguono le medesime leggi, comuni a tutti i corpi: "Nessuno, infatti, ha conosciuto finora – scrive – in modo tanto accurato la struttura del corpo da poter spiegare tutte le sue funzioni" ed è così che, ad esempio, "nei bruti si osservano molte cose che superano di gran lunga l'umana sagacia", così come "i sonnambuli nel sonno fanno moltissime cose che da svegli non oserebbero". Ciò dimostra assai chiaramente che la fisiologia del cervello ci è in gran parte sconosciuta, poiché, ad esempio, "nessuno sa in qual modo e con quali mezzi la mente muova il corpo".⁵⁵ Ogni conclusione a questo riguardo risulta infondata e dunque da respingere.

Svelando la nostra ignoranza circa le strutture cognitive umane e la potenza del corpo, la riflessione sul sogno si mostra allora come lo specchio di una realtà di cui l'uomo ignora le infinite possibilità, ma

⁵⁴ E2P49S (Spinoza 2007, p. 892).

⁵⁵ E3P2S (Spinoza 2007, pp. 899-900).

che è anch'esso manifestazione di quell'infinità di attributi della sostanza di cui conosciamo soltanto l'estensione e il pensiero. La nozione ancipite del sogno – come inganno e confusione, o come forma di rivelazione – evidenzia la particolare natura dell'immaginazione, da un lato, come elemento connotativo del soggetto, dall'altro come rivelazione ed eccedenza,⁵⁶ come momento di discontinuità, sradicamento e immediatezza della coscienza, al di là della mediazione dei sensi e al pari, seppure a un altro livello, dell'intuizione dell'intelletto. È in questa continuità del pensiero, scandito nei diversi generi di conoscenza, che la filosofia di Spinoza si offre come legame tra l'antropologia e l'ontologia, tra l'essere dell'uomo e l'essenza della sostanza unica, tra la temporalità e l'eternità.

È questo, forse, il significato ultimo della lettera sopra evocata all'amico Balling al quale, dopo la morte del figlio, Spinoza poteva prospettare la possibilità del presagio nell'idea di una partecipazione alla comune natura di tutti gli esseri.⁵⁷ Ma una duplice valutazione dell'esperienza onirica è adombrata anche nella lettera a Ugo Boxel del 1674 e in altre successive. Al pari del sogno, dei presagi e di ogni altro elemento irrazionale, anche la credenza nell'esistenza di "spectra, phantasmata, ac imaginationes" è senz'altro da respingere come fonte di assurdità e ignoranza. Nel chiedersi quale sia la natura degli spettri e quali siano le cose che noi ignoriamo al riguardo, Spinoza rivela, attraverso un approfondimento del tema proposto, il tentativo di ricostruire un orizzonte più articolato dei fenomeni immaginifici. Vi è infatti "qualcosa di più importante" ("ego tamen [...] majus quid in eo noto") che si cela dietro queste immaginazioni e che ne svela l'origine. La credenza negli spettri o negli spiriti notturni è

⁵⁶ Da notare l'uso del verbo *excedere* nel cap. I del TTP dedicato alla profezia: "Quare ad alias causas, et media, quibus Deus ea hominibus revelat, quae limites naturalis cognitionis *excedunt*, et etiam quae non *excedunt* (nihil enim impedit, quominus Deus ea ipsa, quae nos lumine naturae cognoscimus, aliis modis hominibus communicet) pergo, ut de iis prolixius agam. Verum enimvero quicquid de iis dici potest, ex Scriptura sola peti debet. Nam quid de rebus, limites nostri intellectus *excedentibus* dicere possumus, praeter id, quod ex ipsis Prophetis ore, vel scripto nobis traditur?" (G III, 16, 21-29).

⁵⁷ Il sogno è inteso come "discriminante dei processi psichici" (cfr. TIE, §64 nota b; E3P2S). Il sogno, tuttavia, come Spinoza torna a ripetere nella lettera 58 a Schuller, resta figura dell'immaginazione e sospensione dello stato di consapevolezza e coscienza, laddove la *conscientia* è intesa come *ratio* e *experientia* insieme.

senz'altro da rifiutare come frutto di mera superstizione, “tanto nemica della ragione”, ma “gli effetti dell’immaginazione e degli affetti umani” implicano una riflessione più attenta circa la natura dell’uomo e il suo rapporto con il mondo. In quanto tali, essi sono riconducibili a un generale e connaturato istinto di sopravvivenza, al desiderio di esorcizzare la paura della morte e alla evocazione da parte dell’uomo di un coraggio che è necessario contrapporre alla paura.⁵⁸ La ricerca di un’origine psicologica della credenza negli spettri sottrae la questione della loro esistenza al dominio della religione e la restituisce alla dimensione magmatica delle passioni e alle dinamiche della vita psichica degli individui. Da segni della trascendenza divina, i fantasmi, le apparizioni, le divinazioni e i sortilegi vengono così riportati al rango di “*imaginationum, & pathematum effectus*”.⁵⁹

Negli ultimi scritti e nella corrispondenza, soprattutto, il tema del sogno e di altri fenomeni tradizionalmente considerati di natura soprannaturale riemerge nella trattazione di questioni teologiche e di fede. Le apparizioni, scrive Spinoza a Oldenburg nel 1675, si determinano solo in particolari soggetti, già in qualche modo predisposti a recepire determinate “rivelazioni”, adattate alla comprensione e alle opinioni di uomini, ai quali Dio volle “rivelare la sua mente”.⁶⁰ Gli esempi citati a sostegno della sua tesi, sono tratti

⁵⁸ Cfr. Coppens 2004, Morana 2004.

⁵⁹ Ep. 54, Spinoza a U. Boxel, ma si veda tutta la corrispondenza con Boxel (G IV, 241-262). Per il testo italiano, si cita qui da Spinoza 2007, pp. 1466-1471. Si veda anche la lettera di A. Burgh a Spinoza nella quale assurgono al rango di prova dell’esistenza di Dio i fatti che si verificano “con la malia e gli incantesimi per la sola pronuncia di determinate parole, o il semplice portare parole o caratteri impressi su una qualsiasi materia” e nelle “impressionanti esibizioni di quanti sono posseduti dai demoni”, oltre all’infrazione dell’impenetrabilità del corpo umano che si osserva negli spiriti (G IV, 284, 12-28; Spinoza 2007, p. 1508). Sugli *effectus imaginationis* dal punto di vista della medicina, cfr. Zacchia 1701, vol. III, *Index*, s.v.

⁶⁰ Ep. 75, Spinoza a H. Oldenburg, 1/11 gennaio 1676: “*Miracula, & ignorantiam pro aequipollentibus sumpsi, quia ii, qui Dei existentiam, & Religionem miraculis adstruere conantur, rem obscuram per aliam magis obscuram, & quam maxime ignorant, ostendere volunt, atque ita novum argumentandi genus adferunt, redigendo scilicet non ad impossibile, ut ajunt, sed ignorantiam [...] Christus non Senatui, nec Pilato, nec cuiquam infidelium; sed sanctis tantummodo apparuerit, & quod Deus neque dextram, neque sinistram habeat, nec in loco; sed ubique secundum essentiam sit, & quod materia ubique sit eadem, & quod Deus extra Mundum in spatio, quod fingunt, imaginario, sese non manifestet, et quod denique Corporis humani compages intra debitos limites solo aëris pondere coërceatur, facile videbis, hanc Christi apparitionem non absimilem esse illi, qua Deus Abrahamo apparuit, quando tres vidit homines, quos ad secum prandendum invitavit. At dices, Apostolos omnes omnino credidisse, quod Christus a morte resurrexerit, & ad coelum revera*”

dall'Antico Testamento – l'apparizione di Dio ad Abramo, il giorno in cui “Abramo vide tre uomini, che invitò a pranzare con lui” –, ma anche dal Nuovo Testamento, che Spinoza analizza con lo stesso metodo esegetico applicato al Pentateuco e ai Profeti. “Ex sola Scriptura” si apprende che, dopo la morte, Cristo non è apparso al Sinedrio, a Pilato o ad altri che non avevano mai riposto fiducia nella sua parola: Cristo risorge *post mortem* mostrandosi soltanto ai suoi seguaci, a coloro, cioè, che avevano creduto nella sua predicazione, che avevano subito il trauma della sua crocifissione e che, non accettandone la scomparsa, ne attendevano fiduciosi il ritorno.⁶¹ La resurrezione corrisponde così a una previsione, all'esaudimento di un'aspettativa, allo stesso modo in cui i profeti avevano visto o udito la figura o la voce di Dio in modo rispondente al loro personale modo di immaginare Dio e, ancora, allo stesso modo in cui gli uomini si formano rappresentazioni antropomorfe della divinità. In questo senso, le apparizioni e i miracoli possono ora essere reconsiderati, come avviene per la profezia, come risposte e adattamenti alla mentalità, alle opinioni e alle aspettative degli uomini ai quali Dio voleva rivelarsi. In realtà, tali fenomeni possono intendersi solo nel loro significato spirituale, così come “la resurrezione di Cristo dai morti fu in realtà spirituale” e “fu rivelata ai soli suoi seguaci, secondo la loro capacità di comprensione”.⁶²

La lettura spinoziana del sogno schiude, in ultima analisi, orizzonti più complessi del semplice rifiuto razionalistico o della mera accettazione fideistica, esprimendo il senso di una rivelazione legato all'idea della necessità di una rinascita interiore e alla concezione di una sostanza unica, eterna e infinita.⁶³

ascenderit: quod ego non nego. Nam ipse etiam Abrahamus credidit, quod Deus apud ipsum pransus fuerit, & omnes Israëlitaë, quod Deus e coelo igne circumdatus ad montem Sinaï descenderit, & cum iis immediate locutus fuerit, cum tamen hæc, & plura alia hujusmodi apparitiones, seu revelationes fuerint, captui, & opinionibus eorum hominum accommodatae, quibus Deus mentem suam iisdem revelare voluit” (G IV, 313-314, 3-9).

⁶¹ Nel suo *Contro i Cristiani* [*Alethès logos*], II, 55 sgg., Celso giudica l'apparizione di Cristo dopo la morte, un “sognare ad occhi aperti” (ὄνειρώξεις) da parte dei suoi seguaci.

⁶² Ep. 75, Spinoza a H. Oldenburg, 1/11 gennaio 1676 (Spinoza 2007, pp. 1306-1307): “Concludo itaque Christi a mortuis resurrectionem revera spiritualementem, & solis fidelibus ad eorum captum revelatam fuisse” (G IV, 314, 9-11).

⁶³ Molto significativo a questo proposito si rivela l'ultimo scambio di lettere tra Oldenburg e Spinoza, in cui si legge che Cristo in tanto resuscita da morte i suoi

Quanto all'interpretazione di Foucault inizialmente richiamata, si può senz'altro ritenere che tutta la trattazione spinoziana del sogno sia incentrata sulla convinzione dell'unità del soggetto e sul rifiuto di una concezione che rinvii a realtà extramentali se non addirittura trascendenti. E tuttavia, il sogno, come altri effetti dell'immaginazione, si sottrae in Spinoza a una definizione univoca, riflettendosi in una poliedricità di funzioni che non si lascia facilmente circoscrivere nel quadro di regole sondabili come circuiti mentali stabiliti, ma delinea un orizzonte di senso più ricco e dinamico. Una volta accertato che il sogno rientra nelle attività di pensiero dell'immaginazione e in una conoscenza non razionale e non intuitiva, Spinoza definisce al tempo stesso la possibilità di un processo cognitivo a statuto speciale, che consente comunque la conoscenza della realtà e la vita stessa dell'uomo rivelata da quella realtà e intesa come costruzione di un'etica, per sé e per i propri simili. Tutta l'interpretazione dei fenomeni onirici non individua in Spinoza delle forme di prevaricamento della natura esperite durante il sogno, ma rinvia all'unità stessa della natura, al suo corso necessario e alla necessità di obbedire ad essa.⁶⁴ La riflessione spinoziana sul sogno si configura

discepoli in quanto essi seguono questo suo esempio di vivere e di morire. Seguendo l'indicazione contenuta nella Lettera di Paolo *Cor* 15, secondo cui "Christiani omnia, quae Judaei carnaliter, Spiritualiter interpretati sunt" (G IV, 315, 4-5), Spinoza reinterpretava la fenomenologia del miracolo e la terminologia stessa del Nuovo Testamento e osserva che, ad esempio, se erroneamente il Vangelo di Giovanni e l'Epistola agli Ebrei sembrano essere tra loro in contraddizione, ciò avviene perché, in realtà, si interpretano le locuzioni delle lingue orientali alla stregua del "linguaggio europeo". Così, contro ogni concezione antropomorfa, Spinoza ritiene che Cristo si dice "Tempio di Dio" solo nel senso che Dio si manifestò, si espresse in Cristo, e secondo questo solo significato Giovanni dice che "il Verbo si è fatto carne". Al contrario degli altri evangelisti, Paolo capì il valore ultimo della resurrezione, ovvero dell'apparizione di Cristo dopo la morte, la quale non avvenne "secundum carnem", ma "secundum spiritum", ed è per questo, secondo Spinoza, che egli fu più di tutti "filosofo" (Ep. 78, Spinoza a Oldenburg, gennaio/febbraio 1676; G IV, 328-329).

⁶⁴ Foucault individuava nel sogno la manifestazione di indicazioni utili all'acquisizione di un rapporto soddisfacentemente ricco del soggetto con se stesso. In modo analogo, per Spinoza, la perfezione della natura umana si attinge nella piena consapevolezza che tutte le cose avvengono secondo l'ordine eterno e le leggi della natura: essa consiste cioè nella conoscenza dell'unione della mente con la natura. Il sogno, in Spinoza, consegue questo risultato: anche se non abbiamo "noi piccolissimi uomini tanta conoscenza della natura da stabilire sin dove si estenda la sua forza e potenza e che cosa superi la sua forza" (Spinoza a H. Oldenburg, 1/11 gennaio 1676; Spinoza 2007, p. 1307), sappiamo comunque che il sogno rientra in quell'ordine, naturale e a tutti comune. Se si può dire con Foucault che tra tardo Rinascimento e prima modernità "fosse ancora vivo e forte il legame tra ascesi e verità", questa ascesi va intesa però come riforma e emendazione del proprio sé

così non soltanto come un apporto decisivo alla comprensione del lavoro esegetico sul testo delle Sacre Scritture, della sua teologia e antropologia religiosa, ma come un contributo essenziale alla costituzione della psicologia umana e alla ridefinizione e costruzione ontologica della realtà.

Bibliografia

- Baillet 1972 = Baillet, A., *Vie de M. Descartes*, Paris, Hortmels, 1691; rist. anast. Hildesheim-New York, Olms, 1972.
- Binswanger 1954 = Binswanger, L., *Le Rêve et l'Existence*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1954.
- Bruno 1891 = Bruno, G., *Opera latine conscripta, publicis sumptibus edita*, recensebat F. Fiorentino, Neapoli-Florentiae, Morano, 1891.
- Coppens 2004 = Coppens, G., *Spinoza et Boxel. Une histoire de fantômes*, "Revue de métaphysique et de morale", 41, 2004/1, pp. 59-72.
- D'Agostino 2017 = D'Agostino, S., *Esercizi spirituali e filosofia moderna. Bacon, Descartes, Spinoza*, Pisa, ETS, 2017.
- De Mirabel 1667 = De Mirabel, C., *Le palais du prince du sommeil, où est enseignée l'oniromanice, autrement l'art de deviner par les songes*, Bourges, J. Cristo, 1667.
- De Vian 1630 = De Vian, Th., *Pyrame et Thisbé*, in *Oeuvres*, Lyon, Jean Michon, 1630.
- Foucault 1954 = Foucault, M., *Introduction*, in L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1954.
- Foucault 2003 = Foucault, M., *Il sogno*, trad. di M. Calò, Milano, Raffaello Cortina, 2003.
- Gregory 1984 = Gregory, T. (a cura di), *I sogni nel Medioevo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984.
- Harvey 2002 = Harvey, W. Z., *Spinoza's Metaphysical Hebraism*, in H. M. Ravven-L. E. Goodman (eds.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 107-114.
- Hobbes 1668 = Hobbes, Th., *Opera philosophica, quae Latine scripsit, Omnia*, Amstelodami, apud Joannem Blaeu, 1668.
- Hobbes 1989 = Hobbes, Th., *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- Mathieu 1984 = Mathieu, V., *La filosofia di fronte al sogno*, in *I linguaggi del sogno*, a cura di V. Branca, C. Ossola, S. Resnik, Firenze, Sansoni, 1984, pp. 15-40.
- Michellini Tocci 1984 = Michellini Tocci, F., *Teoria e interpretazione dei sogni nella cultura ebraica medievale*, in T. Gregory (a cura di), *I sogni nel Medioevo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984, pp. 261-290.
- Morana 2004 = Morana, C., *Illusion dangereuse*, in B. de Spinoza et H. Boxel, *Lettres sur les spectres et les esprits*, Paris, Mille et une nuits, 2004.
- Spinoza 1972 = Spinoza, *Opera*, hrsg. C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winters Universitätsbuchhandlung, 1972 (1925¹).

individuale e perciò finalizzata, come ha scritto D'Agostino 2017, p. 224, a "stabilire le condizioni ascetiche di accesso alla verità, tali da permettere una realizzazione piena del soggetto".

Spinoza 2007 = Spinoza, *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, traduzioni e note di F. Mignini e O. Proietti, Milano, Mondadori, 2007.

Spinoza 2009 = Spinoza, *Oeuvres*, Édition publiée sous la direction de P.-F. Moreau, I, *Premiers écrits*, Paris, PUF, 2009.

Tirinnanzi 2000 = Tirinnanzi, N., *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2000.

Zacchia 1701 = Zacchia, P., *Quaestiones medico-legales*, Lyon, Jean Anisson & Jean Posuel, 1701.

ISABELLE OLIVO-POINDRON – GILLES OLIVO

LA RÊVERIE DE MONTAIGNE A ROUSSEAU*

La rêverie semble se différencier du songe, plus précisément des rêves qui surviennent durant le sommeil. Car les rêveries désignent plutôt, parmi les songes, ceux qui surviennent durant la veille. A tenir les rêveries pour des rêves éveillés – c'est du moins ainsi, nous allons le voir, que les décrit Montaigne –, il faudra donc d'abord considérer en quoi, exactement, elles se distinguent du rêve.

Lorsqu'on en examine la thématization cartésienne, on découvre que Descartes attribue aux rêveries la propriété remarquable d'instaurer une temporalité abstraite parce qu'indifférente à la différence entre la veille et le sommeil, temporalité qui est celle-là même de la méditation, c'est-à-dire de l'invention de l'ordre de la connaissance. En sorte que la rêverie – du moins dans sa version cartésienne – donne à voir un temps de l'existence différent du temps commun et indifférent au temps commun. La position cartésienne de la question nous est donnée d'une phrase, celle qui achève la lettre de Descartes à Balzac du 5 mai 1631: "Je vous dirai que je vous attends avec *un petit recueil de rêveries* qui ne vous seront peut-être pas désagréables".¹ L'édition récente des écrits de jeunesse de Descartes entend identifier, sur un mode qui restera toujours hypothétique, ce *petit recueil de rêveries*.² Le problème philosophique initial est le suivant: pour quelles raisons Descartes a-t-il pu décrire un *écrit* nécessairement *philosophique* comme un "recueil de rêveries"? Descartes ne disqualifie-t-il pas d'avance son propre texte en le qualifiant de "rêveries"? Ou s'agissait-il de mettre en avant son caractère hypothétique ou hasardeux? Mais dans ce cas, pourquoi le donner à lire, c'est-à-dire en requérir un jugement (ce qu'il fera, nous y reviendrons, auprès de Balzac, puis plus tard auprès de Huygens)? Et ce faisant ne disqualifie-t-il pas la philosophie elle-même, en la considérant comme une rêverie? Bref: qu'est-ce que la philosophie

* Les pages qui suivent constituent, avec d'autres non encore parues, l'ébauche d'un livre projeté sur les *Rêveries du promeneur solitaire* dans leur totalité.

¹ Descartes, *Lettre à Balzac* du 5 mai 1631, AT I 204, 27-28.

² Voir désormais Descartes 2013.

pouvait bien avoir affaire avec la rêverie qui ne la réfutât pas d'avance?

Une aporie analogue semble disqualifier par avance les *Rêveries du promeneur solitaire*: Rousseau y fait-il œuvre de philosophe? La réponse semble entendue d'avance, ou du moins a toujours semblé entendue d'avance.³ Sans doute est-il courant de mentionner l'ouvrage, avec ses passages clés – la chute dans le chemin de Ménilmontant, l'après-midi sur l'île de saint-Pierre, etc. Mais à notre connaissance, aucun ouvrage ne s'est efforcé de l'expliquer philosophiquement pour lui-même. Le préjugé a, pour ainsi dire, compté double: Rousseau est sans doute un grand philosophe politique. Mais sorti de l'intérêt et du respect que suscitent ses écrits politiques, on en est encore réduit à attendre un travail qui fasse philosophiquement droit à l'*Émile*, à *La nouvelle Héloïse*, aux œuvres dites autobiographiques et bien sûr, aux *Rêveries*. S'agissant en outre de ce dernier ouvrage, le préjugé se redouble de lui-même; car comment la philosophie pourrait-elle bien se dire sous la forme de la rêverie dès lors que, selon Rousseau lui-même, cette dernière procède d'un état psychique constitué d'images qui se "combinent comme dans le sommeil sans le concours de la volonté: on laisse à tout cela suivre sa marche et l'on jouit sans agir",⁴ état qui diffère, par conséquent, de la réflexion et du raisonnement qui, eux, supposent l'intervention de la volonté et qui ne visent, comme tels, aucune jouissance?

³ Ainsi de manière exemplaire, Philonenko 1984, p. 285: "Si les *Confessions* n'avaient pas de structure philosophique, [...] *Les rêveries du promeneur solitaire* en étaient encore bien moins capables". Burgelin 1952 subsume la rêverie sous la question du sentiment d'existence sans lui consacrer de développement particulier. Selon Gouhier 1984, p. 85: "il y aussi des œuvres de Rousseau dont l'intention n'est pas proprement philosophique, et qui pourtant impliquent ce qu'il faut bien appeler une 'philosophie'; *Les rêveries du promeneur solitaire* ne semblent pas avoir pour fin de justifier les vues de leur auteur sur moi, le monde et Dieu; cependant, à travers les dix Promenades se poursuit, plus ou moins apparente, une méditation sur le moi, le monde et Dieu". Selon le même auteur, la différence fondamentale entre un exposé en règle et la rêverie est que cette dernière est une contemplation imaginative, p. 180. Audi 1997 s'efforce d'interpréter les *Rêveries*, en particulier, pp. 189-201 au fils conducteur de la phénoménologie matérielle de M. Henry. La place manque pour discuter ici une position qui tient plus de la conviction que de la démonstration.

⁴ J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues* (cités désormais *Dialogues*), OC, I, 845.

1. Le songe et la rêverie

Nous avons commencé en reprenant brièvement une distinction communément reçue entre le rêve qui survient durant le sommeil, qu'on appelle proprement un songe, et celui qui survient lorsqu'on est éveillé: cette *rêverie* qui caractérise, précisément, la veille, mais qui se produit *comme si* elle avait lieu pendant le sommeil. Que cette caractérisation de la rêverie fût bien en mesure de disqualifier la philosophie est ce que l'on sait au moins depuis la reprise par Montaigne du trope sceptique. Quelques citations peuvent autoriser cette caractérisation et la disqualification de la philosophie dont elle constitue l'enjeu.

Montaigne – dans un ajout de C au passage célèbre où il donne raison à "ceux qui ont apparié notre vie à un songe",⁵ à la manière de Platon dans le *Théétète* (157c-158d) – affirme que l'âme n'agit pas moins dans le songe que dans la veille et propose de ne voir entre le songe (donc le sommeil) et la veille qu'une différence de degrés et non de nature: "Là elle [l'âme] dort, ici elle sommeille, plus et moins", la différence y est "comme de la nuit à l'ombre". L'ajout lui-même donnera lieu à l'hypothèse selon laquelle "notre penser" et "notre agir"

⁵ Montaigne, *Essais*, II, 12, 596. Notons que Pascal se souviendra de cette page et la retravaillera, en imaginant une symétrie parfaite du sommeil (et de ses songes) et de la veille (et de ses pensées et actions). Mais il ajoute à Montaigne l'hypothèse d'une continuité de songe en songe, par-delà les discontinuités, une sorte de continuité interrompue, la continuité des pointillés; voir *Pensées*, in Pascal 1963, § XXIX/803: "Si nous rêvions toutes les nuits la même chose, elle nous affecterait autant que les objets que nous voyons tous les jours. Et si un artisan était sûr de rêver toutes les nuits, douze heures durant, qu'il est roi, je crois qu'il serait presque aussi heureux qu'un roi qui rêverait toutes les nuits, douze heures durant, qu'il serait artisan. Si nous rêvions toutes les nuits que nous sommes poursuivis par des ennemis, et agités par ces fantômes pénibles, et qu'on passât tous les jours en diverses occupations, comme quand on fait un voyage [on change de pensées], on souffrirait presque autant que si cela était véritable, et on appréhenderait de dormir [on y retrouverait ce monde terrifiant], comme on appréhende le réveil quand on craint d'entrer dans de tels malheurs en effet; et en effet il ferait à peu près les mêmes maux que la réalité. Mais, parce que les songes sont tous différents, et que l'un même se diversifie, ce qu'on y voit affecte bien moins, que ce qu'on voit en veillant, à cause de la continuité, qui n'est pourtant pas si continue et égale qu'elle ne change aussi, mais moins brusquement, si ce n'est rarement, comme quand on voyage; et alors on dit: 'Il me semble que je rêve'. Car la vie est un songe un peu moins inconstant". On se trouve donc affecté par la continuité, qui n'est pourtant pas si continue. Voir de même, la pensée inédite VI: "Le sommeil est l'image de la mort, dites-vous [Jn 11, 11-13; Mt 9, 24]; et moi je dis qu'il est plutôt l'image de la vie". Le sommeil, en ce qu'il est sans pensée, ou du moins sans pensée continue, est l'image de la mort, qui est sans pensée du tout. Mais par sa discontinuité même il est l'image de la vie, dont il faudra s'éveiller.

pourraient être "un autre songer, et notre veiller quelque espèce de dormir". Car "nous veillons dormants, et veillants dormons. Je ne vois pas si clair dans le sommeil; mais, quant au veiller, je ne le trouve jamais assez pur et sans nuage. Encore le sommeil en sa profondeur endort parfois les songes. Mais notre veiller n'est jamais si éveillé qu'il purge et dissipe bien à point les rêveries, qui sont les songes des veillants [...]".⁶ Nous ne sommes donc jamais totalement endormis ou totalement éveillés: il y a toujours mélange avec son contraire dans le sommeil comme dans la veille. Mais cette symétrie elle-même se déséquilibre. Car on peut concevoir un sommeil parfaitement sans pensée, c'est-à-dire sans *songes*, alors qu'on ne peut concevoir une veille parfaitement éveillée, c'est-à-dire totalement transparente à elle-même, pure de toute pensée involontaire, absolument sans *rêveries*. Les rêveries sont donc bien "les songes des veillants", elles se disent de qui est éveillé – et il ne saurait être question de s'en défaire totalement mais à ce titre, elles ne sont précisément pas la même chose que les songes. D'où que les deux termes de songes et de rêveries soient souvent joints par Montaigne, ce qui ne constitue pas pour autant un doublon, puisque l'un renvoie aux rêves endormis, l'autre aux rêves éveillés: "j'appelle raison nos rêveries et nos songes [le doublet n'est donc pas redondant], avec la dispense de la philosophie";⁷ ou encore "la philosophie: elle a tant de visages et de variété, et a tant dit, que tous nos songes et rêveries s'y trouvent".⁸

Or, que le songe soit un rêve endormi et la rêverie un rêve éveillé, Descartes le confirme, à l'a. 21 des *Passions de l'âme* ("Des imaginations qui n'ont pour cause que le corps") en faisant droit à cette distinction reçue entre songes et rêveries, quoiqu'il donne des deux la même explication, d'être des pensées ou des imaginations qui ne doivent rien à la volonté: "Telles sont les illusions de nos songes et aussi les rêveries que nous avons souvent étant éveillés [...]".⁹

⁶ Montaigne, *Essais*, II, 12, p. 596, ajout de C, de même que pour les passages cités qui précèdent.

⁷ *Ibid.*, II, 12, 523.

⁸ *Ibid.*, II, 12, 546.

⁹ Descartes, *Les passions de l'âme*, AT XI 345, 2-5; voir aussi le sous-titre de l'a. 101 (dû à Clerselier) du *Traité de l'homme*: "Des songes; et en quoi ils diffèrent des rêveries de la veille" (AT XI 197), dans lequel Descartes explique la différence des songes et des rêves d'un point de vue physiologique.

2. Les extravagances de la rêverie

Aussi ne faut-il pas s'étonner que cette distinction terminologique des songes et des rêveries s'accompagne souvent de la qualification des rêveries comme extravagantes ou délirantes, par quoi précisément elles ressemblent aux songes, ou même les excèdent en extravagance. Ainsi chez Montaigne: "notre veiller n'est jamais si éveillé qu'il purge et dissipe bien à point les rêveries, qui sont les songes des veillants, *et pires que songes*".¹⁰ La rêverie n'est donc pas seulement un songe éveillé, mais elle peut s'avérer plus délirante même que le songe, relevant ainsi d'une forme de folie. Montaigne construit ainsi une opposition à partir de trois états qui suscitent des représentations délirantes, maladie, rêverie et sommeil: "les accidents des maladies, de la rêverie ou du sommeil nous font paraître les choses autres qu'elles ne paraissent aux sains, aux sages et à ceux qui veillent".¹¹ La triple opposition de la maladie à la santé, de la rêverie à la sagesse et du sommeil à la veille, d'une part confirme que la rêverie est un délire éveillé, d'autre part affecte de folie le sens même de la rêverie.

La rêverie se caractérise ainsi par l'errance, l'extra-vagance, le vagabondage. L'a. 21 des *Passions de l'âme* en témoignera de nouveau: "Telles sont les illusions de nos songes et aussi les rêveries que nous avons souvent étant éveillés, lorsque notre pensée erre [...], nonchalamment, sans s'appliquer à rien de soi-même".¹² La nonchalance est caractéristique de la rêverie pour Descartes, qui se signale par l'absence de toute détermination de la volonté sur la pensée: dans son cas, les imaginations ne sont pas formées avec le concours de la volonté – par quoi songes et rêveries ne sont pas des actions de l'âme –, mais viennent du parcours hasardeux des traces d'anciennes impressions. Descartes l'écrivait déjà à *Elisabeth* le 6 octobre 1645: les pensées "qui ne dépendent que de ce que les impressions précédentes ont laissé en la mémoire, et de l'agitation ordinaire des esprits, sont des rêveries, soit qu'elles viennent en songe, soit aussi lorsqu'on est éveillé, et que l'âme, ne se déterminant à rien de soi-même, suit nonchalamment les impressions

¹⁰ *Ibid.*, II, 12, 596.

¹¹ *Ibid.*, II, 12, 599.

¹² Descartes, *Les passions de l'âme*, AT XI 345, 2-5.

qui se rencontrent dans le cerveau".¹³ Supposant la mise entre parenthèses de la volonté, les songes et les rêveries sont de pures passions.

Les dictionnaires attestent ce sens contemporain de la rêverie comme errance, vagabondage, extravagance, en proposant des étymologies diverses, la plus couramment admise étant celle qui viendrait de *re-ex-vagari*, qu'on retrouve dans "extravagance". Donnons trois exemples:

a) Jean Nicot, *Trésor de la langue française* (1606): "Resuer, Delirare, Deliramenta loqui, Ineptire, Aliena loqui. *Aucuns écrivent Reuer, et le dérivent de* ρέμβειν, quod est vacillare et errare. Hinc ρεμβασμός, error mentisque occupatio quam *Réuerie* nostri dicunt. [...] *Resuerie*, Deliratio, Ineptia. *Un mot qu'on dit par moquerie, comme qui dirait, c'est resuerie*, Somnium. *Resueur*, Delirus". [Nicot insiste sur la caractère dépréciatif de la "rêverie" et ne connaît pas d'emploi du mot au pluriel].

b) A. J. Greimas et T. M. Keane¹⁴ proposent une autre étymologie, mais avec un sens semblable:

- "resver: début XIIe s.; prob. d'un anc. *esver*,¹⁵ gallo-rom. *esvo*, vagabond [qui lui-même viendrait de *ex-vagus*]). 1. Errer, vagabonder; 2. Divaguer; 3. Délirer: *Je sçay bien que je ne songe pas, car je suis esveillé. Je sçay encores bien que je resve [délire] point, car je n'ay pas la fièvre* (Larivey)." (Pierre Larivey est mort en 1619).

- "resverie (déb. XIIIe s.). 1. Promenade, farandole; 2. Réjouissance, ébats tumultueux; 3. Egarement d'esprit, délire: *le cerveau se mettra en resverie, et ne baillera sentiment es nerfz, ne mouvement es muscles* (Rabelais); 4. Pensée obsédante: *il trouva remede à cette resverie par une autre resverie* (Montaigne);¹⁶ 5. Acte ou parole de

¹³ Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 6 octobre 1645, AT IV 311, 4-8.

¹⁴ Greimas – Keane 1992, s.v.

¹⁵ Le *Dictionnaire historique de la langue française*, (3^e éd. 2000), s.v. "rêver", reprend cette hypothèse de Wartburg en la mettant au conditionnel (puisque *esver* n'est pas attesté mais seulement supposé à partir de l'existence de *desver*, perdre le sens), ce que lui objecte P. Guiraud qui renvoie au verbe "raver" (même origine que rage) et qui signifie *délirer*. Quoi qu'il en soit, ce sens de délirer est encore usuel au XVII^e siècle. Le même dictionnaire ajoute quelques occurrences de la rêverie comme délire, perturbation d'esprit due à la fièvre, et surtout indique que le sens moderne apparaît chez Montaigne, "d'où l'emploi par Descartes de *recueil de rêveries*".

¹⁶ Montaigne, *Essais*, I, 21, "De la force de l'imagination", p. 100.

folie: *les resveries du monde*; 6. Sottise; 7. pl. Idées chimériques. [Nous soulignons ce pluriel sur lequel nous reviendrons].

c) Furetière, dans son *Dictionnaire universel*¹⁷ donne:

- Resver: faire des songes extravagants, et particulièrement quand on est malade, ou en délire. [...] Ce mot vient de *repuerare*, ou *repuare*, selon Menage [retomber en enfance].
- Resver, se dit aussi de ceux qui en veillant font ou disent des extravagances.
- Resver, signifie aussi, être distrait, entretenir ses pensées.¹⁸
- Resverie: songe extravagant, délire, démence.
- Resverie, signifie aussi, action ou proposition déraisonnable, vision.

Dans la rêverie, on voit donc que le caractère de l'extravagance en est venu à dominer sur la différence du sommeil et de la veille. Si rêver se dit d'un songe, c'est parce qu'il s'agit d'un songe extravagant; s'il se dit de l'état de veille, c'est parce que ce rêve est comparable aux songes dans ce qu'ils ont de plus extravagant. S'ensuivent trois remarques.

i) La *Meditatio I*, avec la proximité des arguments de la folie et du rêve, ou la substitution de celui-ci à celui-là, fait fond sur ces sens dépréciatifs anciens. Les assertions des fous sont des rêveries au sens propre, relevé chez Montaigne, et l'expérience du rêveur peut se substituer à l'observation des fous, puisqu'elle ne perd rien en extravagance: "Praeclare sane, tanquam non sim homo qui solem noctu dormire, et eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes [les fous]".¹⁹ De même la *Meditatio V*, quand elle revient sur l'argument du rêve: "Anne [...] me forte somniare, sive illa omnia, quae jam cogito, non magis vera esse quam ea quae dormienti occurrunt?",²⁰ ce que le duc de Luynes traduit fort bien, en introduisant le mot "rêveries", à l'imitation du *Discours de la méthode*: "Que peut-être je dors [...] ou bien que

¹⁷ Le *Dictionnaire de l'Académie*, 1694, s.v. est ici très proche: "Resverie. – Pensée où se laisse aller l'imagination. – Imaginations extravagantes. – Délire causé par une maladie, ou autrement".

¹⁸ On retrouve ces sens dans *Littre* (s.v.): idée chimérique semblable à un rêve (sens 1); délire causé par une maladie (sens 2); état de l'esprit occupé d'idées vagues (sens 3); pensées riantes ou tristes auxquelles se laisse aller l'imagination (sens 4), qui cite la *Septième Promenade de Rousseau*.

¹⁹ Descartes, *Meditatio I*, AT VII 19, 8-11.

²⁰ *Ibid.*, AT VII 70, 28-31.

toutes les pensées que j'ai maintenant ne sont pas plus vraies que les rêveries que nous imaginons étant endormis".²¹

ii) Comme il est habituel dans l'évolution de la langue, la connotation extravagante a pu se maintenir sans que se maintienne le sens propre de rêve. Ainsi l'appellation de rêverie (au singulier) en est-elle venue à qualifier une pensée déraisonnable ou chimérique, même si cette pensée n'appartenait plus rigoureusement au genre du rêve. *Rêverie* devient un mot péjoratif, ou dépréciatif, pour qualifier, avec ironie ou dérision, une doctrine, une théorie, voire ce qu'on appellera plus tard un système. Dans ces emplois, le critère de la nonchalance ou de l'involontaire ou même simplement de l'imprévu²² disparaît alors nécessairement.

On en a un bon exemple dans un propos attribué à Pascal par Nicole: "Feu M. Pascal, qu'il [sc. dom Desgabets] cite comme approbateur de ces [sc. ceux de Descartes] principes philosophiques à l'égard de l'étendue, en était si étrangement éloigné que, quand il voulait donner un exemple d'une rêverie qui pouvait être approuvée par entêtement, il proposait d'ordinaire l'opinion de Descartes sur la matière et sur l'espace".²³ Descartes lui-même disqualifiait ainsi dans *La dioptrique* l'hypothèse d'une "ligne brûlante à l'infini, que quelques-uns ont imaginée [qui] n'est qu'une rêverie",²⁴ ou encore dévalorisait les faibles objections de Beaugrand: "Je vous prie, ne le pressez point de m'en envoyer d'autres; ou plutôt je vous prie, s'il vous en donne, de ne me les point envoyer, car je n'ai que faire de

²¹ *Ibid.*, *Méditation V*, AT IX-1, 56; voir *Discours de la méthode*, AT VI 39, 10-13: "les rêveries que nous imaginons étant endormis, ne doivent aucunement nous faire douter de la vérité des pensées que nous avons étant éveillés".

²² Au contraire, le critère de l'imprévu était important pour un Montaigne se complaisant dans ses rêveries; voir *Essais*, III, 5, 876: "Mon âme me déplaît de ce qu'elle produit ordinairement ses plus profondes rêveries, plus folles et qui me plaisent le mieux, à l'imprévu et lorsque je les cherche moins; lesquelles s'évanouissent soudain, n'ayant sur le champ où les attacher: à cheval, à la table, au lit, mais plus à cheval, où sont mes plus larges entretiens [...] Il m'en advient comme de mes songes: en songeant, je les recommande à ma mémoire (car je songe volontiers que je songe) [...]".

²³ Pascal 1964, p. 1000.

²⁴ Descartes, *La dioptrique*, AT VI 193, 11-13. Voir un autre usage péjoratif dans la *Lettre à Mersenne* de janvier 1630, AT I 112, 23-25: "comme si le peuple qui a composé les langues s'était voulu assujettir à suivre ses rêveries", c'est-à-dire les rêveries de l'auteur qui entendait réaliser une langue universelle, que lui avait signalé Mersenne.

ses rêveries, et il ne me peut être que désavantageux d'avoir affaire à un tel homme".²⁵

iii) La rêverie est dévalorisée par rapport au songe: la rêverie impliquant extravagance et délire, elle est insensée, quand le songe a un sens, qu'il s'agit d'interpréter. On observera donc en passant que les trois songes de Descartes, même accompagnés de visions, ne sont jamais qualifiés de "rêveries" – et du reste le récit transmis par Baillet n'emploie pas même le mot "rêve". Si un songe vaut pour son sens, qui reste à interpréter, on ne saurait le dévaloriser en le qualifiant de rêverie. Bien au contraire, il y a un sérieux et une rigueur dans le *continuum* de la pensée qui s'exprime dans les songes, ce qu'on pourrait nommer l'indifférence cartésienne aux états de conscience: "Ce qu'il y a de singulier à remarquer, c'est que, doutant si ce qu'il venait de voir était songe ou vision, non seulement il décida en dormant que c'était un songe, mais il en fit encore l'interprétation avant que le sommeil le quittât"²⁶ – la validité de la pensée, ici interprétative, échappe à la distinction du rêve et de la veille.²⁷

3. Les rêveries de métaphysique

Si nous revenons au *Dictionnaire* de Furetière, force est de constater que ce dernier prend aussi acte d'un sens nouveau:

- Resver, signifie aussi, appliquer sérieusement son esprit à raisonner sur quelque chose, à trouver quelque moyen, quelque invention.²⁸
- Resveries [pluriel], se dit aussi des méditations, des applications d'esprit.

Ce sens n'a plus rien de péjoratif ou de dépréciatif et c'est bien entendu celui-là même que Descartes a en vue²⁹ quand il parle de

²⁵ Descartes, *Lettre à Mersenne*, 11 octobre 1638, AT II 396, 2-6.

²⁶ A. Baillet, *Vie de M. Descartes*, cité dans AT X 184.

²⁷ Voir Marion 1991, pp. 7-36 et Buccolini 2011, pp. 105-140. La *Meditatio I* ne dira pas autre chose: "Nam sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor; nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspitionem falsitatis incurrant", AT VII 20, 27-31. Voir encore la *Lettre à Arnauld* du 29 juillet 1648, pt. 4, AT V 221-222: même dans le rêve, nous sommes toujours conscients de notre pensée.

²⁸ Le *Dictionnaire de l'Académie* de 1694 donne, parmi les sens de "resver": – penser, méditer profondément sur quelque chose.

²⁹ Nous n'avons pas trouvé sur le site ARTLF-Frantext d'occurrences de "rêveries" antérieures à Descartes qui n'aient plus rien de dépréciatif.

ses "rêveries", qu'il écrit toujours au pluriel. Le point est sans doute capital: si la rêverie semble toujours dépréciative, *les* rêveries ne le sont plus. Les "rêveries" sont des inventions, fruits de l'application de l'esprit ou, aurait dit Descartes, de l'imagination. Ainsi mentionne-t-il dans la *Lettre à Morin* de septembre ou octobre 1634 les "rêveries" de sa *Dioptrique*, entendons les rêveries contenues dans sa *Dioptrique*, c'est-à-dire les "inventions des sciences" (qui "sont de si haut prix" et pour cela même "ne peuvent être assez payées avec de l'argent", comme les longitudes trouvées par Morin) par opposition aux "ouvrages mécaniques et grossiers", comme les lunettes que feraient un bon artisan: "Ainsi je m'assure qu'un artisan qui aurait fait de bonnes lunettes, en pourrait tirer beaucoup plus d'argent que moi de toutes les rêveries de ma *Dioptrique*, si j'avais dessein de les vendre".³⁰

De nouveau, la *lettre à Huygens* du 28 mars 1636 désigne par "rêveries" les travaux scientifiques de Descartes (*Le Monde*): "Je me persuade que mes rêveries ne vous seront pas insupportables, car si je m'en souviens bien il [sc. Basson dans ses *Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII*] n'est vaillant qu'à détruire les opinions d'Aristote, et je tâche seulement d'établir quelque chose, qui soit si simple et si manifeste, que toutes les opinions des autres s'y accordent",³¹ puis celle du 6 juin 1639, où il s'agit là encore de publier, ou de ne pas publier, les "rêveries" avancées par *Le Monde*: "[...] bien que les raisons pour lesquelles vous me mandez que je dois publier mes rêveries soient très fortes pour l'intérêt de mes rêveries mêmes, c'est-à-dire pour faire qu'elles soient plus aisément reçues et mieux entendues [...]".³² De même écrit-il à *Pollot* bien plus tard, le 7 février 1648: "J'eus dernièrement beaucoup de regret, en passant par La Haye, de ce que je ne pus avoir l'honneur de vous y voir, et peu s'en fallut que cela ne m'obligeât à y retourner un jour ou deux après; mais la hâte que j'avais de revenir continuer mes rêveries, auxquelles je m'occupe maintenant avec d'autant plus d'assiduité que je crains de n'en avoir pas si bien le loisir ci-après, fut cause que je pris le chemin de ce lieu le plus tôt qu'il me fut

³⁰ Descartes, *Lettre à Morin* de septembre ou octobre 1634, AT I 314, 7-10.

³¹ Descartes, *Lettre à Huygens* du 28 mars 1636, AT I 602, 22-603, 2.

³² Descartes, *Lettre à Huygens* du 6 juin 1639, AT II 552, 2-16; on notera que le texte de la même lettre publié dans la correspondance de Huygens ne comporte pas cette double occurrence de "rêveries", AT II 682.

possible”.³³ Descartes emploie donc “rêveries” pour désigner le contenu, ou le résultat, de ses réflexions scientifiques, produit par un travail assidu, appliqué et sérieux, dont il ne veut pas se détourner – ainsi au début de 1648 est-il occupé à “la description des fonctions de l’animal et de l’homme”. Il s’agit de rêveries objectives, si l’on peut dire, au sens où elles s’appliquent à des objets, en optique ou en physique, effectivement pensés ou bien avancés à titre d’hypothèses.

En ce premier sens, on ne s’étonnera pas que Descartes ait pu désigner thématiquement ses *Meditationes* comme des “rêveries de métaphysique”, entendant par là le résultat de sa réflexion *en* métaphysique, selon l’expression qu’il emploie dans la *lettre à Huygens* du 12 novembre 1640: “la principale cause qui m’a fait vous importuner pour l’adresse de mes rêveries de métaphysique, est que j’ai recherché cette occasion pour les pouvoir soumettre à votre censure [...]”.³⁴ Descartes parlerait donc des rêveries de sa métaphysique comme de celle de sa *Dioptrique* ou d’autre chose. Cette fois cependant, l’usage de cette expression ne saurait être ramené à celui que nous avons rencontré plus haut, dans ce qui pourrait passer pour des formules de pudeur ou de modestie d’auteur, car la *lettre à Huygens* impose de lui attribuer un sens à la fois plus fort et plus précis. C’est que le terme de *rêveries* semble particulièrement bien convenir à la métaphysique, parce que la philosophie première qui s’invente y déploie, de manière exemplaire, tout ce que le philosophe par ordre engage; plus exactement encore, il semble constituer un terme adéquat pour désigner les *méditations* de métaphysique en tant qu’elles sont inventives. Si cette hypothèse est exacte, il nous faut comprendre en quoi, pour Descartes, les méditations des *Meditationes* constituent des rêveries. La même *lettre à Huygens* nous y aide, qui n’est pas précieuse seulement pour l’expression “rêveries de métaphysique” qu’on y trouve, mais en ce qu’elle formule, à l’intention d’Huygens qui manque de temps, le *requisit* nécessaire à une lecture pertinente des *Meditationes*. Autrement dit, l’emploi cartésien de “rêveries” s’y trouve articulé à une réflexion sur la temporalité propre à la lecture des *Meditationes*. Tout se passe comme si cette réflexion sur la temporalité des

³³ Descartes, *Lettre à Pollot* du 7 février 1648, AT V 123, 2-10.

³⁴ Descartes, *Lettre à Huygens* du 12 novembre 1640, AT III 240, 2-5.

Meditationes avait suscité le double emploi par Descartes du mot "rêveries".

Descartes souhaite en effet soumettre ses "rêveries de métaphysique" au jugement de son ami Huygens. Le sachant fort occupé et manquant de temps, il prend soin de lui signifier que "les affaires infinies" qui occupent Huygens ne lui prennent pas tant *tout son temps* qu'elles ne sont plutôt de nature à l'*interrompre* dans sa lecture.³⁵ Or là est le problème: pour prendre du plaisir à la lecture des *Meditationes*, il y faut une temporalité propre, exactement une temporalité *continue*. En fait, Descartes mentionne deux temporalités: i) une temporalité que l'on dira idéale, qui identifie le temps de la lecture au temps même de la conception et de l'écriture des *Meditationes*: on ne prendra goût et plaisir à cette lecture qu'à la condition "qu'on emploie des jours et des semaines entières à méditer sur les mêmes matières que j'ai traitées" – mais pour cela même, cette temporalité idéale censée donner le goût de la méditation à Huygens risque de l'en "dégoûter"; ii) une temporalité de substitution, ou une temporalité minimale, sans laquelle il est tout à fait inutile d'entreprendre la lecture des *Meditationes*: "mais je dirai: si ce n'est qu'on prenne au moins la peine de lire tout d'une haleine les cinq premières Méditations³⁶ avec ma réponse à la lettre qui est à la fin [c'est-à-dire, les Réponses aux *Primae Objectiones*], et qu'on fasse un abrégé des principales conclusions, afin qu'on en puisse mieux remarquer la suite".³⁷ On observera d'emblée que l'idée cartésienne de "rêverie" n'exclut pas celle de *suite*, donc d'*ordre* propre aux méditations; bien au contraire, puisqu'il s'agit d'y être particulièrement sensible en notant, sous forme d'abrégé,³⁸ les conclusions auxquelles Descartes est parvenu. Ces rêveries de

³⁵ Voir *ibid.*, AT III 240, 2-241, 1: "Encore que la principale cause qui m'a fait vous importuner pour l'adresse de mes rêveries de métaphysique, est que j'ai recherché cette occasion pour les pouvoir soumettre à votre censure, et vous prier de m'en apprendre votre jugement, si est-ce que, considérant les affaires infinies qui, si elles ne sont suffisantes pour vous occuper, ne peuvent au moins manquer de vous interrompre, j'appréhende bien fort que vous ne prendrez guère de goût ni de plaisir à cette lecture, à cause que je ne me persuade pas qu'il soit possible d'y en prendre aucun, je dirais: si ce n'est qu'on emploie des jours et des semaines entières à méditer sur les mêmes matières que j'y ai traitées, si je ne craignais que cela vous en dégoûtât tout à fait [...]"

³⁶ C'est sans doute pour faire droit à ce *requisit* que les cinq premières *Meditationes* seront imprimées sans alinéas.

³⁷ *Ibid.*, AT III 242, 2-6.

³⁸ Abrégé que du reste Descartes lui-même rédigera (le *Synopsis*).

métaphysique ne sont donc nullement désordonnées, imprévues ou nonchalantes. Or cette recommandation que Descartes donne à Huygens est en vérité *évidente*, s'imposant d'elle-même, selon ses propres dires, à qui ouvre et parcourt les *Meditationes*: "Je serais bien impudent de vous avertir de cela, si je le faisais comme pour vous donner quelque instruction que vous ne pourriez prendre aisément *de vous-même en parcourant cet écrit*".³⁹ Pourquoi Descartes le fait-il alors? Réponse: "pour ce que je ne le fais que pour vous épargner le temps et la peine que vous y emploieriez, je m'assure que vous trouverez bon que je vous prie de ne point commencer à lire ces rêveries, que lorsqu'il vous plaira d'y perdre deux heures de suite sans être diverti par personne".⁴⁰ Voilà une troisième temporalité, ou plutôt l'indication d'une séquence minimale de la seconde temporalité: Huygens ne doit pas ouvrir les *Meditationes* sans disposer de deux heures de tranquillité absolue, deux heures de lecture de suite sans être interrompu. Deux heures, voilà le temps qu'il faut selon Descartes pour lire continûment ses rêveries, jusqu'à la cinquième.⁴¹ L'emploi du terme de *rêverie* détermine par conséquent la dimension même requise par la méditation, voire par une méditation.⁴²

Il est donc inutile de souligner que le mot "rêveries" ne peut être pris qu'en bonne part, puisqu'il désigne l'exercice et le résultat de la méditation elle-même. En voici, récapitulés, les critères:

i) Il y a un temps de la rêverie; entendons: non seulement un temps pour la rêverie, temps long ("des jours et des semaines entières [employés] à méditer"), mais aussi une durée propre à la lecture de la rêverie: deux heures environ.

ii) La rêverie, tant qu'elle dure, se passe tout entière au présent. En cet autre sens, le temps de la rêverie est le présent, et les *Meditationes* se lisent au présent. La rêverie n'est affaire ni de mémoire, ni de remémoration.

³⁹ *Ibid.*, AT III 242, 7-10.

⁴⁰ *Ibid.*, AT III 242, 10-15.

⁴¹ Si l'on comprend ce conseil dans la continuité du précédent: "si ce n'est qu'on prenne au moins la peine de lire tout d'une haleine les cinq premières Méditations avec ma réponse à la lettre qui est à la fin".

⁴² Si l'on se réfère cette fois-ci à une autre indication temporelle au terme de la *Meditatio* II; voir AT VII 34, 9.

iii) La rêverie implique la solitude de qui rêve, ou médite – *me solum alloquendo* disait la *Meditatio IIIa* (AT VII, 34, 16) – et la solitude du lecteur.⁴³

iv) Les rêveries de métaphysique cartésiennes ne sont pas conformes à l'étymologie, puisqu'elles ne sont en rien extravagantes, errantes ou délirantes et que l'on sait la part que la volonté y prend. Mais en quoi sont-elles alors de rêveries? Sans doute faut-il répondre: dans leur liberté même. Leur ordre ne vient pas de l'extérieur, il n'est pas imposé par une forme contraignante à laquelle la matière devrait se soumettre, il n'a d'autre nécessité que lui-même, il est proprement libre ("serio tandem et libere", AT VII, 18, 2). La volonté gouverne la pensée méditante, au contraire de ce qui se passe dans la rêverie au sens technique, mais la gouverne librement – ce qui n'est pas un oxymore. Les rêveries de métaphysique se distinguent par conséquent radicalement des rêveries au sens technique, ces "rêveries que nous avons souvent étant éveillés, lorsque notre pensée erre [...], nonchalamment, sans s'appliquer à rien de soi-même".⁴⁴ Au contraire, elles s'appliquent de soi-même – puisqu'elles sont volontaires – à soi-même, et à rien d'autre qu'à soi-même, évitant tout travail de l'imagination – qu'il suffise de penser au tout début de la *Meditatio III*, et à l'abstraction de toute extériorité: "Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes [...] ex cogitatione mea delebo [...], meque solum alloquendo et penitus inspiciendo, meipsum paulatim mihi magis notum et familiarem reddere conabor".⁴⁵ Les rêveries de métaphysique sont bien en notre pouvoir,⁴⁶ à la différence des rêveries prises au sens technique de songe éveillé.

De ce point de vue, la temporalité des rêveries cartésiennes semble être celle d'un temps présent mais néanmoins, séparé,

⁴³ Voir la *Meditatio I*, AT VII 17, 13-18,3: "Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo, serio tandem et libere generali hic mearum opinionum eversioni vacabo".

⁴⁴ *Les passions de l'âme*, AT XI 345, 2-5.

⁴⁵ *Meditatio III*, AT VII 34, 12-18.

⁴⁶ Voir la *lettre à Renéri pour Pollot* d'avril-mai 1638, AT II 36, 5-12: "Il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées; au moins en prenant le mot de pensée comme je fais, pour toutes les opérations de l'âme, en sorte que non seulement les méditations et les volontés, mais même les fonctions de voir [...] sont des pensées".

abstrait de l'affairement du temps présent de l'agir, qu'il s'agisse de sciences de la nature ou de métaphysique – à plus forte raison en métaphysique où abstraction et attention sont requises. C'est pourquoi la temporalité des rêveries cartésiennes non seulement n'est pas contraire, mais est même propice à l'ordre du connaître: c'est sans doute par la rêverie, c'est-à-dire par l'abstraction du temps commun de l'exister, que la méditation-rêverie peut réordonner nos pensées, les mettre en ordre et par là inventer le savoir. Car l'invention invente y compris le sens de sa propre temporalité: c'est aussi pourquoi elle ne peut, en particulier, présupposer la validité apriorique de la différence entre la veille et le sommeil. Cette différence des états de conscience, la rêverie la met entre parenthèse pour faire apparaître le *continuum* de la pensée vraie que manifeste la requête de continuité, de dis-position du temps. C'est ainsi, par la mise en ordre des pensées et par conséquent par cette maîtrise du temps (dont les deux heures indiquées à Huygens sont l'indice), que la rêverie-méditation se différencie du songe et échappe à la thématique de la distinction du songe (endormi) et du rêve (éveillé). Comme on le savait déjà avec l'exemple de l'interprétation des trois songes, de même que pour la pensée en mathématiques (*Meditatio* /), l'ordre de la connaissance échappe à la distinction de la veille et du sommeil (par quoi Descartes échappe aux arguments sceptiques). Ainsi le savoir certain, créant son ordre, instaure sa temporalité comme une temporalité abstraite: abstraite d'abord de la différence entre songe et rêve éveillé, mais aussi et surtout du temps de l'existence, puisque le temps n'est plus que la temporalisation faible de la succession des déductions. C'est la raison pour laquelle la rêverie-méditation dit quelque chose d'autre, et de plus, que la simple indifférence à la distinction de la veille et du sommeil. Elle ménage la temporalité libre de l'ordre de la connaissance, ce que Descartes appellera l'ordre analytique – c'est pourquoi elle peut être un synonyme de la méditation.

4. Le petit recueil de rêveries cartésien

D'autres occurrences de "rêveries" vérifient-elles les critères que nous venons d'énoncer: solitude, durée déterminée, temporalité

propre, liberté du déploiement de la pensée? Telle est l'hypothèse que l'on voudrait examiner en retrouvant ces caractéristiques des rêveries dans le dialogue *La recherche de la vérité*.⁴⁷

Il nous faut pour ce faire revenir en arrière, et nous tourner vers les occurrences les plus intéressantes de "rêveries", dans les *lettres à Balzac* d'avril-mai 1631. Descartes a introduit le mot "rêveries" dans sa *lettre* du 15 avril, faisant à Balzac la confidence que chaque matin, avant même d'avoir conscience d'être éveillé, il "mêl[ait] insensiblement [s]es rêveries du jour avec celles de la nuit".⁴⁸ Nous retrouvons, de façon typique, l'indifférence cartésienne aux états de conscience, c'est-à-dire le *continuum* de la pensée dans la veille comme dans le sommeil, ou du sommeil à la veille. Dans la *lettre* du 5 mai, Descartes décrit sa vie discrète à Amsterdam "parmi la confusion d'un grand peuple" affairé dont "le bruit même [du] tracas n'interrompt pas plus mes rêveries, que ferait celui de quelque ruisseau".⁴⁹ Il est incontestable que l'on peut ranger cet emploi parmi ceux que nous avons vus plus haut: emploi positif, qui désigne le contenu de ses réflexions scientifiques menées avec assiduité, application et sérieux. Mais surtout, la même *lettre* du 5 mai, qui répond avec chaleur au projet de Balzac d'aller voir Descartes à Amsterdam,⁵⁰ mentionne – c'est la chute de la lettre – un présent que Descartes compte offrir à Balzac quand celui-ci l'aura rejoint à Amsterdam. Descartes lui écrit en effet: "Je vous dirai que je vous attends avec un *petit recueil de rêveries* qui ne vous seront peut-être pas désagréables".⁵¹ Seule l'élucidation du sens de *rêveries*, et la considération pour laquelle Descartes peut en faire un "petit recueil", permettent de proposer l'hypothèse d'identification de cet écrit cartésien: ce "petit recueil de rêveries" que mentionne la *lettre à Balzac* du 5 mai 1631 désigne le dialogue sur *La recherche*

⁴⁷ C'est E. Martineau qui a proposé de reconnaître *La recherche de la vérité* dans le "petit recueil de rêveries" promis à Balzac en mai 1631; voir Descartes 2013, p. 9.

⁴⁸ *Lettre à Balzac* du 15 avril 1631, AT I 199, 5-6. Ce passage confirme la relation de Le Vasseur rapportée par Baillet: "M. Le Vasseur s'étant glissé contre la porte de la chambre de M. Descartes [à près de onze heures] se mit à le regarder par le trou de la serrure, et l'aperçut dans son lit, les fenêtres de la chambre ouvertes, le rideau levé, et le guéridon avec quelques papiers près du chevet. Il eut la patience de le considérer pendant un temps considérable, et il vit qu'il se levait à demi-corps de temps en temps pour écrire, et se recouchait ensuite pour méditer" (Baillet 1691, I, p. 154).

⁴⁹ *Lettre à Balzac* du 5 mai 1631, AT I 203, 24-26.

⁵⁰ Voir la *Lettre de Balzac à Descartes* du 25 avril 1631, AT I 200, 5-6: "Je ne vis plus que de l'espérance que j'ai de vous aller voir à Amsterdam"; ce voyage ne se fera pas.

⁵¹ *Lettre à Balzac* du 5 mai 1631 AT I 204, 27-28.

de la vérité.⁵² De même, il ne saurait être question d'indiquer ici les motifs de fond qui placent *La recherche de la vérité* dans le sillage immédiat des *Regulae ad directionem ingenii*.⁵³ Revenons seulement à la mise en situation du dialogue, riche par elle-même d'enseignements. Le genre choisi, "celui de ces conversations honnêtes, où chacun découvre familièrement à ses amis ce qu'il a de meilleur en sa pensée", le lieu du dialogue, la solitude d'"une maison de campagne", la qualité des interlocuteurs, "deux des plus rares esprits et des plus curieux de ce siècle",⁵⁴ le portrait de l'"honnête homme"⁵⁵ qui ouvre le texte, toute la mise en situation est de nature à séduire Balzac, comme la langue du dialogue et son style, riche en exemples et en comparaisons, d'une urbanité propice à faire "naître naturellement [...] ces fortes pensées que nous admirons dans [les] ouvrages"⁵⁶ de Balzac. On ne saurait dès lors s'étonner de ce que Descartes nomme lui-même *La recherche de la vérité* "un petit recueil de rêveries". Qu'il s'agisse de rêveries ne s'explique pas seulement par "le style plus commode" de cette conversation imaginaire, que Descartes s'est "efforcé de rendre également utile à tous les hommes" en empruntant "un chemin plus facile",⁵⁷ celui que l'entretien parcourra durant deux heures – nous retrouvons la même durée⁵⁸ que celle indiquée à Huygens. C'est aussi le terme qui convient pour désigner avec exactitude la "suite de raisons si claires et si communes" qui permettent, "ayant commencé par les plus simples" des "connaissances qui ne surpassent point la portée de l'esprit humain [...] de se conduire de degré en degré jusqu'aux plus relevées".⁵⁹ Si l'on considère à la fois la nature des pensées qui s'y

⁵² Voir sur ce point, Descartes 2013, pp. 240-241.

⁵³ Voir sur ce point, Olivo 2005, chapitres II et III, ainsi que l'introduction et l'annotation du dialogue dans Descartes 2013, *passim*.

⁵⁴ Pour les trois citations qui précèdent, voir Descartes 2013, p. 251 (= AT X 498, 15-499, 1).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 249 (= AT X 495, 9-496, 12).

⁵⁶ *Lettre à Balzac* du 15 avril 1631, AT I 198, 9-10 = *Lettres*, éd. Clerselier, t. I, pp. 474-476.

⁵⁷ Pour les trois citations qui précèdent, voir Descartes 2013, p. 251 (= AT X 498, 6-499, 1).

⁵⁸ Voir Descartes 2013, pp. 311-312 (= AT X 525, 17-20): *Épistemon*: "Si Poliandre est satisfait et comblé, je me tiendrai pour contenté aussi, et n'y résisterai plus. Mais je ne vois pas que pendant les deux heures passées ici à raisonner, il ait fait beaucoup de progrès pour autant".

⁵⁹ Pour les trois citations qui précèdent, voir Descartes 2013, pp. 249-250 (= AT X 496, 25-497, 6).

déployaient et le genre choisi, les rêveries qualifient donc parfaitement *La recherche de la vérité* et les qualifient de la façon la plus appropriée dans une dédicace à Balzac.

5. Les rêveries: de Descartes à Rousseau

Nous croyons avoir assez montré qu'il importe de faire droit à un sens cartésien spécifique de *rêveries*, au pluriel, non dépréciatif, positif, quasi-synonyme de *meditatio*. Certes, Descartes utilise le mot en écrivant à ses deux amis que furent Balzac et Huygens: appelé par la pudeur ou la modestie d'auteur, son emploi épistolaire témoigne d'une manière familière et amicale, et par là même *distanciée*, de parler d'un travail qui n'en est pas moins fondamental. Reste que cet emploi du mot *rêveries* convient à la fois à *La recherche de la vérité* et aux *Meditationes*, du fait de ses caractéristiques principales, qui les apparentent à la méditation: solitude avec soi-même, temporalité (au double sens de la durée et du moment) et liberté de la pensée. Une lecture rapide des *Rêveries du promeneur solitaire* de Rousseau pourrait donner à penser qu'on y retrouve à l'identique les caractéristiques des rêveries cartésiennes, en sorte de laisser prendre cet ouvrage pour les *Meditationes* de Monsieur Rousseau. Mais à bien y regarder, la variété des usages rousseauistes du terme de *rêverie*⁶⁰ ne permet pas de décider immédiatement du sens précis que l'on pourrait attribuer, sans arbitraire, à son usage dans les *Rêveries du promeneur solitaire*. La rêverie, chez Rousseau, est tout d'abord affaire de tonalité affective. Et de ce point de vue, elle varie. Elle peut être exaltante, comme les *Rêveries du promeneur solitaire* nous en fournissent l'exemple, mais

⁶⁰ Sur l'histoire du mot, l'essentiel dans la littérature secondaire rousseauiste est emprunté de l'article de Raymond 1962, pp. 159-163. Tripet 1979, pp. 10-11, ajoute aux références déjà données par M. Raymond une référence à Robert Estienne qui dans son dictionnaire de 1549 donne pour définition de *rêverie*, "deliratio, ineptia": un mot qu'on dit par moquerie, comme qui diroit, c'est resverie" (cité in *op. cit.*, p. 11, repris donc par Jean Nicot dans son dictionnaire). Le mot *rêverie* est apparemment attesté pour la première fois au XIV^e, employé par Guillaume de Machaut dans un contexte – celui des danseurs – qui ne permet pas d'en préciser le sens par rapport au rêve: "et faisaient leurs rêveries, leurs caroles, leurs chanteries, leurs regards, leurs ris, leurs manières" (Raymond 1962, p. 161).

elle peut aussi être triste.⁶¹ En outre, d'après la *Cinquième Promenade*, dans la rêverie, "il faut que le cœur soit en paix et qu'aucune passion n'en vienne troubler le calme",⁶² ce qui fait dire à M. Raymond que "la Rêverie, selon Rousseau, est heureuse".⁶³ D'autre part, il arrive que Rousseau désigne comme des rêveries le produit d'une imagination délirante et fantasque.⁶⁴ Mais il arrive aussi que Rousseau qualifie de rêveries ses œuvres philosophiques les plus incontestables – ainsi en va-t-il du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*⁶⁵ ou encore de l'*Émile*,⁶⁶ ce qui ouvre la possibilité de ne pas tenir les *Rêveries du promeneur solitaire* pour le délire auquel on les identifie souvent. Il arrive donc que, dans le sillage du cartésianisme, la rêverie selon Rousseau s'apparente à la philosophie, comme c'est encore le cas dans la *Fiction ou morceau allégorique sur la révélation*.⁶⁷ Toutefois, les *Dialogues*⁶⁸ distinguent expressément la rêverie de la méditation

⁶¹ Voir *Carte à jouer* n°27, OC, I, 1172: "tristes et froides rêveries"; puis *Les confessions*, *ibid.*, 11: "la sérénité d'âme de cette excellente fille éloignait d'elle et de tout ce qui l'environnait la rêverie et la tristesse"; enfin la *Lettre à Voltaire*, OC, III, 226: "en vous offrant l'ébauche de mes tristes rêveries [sc. le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*]".

⁶² *Cinquième Promenade*, OC, I, 1047.

⁶³ Raymond 1964, pp. 74-94.

⁶⁴ Voir le *Discours sur les sciences et les arts*, OC, III, 28: "les dangereuses rêveries de Hobbes et de Spinoza"; puis *Émile*, L. IV, OC, IV, 560: "il avait vu la sublime et primitive idée de la divinité défigurée par les fantasques imaginations des hommes; et, trouvant que pour croire en Dieu il fallait renoncer au jugement qu'on avait reçu de lui, il prit dans le même dédain nos ridicules rêveries".

⁶⁵ Voir *Lettre à Voltaire*, OC, III, 226, cité *supra* note 62.

⁶⁶ Voir *Émile*, L. IV, OC, IV, 242: "on croira moins lire un Traité d'éducation que les rêveries d'un visionnaire sur l'éducation". En outre, on trouve un usage presque équivalent à celui de pensées, voir OC, I, 1150, à propos de Cardan, en comparaison avec Montaigne.

⁶⁷ Voir *Fiction ou morceau allégorique sur la révélation*, OC, IV, 1044: "ce fut durant une belle nuit d'été que le premier homme qui tenta de philosopher livré à une profonde et délicieuse rêverie et guidé par cet enthousiasme involontaire qui transporte quelque fois l'âme hors de sa demeure et lui fait ainsi embrassé tout l'univers, osa élever ses réflexions jusqu'au sanctuaire de la Nature et pénétrer par la pensée aussi loin qu'il est permis à la sagesse humaine d'atteindre"; puis *ibid.*, 1045 et 1046. Dans le même sens, voir la *Troisième lettre morale*, OC, IV, 1095: "Ne nous étonnons donc pas de voir la philosophie orgueilleuse et vaine se perdre dans ses rêveries et les plus beaux génies s'épuiser sur des puérilités".

⁶⁸ Voir *Deuxième dialogue*, OC, I, 816: "Un cœur actif et un naturel paresseux doivent inspirer le goût de la rêverie. [...] Trop soumis à ses sens pour pouvoir dans les jeux de la sienne [sc. imagination] en secouer le joug, il ne s'élèverait pas sans peine à des méditations purement abstraites".

abstraite et la rapproche de la contemplation,⁶⁹ qui est comme un amusement spontané où Rousseau trouve du plaisir, alors que la méditation, qui l'attriste, suppose qu'il fasse acte de volonté pour réfléchir et raisonner.⁷⁰ Cette disjonction de la *méditation* et de la *contemplation* commence de marquer le lieu du véritable rapport de la rêverie rousseauiste aux rêveries cartésiennes. Car elle oblige à penser leur écart tout autant que leur filiation. Or, ce point est aussi celui où les *Rêveries du promeneur solitaire* attestent leur complexité. Car si la rêverie est bien cette activité de contemplation spontanée et sans effort que décrivent les *Dialogues*, on peut comprendre que les *Rêveries du promeneur solitaire* puissent se présenter comme "l'informe journal"⁷¹ que Rousseau tiendrait des deux dernières années de sa vie. Mais comment comprendre, alors, que ces mêmes contemplations puissent prendre le caractère construit et ordonné que leur reconnaît la *Première Promenade*: "Si à force de réfléchir sur mes dispositions intérieures, je parviens à les mettre en meilleur ordre et à corriger le mal qui peut y rester, mes méditations ne seront pas entièrement inutiles"?⁷² Les *Rêveries du promeneur solitaire* nous mettent donc au rouet parce qu'elles tiennent tout à la fois de la méditation et de la réflexion, alors que le désordre de la méditation spontanée s'oppose à l'ordre de la réflexion volontaire. En outre, Rousseau prétend tirer des connaissances de ses rêveries,⁷³ quand celles-ci semblaient se caractériser par l'état de bonheur, ou par celui

⁶⁹ Voir *ibid.*, 822: "La réflexion, la prévoyance, mère des soucis et des peines n'approchent guère d'une âme enivrée des charmes de la contemplation. [...] Pourquoi se donner tant de peines dans l'espoir éloigné d'un succès si pauvre, si incertain, tandis qu'on peut dès l'instant même dans une délicieuse rêverie jouir à son aise de toute la félicité dont on sent en soi la puissance et le besoin"; puis *ibid.*, 936: "un goût vif de rêverie et de contemplation".

⁷⁰ Voir *infra* le texte cité à la note 114; puis *Septième Promenade*, OC, I, 1062: "J'ai pensé quelquefois assez profondément, mais rarement avec plaisir, presque toujours contre mon gré et comme par force: la rêverie me délasse et m'amuse, la réflexion me fatigue et m'attriste; penser fut toujours pour moi une occupation pénible et sans charme. Quelquefois mes rêveries finissent par la méditation, mais plus souvent mes méditations finissent par la rêverie".

⁷¹ *Première Promenade*, OC, I, 1000.

⁷² *Ibid.*, 999; voir de même, *ibid.*, 1000: "Il y sera beaucoup question de moi, parce qu'un *solitaire qui réfléchit* s'occupe nécessairement beaucoup de lui-même", nous soulignons.

⁷³ Voir *ibid.*: "Je dirai ce que j'ai pensé tout comme il m'est venu et avec aussi peu de liaison que les idées de la veille en ont d'ordinaire avec celles du lendemain. Mais *il en résultera toujours une nouvelle connaissance de mon naturel et de mon humeur* par celle des sentiments et des pensées dont mon esprit fait sa pâture journalière dans l'étrange état où je suis"; nous soulignons.

de tristesse, dont il écrit par ailleurs qu'elles l'affectent. S'agissant de ce que le terme de *rêverie* signifie dans le texte éponyme de Rousseau, force est donc de tirer un double constat: d'une part, la comparaison de ses usages dans les différents ouvrages de Rousseau – fussent-ils proches, dans le temps mais non pas exactement dans l'intention, comme le sont l'un de l'autre les *Dialogues* et les *Rêveries* – ne nous renseigne guère sur le sens de son usage ultime. D'autre part, le legs cartésien de la rêverie-méditation, s'il autorise à chercher quelle philosophie est à l'œuvre dans les *Rêveries*, y a connu comme une hybridation monstrueuse, qui aurait réussi la greffe de la contemplation et de la méditation. Pour ces deux raisons, la question du sens de la rêverie, dans les *Rêveries* spécifiquement, ne saurait être tirée au clair que par le texte lui-même.

6. La solitude du promeneur dans les *Rêveries*

Commençons par mesurer l'insolite de la situation faite à Rousseau à l'orée des *Rêveries*, qui est d'être séparé du genre humain. Car comment concevoir qu'un homme, qui est né et qui vit dans l'Etat civil, soit séparé du genre humain? C'est pourtant bien le problème que rencontre Rousseau: "mais moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même? Voilà ce qui me reste à chercher".⁷⁴ On mesure l'inattendu de la question si on la confronte aux propos tenus dans le *Second Dialogue*: "notre plus douce existence est relative et collective, et notre vrai *moi* n'est pas tout entier en nous. Enfin, telle est la constitution de l'homme en cette vie qu'on n'y parvient jamais à bien jouir de soi sans le concours d'autrui".⁷⁵ Selon la double considération de la nature de notre existence et de sa fin, le moi de l'homme civil est en effet relatif à autrui, selon cette relativité dont l'*Émile* nous a appris qu'elle est transcendantale, pour autant que la société humaine conditionne l'émergence de l'ensemble de nos facultés, en même temps que l'accomplissement de tout ce qu'elles autorisent et qui détermine la possibilité de notre bonheur. La question de savoir ce qu'est un homme détaché de tous les autres

⁷⁴ *Première Promenade*, *ibid.*, 995.

⁷⁵ *Second dialogue*, *ibid.*, 813.

semble donc doublement incongrue, parce qu'elle s'adresse à un homme civil – qui n'est précisément possible, dans l'ensemble des dimensions et des modalités de son existence, que dans et par sa relation à autrui – et qu'elle est affaire de recherche de connaissance – ce qui suppose le développement, dans l'état civil, de la faculté de raisonner.

Affirmant un peu plus loin qu'il "n'[a] plus en ce monde ni prochain ni semblables, ni frères",⁷⁶ Rousseau renforce la difficulté si l'on se souvient des développements d'*Émile et Sophie ou les solitaires*. Car à bien des égards, Rousseau est solitaire comme l'est devenu Émile dans cet ouvrage, après avoir été trompé par Sophie. Il reste que Rousseau inverse, dans les *Rêveries*, les conséquences de cette solitude: la sortie de l'Etat civil gagne à Émile le genre humain, là où elle ne vaut qu'abandon et proscription à Rousseau. Bien que les plaintes de Rousseau reprennent et répètent celles d'Émile,⁷⁷ bien que les termes de la résolution qu'ils adoptent leur soient communs,⁷⁸ ce dernier connaît une transformation qui inverse les conséquences de celle à laquelle Rousseau se trouve en butte: "j'ai bu l'eau d'oubli; le passé s'efface de ma mémoire et l'univers s'ouvre devant moi. Voilà ce que je me disais en quittant ma patrie dont j'avais à rougir, et à laquelle je ne devais que le mépris et la haine, puisqu'heureux et digne d'honneur par moi-même, je ne tenais d'elle et de ses vils habitants que les maux dont j'étais la proie et l'opprobre où j'étais plongé. En rompant les nœuds qui m'attachaient à mon pays je l'étendais sur toute la terre et j'en devenais d'autant plus homme en

⁷⁶ *Première Promenade*, *ibid.*, 999.

⁷⁷ Voir *Émile et Sophie ou les solitaires*, OC, IV, 881: "j'ai tout perdu, femme, enfants, amis, jusqu'au commerce de mes semblables. Mon cœur a été déchiré par tous ses attachements; il ne tient plus qu'au moindre de tous, au tiède amour d'une vie sans plaisirs mais exempte de remords. Si je survis longtemps à mes pertes, mon sort est de vieillir et mourir seul, sans jamais revoir un visage d'homme"; *ibid.*, 882: "Je suis seul, j'ai tout perdu, mais je me reste et le désespoir ne m'a point anéanti"; puis *ibid.*, 892: "Quel crime ai-je commis? Qu'ai-je perdu de moi? Si dans cet instant, tel que je suis, je tombais des nues pour commencer d'exister, serais-je un être plus malheureux?" – à comparer à la *Première Promenade*: "je suis sur la terre comme dans une planète étrangère où je serais tombé de celle que j'habitais", OC, I, 999 – enfin *ibid.*, 899: "Tous mes attachements étaient rompus ou altérés, tous mes devoirs étaient changés; je ne tenais plus à rien de la même manière qu'auparavant, je devenais pour ainsi dire un nouvel être".

⁷⁸ Voir *Émile et Sophie ou les solitaires*, OC, IV, 899: "Soumis à loi de la nécessité je cessai mes vains murmures, je pliai ma volonté sous l'inévitable joug"; à comparer avec la *Huitième Promenade*, OC, I, 1077: "j'appris à porter le joug de la nécessité sans murmure".

cessant d'être citoyen".⁷⁹ La perte de Sophie et avec elle, la série de décisions par lesquelles Émile quitte sa patrie, ont pour pendant le gain du genre humain. Là se marque toute la différence d'avec la situation de Rousseau qui, hors de tout état civil qui le reconnaisse comme concitoyen, finit par être exclu du genre humain. Le particulier de la situation de Rousseau se comprendra donc d'autant mieux qu'on ne la confondra pas, ou plus, avec la situation d'Émile. Or qu'est-ce qui caractérise la situation de séparation d'avec le genre humain propre à Rousseau? Il ne s'agit pas, à proprement parler, d'un *isolement*: Rousseau conserve des amis dont il reçoit la visite et avec lesquels il converse; et il vit avec Thérèse. En revanche, Rousseau se décrit réduit à ses seules forces pour subvenir à ses besoins. A proprement parler, donc, la situation de Rousseau relève tout au moins de la *désolation*⁸⁰ qui caractérise celui qui vit sans le secours de ses contemporains. En outre, la *Huitième Promenade*⁸¹ décrit la façon dont le contact avec les hommes continue d'affecter violemment Rousseau, même après qu'il a pris la décision de les considérer comme des êtres mécaniques, ce qui suppose le maintien de relations effectives mais surtout, ce qui implique que la séparation d'avec le genre humain s'accomplit précisément au contact de ce dernier. Par voie de conséquence, la solitude de Rousseau ne peut pas non plus signifier un retour à celle de l'homme à l'état de nature – un tel "retour", du reste, est un non-sens spéculatif. Pour discerner le sens de la séparation de Rousseau d'avec le genre humain, il faut donc retenir qu'elle concerne un homme civil qui, bien qu'en contact avec d'autres hommes, est précisément écarté de la relation de civilité que ce contact devrait pourtant garantir. La question devient alors de savoir, puisque "notre plus douce existence est relative et collective et notre vrai moi n'est pas tout entier en nous",⁸² ce que peut bien être la modalité d'une existence civile qui est, paradoxalement, privée de sa dimension collective. Si le "vrai moi"

⁷⁹ *Émile et Sophie ou les solitaires*, OC, IV, 912; nous soulignons. Voir de même, à propos de l'apprentissage d'Émile, *ibid.*, 883: "Ne pouvant donc me garantir de toutes les affections qui nous lient aux choses, vous m'apprîtes du moins à les choisir, à n'ouvrir mon âme qu'aux plus nobles, à ne l'attacher qu'aux plus dignes objets qui sont mes semblables, à étendre, pour ainsi dire, le moi humain sur toute l'humanité et à me préserver ainsi des viles passions qui le concentrent"; nous soulignons.

⁸⁰ Sur la distinction entre l'isolement et la désolation, voir Epictète 1962, p. 987.

⁸¹ Voir *infra* le texte cité sous la note 87.

⁸² *Second dialogue*, OC, I, 813.

est relatif, sous quelle modalité peut bien exister un moi désolé au milieu de ses contemporains?

De la situation de Rousseau séparé d'avec le genre humain, Paul Audi a donné une interprétation en tant que réduction du monde intersubjectif⁸³ au terme de laquelle une description du moi deviendrait possible, non plus comme moi relatif, mais comme moi auto-suffisant et réduit à sa seule immanence. Cette interprétation ne nous semble pas satisfaisante,⁸⁴ au moins pour la raison que Rousseau est un homme qui a recueilli le fruit mûrement réfléchi de "l'éducation des hommes",⁸⁵ dont la séparation d'avec autrui et la désolation ne l'ont pas privé – en particulier, l'usage, dans les *Rêveries*, des thèses les plus topiques de l'*Émile* est tout à la fois massif et compliqué, du fait que le Rousseau qui s'y examine n'est pas une figure littéraire, mais bien un homme singulier. Il y a là une similitude mais aussi un écart qui commande de revenir vers les textes les plus parlants, tel le suivant, dans la *Huitième Promenade*: "je suis ce qu'il plaît aux hommes tant qu'ils peuvent agir sur mes sens; mais au premier instant de relâche *je redeviens ce que la nature a voulu*, c'est là quoi qu'on puisse faire mon état le plus constant et celui pour lequel en dépit de la destinée, je goûte un bonheur pour lequel je me sens constitué. J'ai décrit cet état dans une de mes rêveries".⁸⁶ Rousseau s'y décrit, de fait, non plus obligé aux divers devoirs d'état imposés par les relations civiles, mais réduit à son seul "penchant".⁸⁷ Et il est clair que la situation de proscription

⁸³ Voir Audi 1997, pp. 197-198, qui entend cette réduction au sens où M. Henry interprète la réduction cartésienne dans Henry 1986, chap. I. La suite de notre développement montre que nous ne comprenons pas cette réduction comme le dégagement d'une sphère d'immanence absolue, sans extériorité, mais bien au contraire, comme la mise au jour de l'ex-sister comme tel, ce dont nous sommes redevables à Martineau 1984, pp. 207-246.

⁸⁴ Il faudrait revenir en détail sur la question de la réduction du moi relatif dans une lecture de la *Huitième Promenade*. En attendant et pour le dire d'un mot, nous pensons que la réduction de Rousseau à la solitude fait monde au lieu de penser, comme P. Audi, qu'elle réduit le monde pour Rousseau.

⁸⁵ Voir *Émile*, L. I, OC, IV, 247: "Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands, nous est donné par l'éducation. Cette éducation nous vient de la nature, ou des hommes ou des choses. Le développement interne de nos facultés et de nos organes est l'éducation de la nature; l'usage qu'on nous apprend à faire de ce développement est l'éducation des hommes; et l'acquis de notre propre expérience sur les objets qui nous affectent est l'éducation des choses".

⁸⁶ *Huitième Promenade*, OC, I, 1084; nous soulignons.

⁸⁷ Voir *Septième et Huitième Promenades*, *ibid.*, 1060 et 1081.

favorise cet état, qui le reconduit à une constitution par nature que l'*Émile*⁸⁸ et les *Dialogues* attribuent à "l'homme de la nature", qui existe selon le libre déploiement de l'amour de soi.⁸⁹ "L'homme de la nature éclairé par la raison a des appétits plus délicats mais non moins simples que dans sa première grossièreté. [...] L'homme de la nature apprend à porter en toute chose le joug de la nécessité et à s'y soumettre, à ne jamais murmurer contre la providence⁹⁰ [...]. L'homme de la nature est assujéti par elle et pour sa propre conservation à des transports irascibles et momentanés, à la colère, à l'emportement, à l'indignation; jamais à des sentiments haineux et durables⁹¹ [...]; enfin l'homme de la nature [...] jouit de lui-même et de son existence sans grand souci de ce qu'en pensent les hommes et sans grand soin de l'avenir.⁹² Tel j'ai vu l'indolent Jean-Jacques, sans affectation, sans apprêt, livré par goût à ses douces rêveries [...]. Comme j'ai trouvé dans ses livres l'homme de la nature, j'ai trouvé en lui l'homme de ses livres".⁹³ Comme dans l'*Émile*, l'homme de l'état de nature décrit par les *Dialogues* se caractérise par la parfaite adéquation de sa puissance à ses désirs⁹⁴ – ce qui définit exactement sa bonté⁹⁵ –, l'excès ou le défaut de l'un sur l'autre n'étant rendu possible que par la vie sociale, qui les développe de

⁸⁸ Voir *Émile*, L. IV, OC, IV, 549: "Ce n'est pas l'homme de l'homme, c'est l'homme de la nature". L'homme de l'homme est l'homme de l'amour-propre. Émile est l'homme de la nature.

⁸⁹ Ce libre déploiement de l'amour de soi, en Rousseau, sera tout particulièrement décrit dans la *Huitième Promenade*, *ibid.*, successivement, 1079, "Je n'eux jamais [...] du joug de l'opinion"; 1080: "seul au milieu d'eux [...] je suis"; 1081: "Tout le ramène à la vie [...] pour rien".

⁹⁰ Voir *Huitième Promenade*, *ibid.*, 1077 et *Émile et Sophie ou les solitaires*, OC, IV, 899, cités *supra* note 79.

⁹¹ Voir *Huitième Promenade*, OC, I, 1083.

⁹² Voir *ibid.*, 1084.

⁹³ *Second dialogue*, *ibid.*, 864-866.

⁹⁴ Voir *Émile*, L. II, OC, IV, 304.

⁹⁵ Voir la *Lettre sur la vertu, l'individu et la société*, in Rousseau 1997, p. 320: "Il me semble premièrement que tout ce qu'il y a de moral en moi-même a toujours ses relations hors de moi, que je n'aurais ni vice ni vertu si j'avais toujours vécu seul, et que je serais bon seulement de cette bonté absolue qui fait qu'une chose doit être telle par sa nature"; de même, la *Lettre à Voltaire* du 18 août 1756, OC, IV, 1069-1070: "la plus grande idée que je puis me faire de la Providence est que chaque être matériel soit disposé le mieux qu'il est possible par rapport au tout, et *chaque être intelligent et sensible le mieux qu'il est possible par rapport à lui-même*; ce qui signifie en d'autres termes que pour qui sent son existence, il vaut mieux exister que ne pas exister", nous soulignons; *Émile*, L. IV, OC, IV, 588: "la bonté est l'effet nécessaire d'une puissance sans borne [sc. de la Providence] et de l'amour de soi, essentiel à tout être qui se sent". La disposition optimale de l'être sensible à son propre endroit est assurée par l'amour de soi.

manière disjointe et donc disproportionnée. Le malheur, dont n'est passible que l'homme civil, provient en revanche de la disproportion entre la volonté et la puissance de l'accomplir, dont on comprend aisément qu'elle est susceptible d'une gradation: "plus l'homme est resté près de *sa condition naturelle*, plus la différence de ses facultés à ses désirs est petite, et moins par conséquent il est éloigné d'être heureux".⁹⁶ Comprenons donc que la condition naturelle de l'homme ne désigne pas un état ou une caractéristique de l'homme de l'état de nature dont Rousseau voudrait favoriser la résurgence *ne varietur* dans l'état civil. Elle désigne le rapport, en l'homme, de ses facultés à ses désirs: quel que soit leur degré de développement, là où ce rapport tend à l'adéquation, l'homme est dans sa condition naturelle, qu'il soit l'homme de l'état de nature ou bien l'homme de l'état civil. Selon les *Dialogues* et l'*Émile*, l'homme de la nature – qui n'est pas l'homme *de l'état* de nature – est donc celui qui existe conformément à sa condition naturelle, *abstraction faite de la différence entre état civil et état de nature*. Les *Rêveries*, quant à elle, consignent la réduction à la condition d'homme de la nature⁹⁷ de Rousseau, sous la description de ce qu'il appelle "mon naturel",⁹⁸ par où il faut comprendre que sa séparation d'avec le genre humain produit en lui non pas l'abstraction de l'état civil, mais précisément cette abstraction de la différence entre l'état civil et l'état de nature. C'est pourquoi on trouvera bien des similitudes entre ces trois ouvrages – notons au passage que nous trouvons sur ce point une raison *philosophique* de lire les *Rêveries* au prisme de l'*Émile*, plutôt que de rapprocher celles-ci des *Confessions*. Toutefois, une chose est pour Rousseau de dépeindre l'homme de la nature anonymement – sous la figure d'Émile dans le traité du même nom; ou sous celle de Jean-Jacques dans les *Dialogues* – une autre d'examiner *son naturel* dans les *Rêveries*. Car pour *s'examiner soi-même*, Rousseau laisse à sa pensée un cours libre⁹⁹ bien différent de la tournure qu'elle prend

⁹⁶ *Émile*, L. II, *ibid.*, 304-305; nous soulignons.

⁹⁷ Il ne sera pas difficile de montrer que chaque *Promenade* rend thématiquement compte d'un aspect de son naturel.

⁹⁸ Sans prétention à l'exhaustivité, voir *Première Promenade*, OC, I., 1000; *Quatrième Promenade*, *ibid.*, 1033; *Septième Promenade*, *ibid.*, 1055-1059; *Huitième Promenade*, *ibid.*, 1081-1084 etc.

⁹⁹ Voir *Seconde Promenade*, *ibid.*, 1002: "tenir un registre fidèle de mes Promenades solitaires et des rêveries qui les remplissent quand je laisse ma tête entièrement *libre* et mes idées suivre leur pente sans résistance et sans gêne"; nous soulignons.

dans l'*Émile* ou dans les *Dialogues*. Pour dire d'un mot cette différence: l'*Émile* est un écrit qui démontre la nature de la condition humaine; les *Dialogues*, un écrit qui persuade ou tout au moins, qui cherche à persuader son lecteur que Jean-Jacques est d'un naturel conforme à cette condition. Les *Rêveries*, quant à elles, ne cherchent ni à démontrer ni à persuader: Rousseau n'y "écrit que pour soi".¹⁰⁰ Il écrit de manière plus explicite encore: "Mon but est de me rendre compte *des modifications de mon âme et de leurs successions*". Or un tel projet n'atteindrait pas son but s'il fallait, écrit toujours Rousseau, "procéder avec ordre et méthode".¹⁰¹ Voilà qui commence de cerner ce que peut bien être la *rêverie* des *Rêveries*: la rêverie est l'examen du naturel de Rousseau, examen d'un homme de la nature parfaitement singulier qui suit, de ce fait, non pas l'ordre des raisons mais l'ordre temporel – "les successions" – de ses manifestations. Or cette dimension temporelle de l'existence du moi, Rousseau ne prétend pas la démontrer dans un traité en bonne et due forme. Il la pense, en *se pensant* lui-même.

7. Le temps de la rêverie

En manifestant le naturel de Rousseau, les *Rêveries* ont pour spécificité assumée de s'installer dans un privilège du présent qui se distingue tant de l'intemporalité d'un ordre des raisons qui recueillerait des vérités éternelles, que de la temporalité propre à la remémoration du récit autobiographique et de justification, ce qui les distingue des *Confessions* et des *Dialogues*.¹⁰² Car la *rêverie* des

¹⁰⁰ Voir la *carte à jouer* n° 21, *ibid.*, 1170: "je n'argumente ni ne prouve parce que je ne cherche à persuader personne et que je n'écris que pour moi".

¹⁰¹ *Première Promenade*, OC, I, 1000: "Une situation si singulière mérite assurément d'être examinée et décrite, et c'est à cet examen que je consacre mes derniers loisirs. Pour le faire avec succès il y faudrait procéder avec ordre et méthode: mais je suis incapable de ce travail et même il m'écarterait de mon but qui est de me rendre compte des modifications de mon âme et de leurs successions". Les commentateurs trouvent généralement dans ce passage (et à proximité, dans l'affirmation: "Ces feuilles ne seront proprement qu'un informe journal de mes rêveries") une raison suffisante pour accepter l'absence d'ordre supposé de l'ouvrage, qui l'opposerait à la méditation. Seul R. Ricatte se porte en faux contre cette position, d'une manière qui nous semble décisive et définitive. Voir Ricatte 1960, pp. 65-73.

¹⁰² Voir *Première Promenade*, OC, I, 1001: "J'écrivais mes premières *Confessions* et mes *Dialogues* dans un souci continu sur les moyens de les dérober aux mains rapaces de mes persécuteurs *pour les transmettre s'il était possible à d'autres*".

Rêveries considère le moi qui s'y livre au temps même où elle se produit, qui est celui du présent. Pour cette raison, il nous est loisible de lire dans les *Rêveries* une description de l'existence humaine comme temps ou, plus exactement, une description du présent comme dimension naturelle, c'est-à-dire fondamentale, de la condition de l'homme abstraite de ses divers états, ce que le passage du *Second dialogue* que nous avons cité *supra* donnait déjà à entendre: "l'homme de la nature [...] jouit de lui-même et de son existence sans grand souci de ce qu'en pensent les hommes et sans grand soin de l'avenir".¹⁰³ Que le présent soit le temps propre de la rêverie n'implique pas seulement que, pour qu'il y ait rêverie, il faille s'attacher au présent, mais que la rêverie constitue l'expérience du *libre* déploiement du moi en *propre: libre*, parce que libéré, malgré qu'il lui en coûte, des dépendances propres à l'état social, le moi est par là même *libéré de la prévoyance* qui le projette dans le souci de l'à venir; *propre*, parce que cessant en conséquence d'être distrait de soi, le moi *s'approprie à lui-même dans la seule jouissance du présent*. Inscrit-elle pour autant le moi dans la dimension d'une intériorité absolue, sans transcendance, telle que la comprend P. Audi? Nous ne le pensons pas. Rousseau, au fil des ses rêveries, ne cesse de décrire son moi réduit aux affections que lui cause la *contemplation* des objets, sensibles ou imaginaires, donc constitué par la possibilité que quelque chose lui fasse encounter, comme il ne cesse de rapporter cette contemplation constitutive à la seule dimension du présent.

Cette lecture n'est-elle pas cependant interdite du fait du lien, semble-t-il essentiel, que la *Seconde Promenade*¹⁰⁴ paraît établir

générations. La même inquiétude ne me tourmente plus pour cet écrit, je sais qu'elle serait inutile, et le *désir d'être mieux connu des hommes s'étant éteint dans mon cœur* n'y laisse qu'une indifférence profonde sur le sort et de mes vrais écrits et des monuments de mon innocence qui déjà peut-être ont été tous pour jamais anéantis"; nous soulignons.

¹⁰³ *Second dialogue*, *ibid.*, 865.

¹⁰⁴ Voir *Seconde Promenade*, *ibid.*, 1002: "j'ai bientôt senti que j'avais trop tardé d'exécuter ce projet. Mon imagination déjà moins vive, ne s'enflamme plus comme autrefois à la *contemplation de l'objet* qui l'anime, je m'enivre moins du délire de la rêverie; *il y a plus de réminiscence que de création dans ce qu'elle produit* désormais, un tiède alanguissement énerve toutes mes facultés, l'esprit de vie s'éteint en moi par degrés; mon âme ne s'élance plus qu'avec peine hors de sa caduque enveloppe, et sans l'espérance de l'état auquel j'aspire parce que je m'y sens avoir droit, je n'existerais plus que par des souvenirs. Ainsi *pour me contempler moi-même* avant mon déclin, il faut que je remonte au moins de quelques années au

entre rêverie et souvenir et donc, semble-t-il entre rêverie et souvenir? Il n'en est rien, comme l'a établi Emmanuel Martineau en montrant que si les réminiscences alimentent incontestablement la rêverie de Rousseau, elles n'y surgissent pas dans l'intention de se réapproprier le passé en tant que passé,¹⁰⁵ de sorte qu'on ne saurait prêter à la rêverie une portée autobiographique, encore moins selon le type, épicurien, de la consolation – le rappel d'un temps heureux *passé* qui rendrait heureux, au présent, d'avoir vécu ce passé, en tant que passé. Car Rousseau précise que ses réminiscences le ramènent à des contemplations présentes et avec elles, à des jouissances dont la présence, pourrait-on dire, ne se tire pas par usufruit d'un plaisir passé. Un passage de la *Seconde Promenade* est particulièrement crucial sur ce point et vaut, de ce fait, d'être lu dans son détail: "Depuis quatre ou cinq ans, je goûtais habituellement ces délices internes que trouvent dans la *contemplation* les âmes aimantes et douces. Ces ravissements, ces extases que j'éprouvais quelques fois en me promenant ainsi seul étaient des jouissances que je devais à mes persécuteurs: sans eux je n'aurais jamais trouvé ni connu les trésors que je portais en moi-même. Au milieu de tant de richesses comment en tenir un registre fidèle? *En voulant me rappeler tant de douces rêveries, au lieu de les décrire j'y retombais. C'est un état que son souvenir ramène*, et qu'on cesserait bientôt de connaître, en cessant tout à fait de le sentir".¹⁰⁶ Tentons l'analyse de ce texte: i) Rousseau se dit débiteur à l'endroit de ses ennemis des ravissements et des extases éprouvés quelques fois en se promenant seul, solitude à laquelle ils l'ont contraint. Est-ce tout? Non pas, bien sûr, puisqu'on sait que le plaisir éprouvé à la rêverie est un trait de caractère de Rousseau et qu'il l'a vécu depuis bien avant les

temps où perdant tout espoir ici-bas, et ne trouvant plus d'aliment pour mon cœur sur la terre, je m'accoutumais peu à peu à le nourrir de sa propre substance, et à chercher toute sa pâture au-dedans de moi"; nous soulignons.

¹⁰⁵ Voir Martineau 1984, pp. 242-245 et plus particulièrement p. 243: les réminiscences "alimentent certes – il nous le dit – sa rêverie, mais justement il ne s'agit alors, selon la froide et triste expression de la 27^e carte à jouer de Neuchâtel, que d'une "froide et triste rêverie" ([OC. I,] p. 1172). Que le passé *soit* passé, quoi de plus triste?". Mais est aussi illégitime qu'absurde la conviction "que le passé, sous prétexte qu'il fournit leur occasion (mais sur quel *mode*, c'est tout le problème!) à plusieurs *Promenades*, notamment la cinquième et la dixième, constituerait l'horizon des *Rêveries*, leur champ ou leur 'carrière', comme il avait constitué celui des *Confessions*".

¹⁰⁶ Voir *Seconde Promenade*, OC, I, 1003; nous soulignons.

épisodes dont il est ici question. La persécution n'a donc pas découvert à Rousseau l'expérience de la rêverie qu'il connaissait antérieurement. De quoi s'agit-il alors? De ce que "sans eux je n'aurais jamais trouvé ni connu *les trésors* que je portais en moi-même". Des trésors en question, on sait qu'ils ne peuvent consister dans la découverte factuelle de la rêverie, qui ne dépend pas d'eux. S'agit-il des rêveries, identifiables individuellement et quantitativement, que Rousseau aurait eu "depuis quatre ou cinq ans"? Mais cette lecture *a minima* ne fait pas sens, comme cela ressort négativement du commentaire de Marcel Raymond: "Rousseau compte-t-il ces années à partir du moment où il écrit ou en remontant dans son passé à partir de l'époque des *Lettre à Malesherbes* (janvier 1762)? Ces 'ravisements', ces 'extases', il les a notamment éprouvés à l'Ermitage, et d'autant plus vifs qu'il faisait alors une plus dure expérience de l'isolement".¹⁰⁷ La difficulté de ce genre de commentaire est patente. Si le décompte part du moment où s'écrivent les *Rêveries*, nous parvenons aux années 1771-1772, et dans ce cas, on comprend en effet les remerciements ironiques adressés aux comploteurs qui ont contraint Rousseau de se replier dans ses rêveries et de s'y adonner. En revanche, le choix de cette période ne se comprend plus guère eu égard aux rêveries auxquelles l'ouvrage fait référence, qui sont loin de s'y cantonner – qu'il s'agisse des souvenirs du Lac de Bienne (1765), du souvenir juvénile de Madame de Warens ou inversement, des rêveries liées à des événements contemporains de leur rédaction. Inversement, si on s'arrange pour faire correspondre le décompte des années avec des extases mémorables, celles de l'Ermitage par exemple, il faut choisir une date de décompte arbitraire (1762 en l'occurrence, c'est-à-dire les *lettres à Malesherbes*), mais on a ainsi préjugé de l'interprétation. Car pourquoi cette date plutôt qu'une autre? De cet imbroglio, se tire un seul constat: Rousseau n'écrit pas devoir à ses persécuteurs de lui avoir découvert le plaisir des rêveries, comme le pense par exemple Marcel Raymond – les *Confessions* nous ont assez fait connaître le naturel contemplatif de Rousseau, dès ses jeunes années – mais qu'il leur doit d'avoir été mis en position – la solitude – de découvrir les "trésors" ou les "richesses" que ces rêveries elles-

¹⁰⁷ Voir *OC*, I, 1771, la note 2 de M. Raymond à la p. 1003.

mêmes recèlent et qu'il appartient aux *Rêveries*, précisément, de démêler. ii) Quelles sont donc ces "richesses" qui, cachées comme un trésor au cœur de la rêverie, avaient jusqu'alors échappé à Rousseau? La page qui précède nous en donne la clé: "Ces heures de solitude et de méditation sont les seules de la journée où je sois pleinement moi et à moi sans diversion, sans obstacle, et où je puisse véritablement dire être ce que la nature a voulu".¹⁰⁸ Rousseau découvre que les heures passées en rêveries lui offrent, comme un trésor, rien moins qu'un temps "sans diversion", "sans obstacle", c'est-à-dire un temps abstrait de l'affairement propre à l'existence en société – de fait, presque plus d'importuns et de solliciteurs pour faire obstacle aux méditations de Rousseau, dans l'état de désolation auquel il est réduit. Et il découvre que ce temps le ramène "à soi", c'est-à-dire à ce que "la nature a voulu qu'il soit" autrement dit, à la liberté:¹⁰⁹ la *liberté* de méditer sans interruption, la liberté qui s'éprouve *en méditant*, selon la suite, la succession de ses seules pensées. Jusqu'alors, Rousseau avait pris plaisir à rêver-méditer à (un objet). Dorénavant solitaire, Rousseau découvre qu'en rêvant-méditant à (un objet), il "[se] contemple [lui-même]",¹¹⁰ dans sa liberté libérée du souci, grâce à ses persécuteurs. Autrement dit, au registre de la méditation, se *superpose* celui de la contemplation qui considère la liberté en tant que pensée: dans cette superposition de la contemplation à, ou dans, la méditation se résout la monstruosité apparente de la rêverie rousseauiste eu égard au legs cartésien, que nous avons relevée en commençant de nous intéresser aux *Rêveries*. La "richesse" que porte en elle-même la rêverie ne concerne donc rien moins que l'essence de la liberté. La découverte se redouble par celle du caractère inépuisable de ce "trésor": "cette *ressource* [sc. "la pâture au-dedans de moi", selon la fin du paragraphe qui précède], dont je m'avisai trop tard devint si *féconde* qu'elle suffit bientôt pour me dédommager de tout".¹¹¹ Rousseau découvre que ses heures de rêveries lui offrent la ressource de se

¹⁰⁸ *Seconde Promenade, ibid.*, 1002.

¹⁰⁹ Rousseau ne reconnaît, à la différence de ses contemporains, qu'une et une seule nature de l'homme: c'est la liberté. "L'homme est né libre", c'est là tout ce qu'il convient de penser.

¹¹⁰ *Seconde Promenade, OC*, I, 1002, à la suite de la citation précédente: "pour me contempler moi-même [...]".

¹¹¹ *Ibid.*; nous soulignons.

nourrir de lui-même, c'est-à-dire de jouir de sa propre existence, en dépit de tout. Il découvre ainsi sa liberté en tant que pensée à "la source du vrai bonheur".¹¹² iii) Une fois écarté le contresens usuel sur le "trésor" caché des rêveries, revenons à notre point de départ. Dans le passage qui nous occupe, Rousseau se demande comment "tenir le registre" des richesses dispensées par sa propre liberté et constate qu'"en voulant me rappeler tant de douces rêveries, *au lieu de les décrire j'y retombais. C'est un état que son souvenir ramène*, et qu'on cesserait bientôt de connaître, en cessant tout à fait de le sentir". Rousseau est explicite: lorsqu'il "veut se rappeler" une rêverie passée, le souvenir qu'il contemple ne se ramène pas à la rêverie telle qu'elle s'est passée, mais à "l'état" de lui-même qu'elle lui découvre – il arrive parfois, néanmoins, qu'un souvenir consiste dans la remémoration du passé, comme c'est le cas dans la *Cinquième Promenade*. Et cet état lui-même n'est pas un état qui aurait été, puis qui serait passé, puisque Rousseau remarque qu'en "voulant se rappeler la douceur d'une rêverie", il "retombe" dans la rêverie, comme si la distance entre la rêverie remémorée et la rêverie où il retombe s'était abolie, dans la continuité d'une unique rêverie. Autrement dit, les "réminiscences" où s'alimentent les rêveries de Rousseau occasionnent précisément *l'oubli* que son souvenir passé est "du passé" et avec cela, libère la rêverie de Rousseau des affects qu'il a éprouvés dans le passé – d'où que Rousseau ne se souvienne plus de ses malheurs passés. Loin que la richesse de la rêverie tienne à la jouissance que délivrerait sa remémoration, elle consiste toute en ce que la remémoration d'une rêverie la renouvelle, sans interruption.¹¹³ Autrement dit, la pensée trouve, dans la rêverie-contemplation cette continuité qui ne tient qu'à elle, à laquelle la

¹¹² *Ibid.*, 1003, à la suite de la citation précédente: "l'habitude de rentrer en moi-même me fit perdre enfin le sentiment et presque le souvenir de mes maux, j'appris ainsi par ma propre expérience que *la source du vrai bonheur est en nous* et qu'il ne dépend pas des hommes de rendre vraiment misérable *celui qui sait vouloir être heureux*"; nous soulignons.

¹¹³ Cette conséquence est enregistrée par la suite immédiate de notre passage: "j'éprouvais bien *cet effet* [c'est-à-dire le fait que "c'est un état que son souvenir ramène"] dans les promenades qui suivirent le projet d'écrire la suite de mes *Confessions*, surtout dans celle dont je vais parler" (*ibid.*, 1003). Et le récit de la promenade exhibe bien ce lien successif, qui va du souvenir de l'après-midi passée "dans [d]es paisibles méditations", après lesquelles Rousseau "s'en revenait très content de [sa] journée [...]; au fort de [sa] rêverie, [il] en fût tiré par l'événement qui [lui] reste à raconter" (*ibid.*, 1004), que suit alors l'épisode de la chute à Ménilmontant qui se continue par la rêverie ainsi suscitée, aboutissant à sa conclusion.

succession temporelle fait ordinairement l'obstacle dont elle se libère. C'est pourquoi, Rousseau peut indiquer que le projet de tenir l'"informe journal de [s]es rêveries"¹¹⁴ intervient alors que son imagination, faculté pourtant sollicitée par excellence dans la rêverie,¹¹⁵ se tarit, sans qu'il n'y ait là contradiction: "mon imagination déjà moins vive ne s'enflamme plus comme autrefois à la contemplation de l'objet qui l'anime, je m'enivre moins du délire de la rêverie; il y a plus de réminiscence que de création dans ce qu'elle produit désormais".¹¹⁶ C'est que la puissance créatrice d'images nouvelles dont rend, pour une part, capable l'imagination s'efface devant sa puissance de production c'est-à-dire en ce cas, de contemplation, pour laquelle la réminiscence, qui assure la continuité de la pensée, peut suppléer la défaillance de la création. Que produit en effet cette activité supplétive de la réminiscence dans la rêverie? Réponse: de la pensée en acte, de la pensée continûment présente à elle-même. Elle ne rappelle pas tant le souvenir du plaisir éprouvé que le présent d'une rêverie maîtrisable à l'envi et qui (re)prend le cours qui est le sien, sans interruption. On ne peut donc que convenir avec Emmanuel Martineau que la dimension selon laquelle se déploie la rêverie rousseauiste est bien le présent.

Du reste, Rousseau envisage le cas du pur souvenir réactualisé dans la rêverie comme un cas limite: "Si dans mes plus vieux jours, aux approches du départ, je reste, comme je l'espère, dans la même disposition où je suis, leur lecture me rappellera la douceur que je goûte à les écrire, et faisant *renaître ainsi pour moi le temps passé*, doublera pour ainsi dire mon existence. En dépit des hommes, je saurai goûter encore le charme de la société, et je vivrai décrépité avec moi dans un autre âge, comme je vivrais avec un moins vieux ami".¹¹⁷ S'agit-il pour Rousseau de se rappeler d'un souvenir passé pour en jouir à nouveau au présent? Apparemment. Mais pour quel présent, au "moment du départ"? Rien moins que celui d'une "renaissance" par laquelle l'existence de Rousseau se continuera tant

¹¹⁴ *Ibid.*, 1000.

¹¹⁵ Voir *Second dialogue*, OC, I, 845: "Voilà d'où vient sa [sc. Rousseau] passion pour la promenade; il y est en mouvement sans être obligé de penser. Dans la rêverie on n'est point actif. Les images se tracent dans le cerveau, s'y combinent comme dans le sommeil sans le concours de la volonté: on laisse à tout cela suivre sa marche et l'on jouit sans agir".

¹¹⁶ *Seconde Promenade*, *ibid.*, 1002.

¹¹⁷ *Seconde Promenade*, *ibid.*, 1001; nous soulignons.

qu'il se remémorera son existence, autrement dit, tant que la remémoration d'une rêverie la renouvellera, sans interruption, au présent continu d'une existence libérée pour penser. Ce cas limite correspond au fragment de la première carte à jouer: "pour bien remplir le titre de ce recueil je l'aurais dû commencer il y a soixante ans: car ma vie entière n'a guère été qu'une longue rêverie divisée en chapitres par mes Promenades [voilà la succession, sans interruption, de la contemplation!]. Je le commence aujourd'hui quoique tard parce qu'il ne me reste plus rien de mieux à faire en ce monde. Je sens déjà mon imagination se glacer, toutes mes facultés s'affaiblir. Je m'attends à voir mes rêveries devenir plus froides de jour en jour jusqu'à ce que l'ennui de les écrire m'en ôte le courage; ainsi mon livre si je le continue doit naturellement finir quand j'approcherai de la fin de ma vie".¹¹⁸ L'achèvement de la vie de Rousseau coïncidera avec l'épuisement de la force même de la rêverie, qu'elle la sollicitât à une imagination désormais presque tarie ou à la réminiscence qui s'avérera alors impuissante à en perpétuer le mouvement de production. Ce faisant, Rousseau se libère de l'espoir d'un retour à la vie civile désormais impossible, et par là du futur, tout autant qu'il s'est libéré de la tristesse du passé. Il considère son existence – et par voie de conséquence la description qu'il en donne – dans le seul présent de la rêverie continûment actuelle, qui constitue l'ensemble virtuel "des modifications de [s]on âme et [de] leur succession".¹¹⁹

8. La passivité des rêveries

Que trahit ce rapport constitutif de la rêverie au présent, sinon que la rêverie ne se caractérise pas, d'abord, par son contenu? La question n'est pas de savoir si la rêverie fait ou non sa part au raisonnement, aux extases, aux emportements émotifs ou encore si elle est méditative. L'essentiel, en effet, est que "dans la rêverie on n'est point actif. Les images se tracent dans le cerveau, s'y combinent comme dans le sommeil sans le concours de la volonté: on laisse à tout cela suivre sa marche et l'on jouit sans agir. Mais quand on veut

¹¹⁸ *Première carte à jouer, ibid.*, 1165.

¹¹⁹ *Première Promenade, ibid.*, 1000.

arrêter, fixer les objets, les ordonner, les arranger, c'est autre chose; on y met du sien. Sitôt que le raisonnement et la réflexion s'en mêlent, la méditation n'est plus un repos; elle est une action très pénible".¹²⁰ La distinction capitale, qui précise l'essence de la rêverie, est donnée par la différence entre l'activité et la passivité de la pensée. La première résume, en termes incontestablement cartésiens, l'activité de la connaissance comme science d'objet: *arrétant* et *fixant* les objets pour se les rendre présents à l'esprit, les *ordonnant* relativement à l'esprit qui connaît pour pouvoir les discerner, les *arrangeant* enfin les uns relativement aux autres pour déduire les connaissances, la pensée s'astreint à l'ordre que le discernement scientifique de ses objets lui impose. Sans doute y est-elle active. Et de fait, la volonté, comme cela est déjà le cas selon Descartes, est toujours préposée à la connaissance par l'attention quelle impose, la mise en ordre des objets connus qu'elle régit, ou le jugement qu'elle autorise. Ce n'est pas seulement au figuré que Rousseau avance que l'esprit "y met du sien", car les sciences, comme on le sait depuis *Regulae ad directionem ingenii* "ne sont rien d'autre que la sagesse humaine",¹²¹ ou encore la *bona mens*, c'est-à-dire l'esprit connaissant lui-même, considéré selon la méthode qu'il doit mettre en œuvre pour certifier la vérité des objets connaissables. Son activité très pénible, faite d'efforts de raisonnement et de réflexion, d'attention requise par le discernement qui traduit la mise en ordre qu'elle impose aux objets à connaître, est le pendant d'une subordination préalable de l'esprit à l'ordre d'une connaissance d'objets qui s'impose à "ceux qui cherchent la science".¹²² A ces derniers, la science requiert de "philosoph[er] par ordre",¹²³ ce à quoi leur volonté n'a de cesse de s'efforcer dans la méditation active qu'elle promeut. Et sans doute est-ce ceux-là que vise la troisième des *Lettres morales*, lorsqu'elle conclut: "Nous ne connaissons pas une substance [étendue] dans l'univers, nous ne sommes pas même sûrs d'en voir la surface et nous voulons sonder l'abîme de la nature. Laissons un si puéril travail à ces enfants qu'on appelle des

¹²⁰ *Second dialogue, ibid.*, 845.

¹²¹ Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, AT X 360, 7- 8: "scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia".

¹²² *Lettre sur la vertu, l'individu et la société, op. cit.*, 319.

¹²³ Voir Descartes, *Principia*, I, a.7, manchette puis corps de l'article, AT VIII-1, 7, 7-9; puis *Lettre à Mersenne* du 11 novembre 1640, AT III 239, 4-5.

philosophes. Après avoir parcouru le cercle étroit de leur vain savoir, il faut finir par où Descartes avait commencé. *Je pense donc j'existe*. Voilà tout ce que nous savons".¹²⁴ Indiscutablement selon Rousseau – et ce, de manière parfaitement conforme aux thèses cartésiennes –, le *cogito* relève de la science et de ses méditations actives, c'est-à-dire volontaires, qui prétendent la fonder. L'*ego* du *cogito* n'y est pas appréhendé selon une expérience qui livrerait la connaissance de son naturel, mais comme le premier principe de la philosophie recherchée.¹²⁵ Par là même – contre Descartes cette fois-ci, mais sans doute avec ou dans l'esprit de Pascal¹²⁶ – cette connaissance s'avère, telle quelle, "un vain savoir". Car quelle qu'elle puisse être, "la plus sublime philosophie [...] explique bien moins pour ceux qui recherchent la vérité que pour ceux qui cherchent la science".¹²⁷ Au-dessus de la science qui subordonne la connaissance aux besoins et aux désirs que nous y projetons et ne s'adresse, selon une logique exposée dans l'*Émile*, qu'à ceux que guident l'amour-propre et le désir de reconnaissance plutôt que la recherche de la vérité, il y a, selon Rousseau, la recherche de la vérité qui ne s'offre qu'à ceux qui osent la chercher sur un terrain tout autre que celui où l'on peut chercher la science: "ma méthode sera plus simple et plus sûre [...]. Contentons-nous donc d'écouter la nature; car si la nature bien consultée ne nous instruit pas toujours, au moins elle ne nous égare jamais".¹²⁸ Il n'y a là nul parti pris de type stoïcien ou panthéiste: la nature qu'il s'agit d'entendre est en nous, puisque la science ne nous ouvre pas l'accès, ou un accès très limité, à celle qui est hors de nous. C'est donc *de moi* et de tout ce qui *me* concerne – et non pas *du moi*, *en tant que* concerné par la connaissance d'objet, comme c'est le cas de l'*ego* du *cogito* dans la philosophie (cartésienne) – qu'il

¹²⁴ *Troisième lettre morale*, OC, IV, 1099.

¹²⁵ Voir Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI 32, 23.

¹²⁶ Voir Pascal, *Pensées*, éd. L. Lafuma, §§ 84 et 887. Carraud 1992, p. 220 rappelle que la première rédaction de L. 887 était "Descartes [sic] inutile et certain", avant de devenir "Descartes inutile et incertain"; voir pour la première rédaction, Tournier 1942, p. 157. On notera toutefois que ces deux pensées, absentes de l'édition de Port-Royal, n'étaient pas connues de Rousseau. Sur le rapport intime de Rousseau à Pascal à propos du moi, voir Olivo-Poindron 2010.

¹²⁷ *Lettre sur la vertu, l'individu et la société*, cit., 319.

¹²⁸ *Ibid.*; voir dans le même sens *Fiction ou morceau allégorique sur la révélation*, OC, IV, 1047: "Las enfin de flotter avec tant de contention entre le doute et l'erreur, rebuté de partager son esprit entre des systèmes sans preuves et des objections sans réplique, il était prêt de renoncer à de profondes et frivoles méditations plus propres à lui inspirer de l'orgueil que du savoir".

est question pour celui qui cherche la vérité telle que la donne à connaître la nature. Et la nature du moi que les *Rêveries* de Rousseau contemplent, examinant son "naturel", est sa condition *libre* dans l'instance du présent de la pensée. La rêverie selon Rousseau, par distinction d'avec la méditation philosophique active, est donc une méditation passive: comme le signale le texte que nous commentons, "sitôt que le raisonnement et la réflexion s'en mêlent, la méditation n'est plus un repos; elle est une action très pénible",¹²⁹ ce qui permet bien de tenir que la rêverie est une méditation, mais au repos.

Au terme de ce parcours, il est patent que les *Rêveries* resteraient incompréhensibles à qui s'efforcerait de les réduire, ou bien à un récit autobiographique, ou bien à des extases, ou bien à un décours irrationnel d'émotions, ou bien, si l'on comprend la passivité qui les habite comme une absence de savoir, à un pur collage d'états d'âme. Car il est impossible de déterminer la rêverie par la matière de ses objets. Elle impose, en revanche, de comprendre la modalité selon laquelle ses objets se donnent en elle, modalité que Rousseau assimile au repos. La rêverie n'exclut par principe ni le raisonnement, ni la réflexion,¹³⁰ ni l'ordre entre eux – et de fait, on serait bien en peine de seulement lire les *Rêveries* s'il fallait les exclure – pas plus qu'elle ne fait exclusivement droit aux affects ou aux sentiments – car les *Rêveries* ne sont pas leur simple restitution. Mais elles resteraient tout autant incompréhensibles à qui prétendrait y découvrir quelque chose de l'ordre d'une philosophie première car contrairement aux rêveries cartésiennes, la rêverie rousseauiste n'est pas une méditation volontaire et active dans laquelle s'élaborerait une science du moi et à partir du moi. La rêverie, en tant que méditation passive ou contemplation, est ordonnée par son objet qui se produit en elle de lui-même, selon l'ordre qui lui appartient, qui pénètre le décours et le rythme des pensées qu'il façonne, et que le rêveur découvre et connaît à même sa rêverie – la *Première promenade* prévient: "Je dirai ce que j'ai pensé *tout comme il m'est venu*";¹³¹ c'est pourquoi l'esprit médite tout en étant au repos. Il n'y a donc en elle nulle

¹²⁹ *Second dialogue, OC, I, 845.*

¹³⁰ Voir *Première promenade, ibid.*, 1000: "Il y sera beaucoup question de moi, parce qu'un solitaire qui *réfléchit* s'occupe nécessairement beaucoup de lui-même. Du reste toutes les idées étrangères qui me passent par la tête en me promenant y trouveront également leur place. Je dirai *ce que j'ai pensé tout comme il m'est venu*".

¹³¹ *Ibid.*

absence de raisonnement ou de réflexion, mais un raisonnement ou une réflexion qui se font d'eux-mêmes, dans le libre-cours de la rêverie, selon les liens naturels que dévoile la contemplation de la condition naturelle du moi. Comme nous l'anticipons plus haut avec Robert Ricatte, la rêverie n'est donc pas rétive à l'ordre. Encore faut-il déceler que l'ordre qui s'y manifeste n'est pas celui de la science que l'esprit impose au connaissable par son effort d'ordonnement, mais celui de la connaissance de son naturel¹³², de son moi, à laquelle la passivité de la rêverie ouvre accès. Selon quelle modalité le naturel de Rousseau s'exprime-t-il de lui-même dans la rêverie? Celle du présent de la rêverie, dans lequel, se contemplant lui-même, le moi découvre "les trésors [qu'il] portait en [lui]-même", trésors qui ne sont ni des souvenirs, ni des attentes soucieuses, mais les fruits de la liberté dont le récit des *Promenades* nous donne l'exemple. La rêverie ouvre la présence même de ce présent non pas extatique mais instant, selon le mot d'Emmanuel Martineau, c'est-à-dire la dimension du temps selon laquelle quelque chose vient faire rencontre – au premier chef, ce que donne la rêverie, ce que l'on pense tout comme il nous est venu. Elle autorise l'accomplissement d'un *connais-toi toi-même* que la plus sublime philosophie ne saurait viser et que même la confession, au dire de la *Quatrième Promenade*, n'a pas réussi à accomplir: "le connais-toi toi-même du Temple de Delphes n'était pas une maxime si facile à suivre que je l'avais cru dans mes *Confessions*".¹³³

Bibliographie

- AT = R. Descartes *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974.
Essais = M. de Montaigne, *Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2 vol., 1965, reprise dans la coll. "Quadrige", 3 vol., 1988.
OC = J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, en cinq volumes publiées sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, collection "Bibliothèque de la Pléiade", 1959-1995.

¹³² Voir *ibid.*: "Je dirai ce que j'ai pensé tout comme il m'est venu et avec aussi peu de liaison que les idées de la veille en ont d'ordinaire avec celles du lendemain. Mais il en résultera toujours une nouvelle connaissance de mon naturel et de mon humeur par celle des sentiments et des pensées dont mon esprit fait sa pâture journalière dans l'étrange état où je suis".

¹³³ *Quatrième Promenade, ibid.*, 1024.

- Audi 1997 = Audi, P., *Rousseau, éthique et passion*, Paris, PUF, 1997.
- Baillet 1691 = Baillet, A., *Vie de Mr Descartes*, Paris, chez Daniel Horthemels, 1691, I, 154.
- Buccolini 2011 = Buccolini, C., *Quod vitæ sectabor iter? Sogni del '19 e immagini di Descartes da Baillet a Brucker*, in Borghero, C., e Del Prete, A., *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianismo*, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 105-140.
- Burgelin 1952 = Burgelin, P., *La philosophie de l'existence*, Paris, PUF, 1952.
- Carraud 1992 = Carraud, V., *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992.
- Descartes 2013 = Descartes, R., *Etude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, édition, traduction, présentation et notes de V. Carraud et G. Olivo, avec la collaboration de C. Vermeulen, Paris, PUF, 2013.
- Dictionnaire historique de la langue française*, sous la dir. D'A. Rey, Paris, Le Robert, 2000 (3e éd.)
- Epictète 1962 = Epictète, *Entretiens*, III, XIII, *Les stoïciens*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1962, p. 987.
- Gouhier 1984 = Gouhier, H., *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984.
- Greimas – Keane 1992 = Greimas, A. J. et Keane, T. M., *Dictionnaire du moyen français*, Paris, Larousse, 1992.
- Henry 1986 = Henry, M., *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1986.
- Marion 1991 = Marion, J.-L., *La pensée rêve-t-elle?*, in *Questions cartésiennes (I)*, Paris, PUF, 1991, pp. 7-36.
- Martineau 1984 = Martineau, E., *Nouvelles réflexions sur les Rêveries: La Première Promenade et son "projet"*, "Archives de Philosophie", 47 (2), 1984, pp. 207-246.
- Olivo 2005 = Olivo, G., *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005.
- Olivo-Poindron 2010 = Olivo-Poindron, I., *Du moi humain au moi commun: Rousseau lecteur de Pascal*, "Les études philosophiques", 4, 2010, pp. 557-595.
- Pascal 1963 = Pascal, B., *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963.
- Pascal 1964 = Pascal, B., *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, tome I, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.
- Philonenko 1984 = Philonenko, A., *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. III Apothéose du désespoir*, Paris, Vrin, 1984.
- Raymond 1962 = Raymond, M., *Rêver à la Suisse*, "Cahiers du Sud", 53, 1962, pp. 358-373; article repris dans *La quête de soi et la Rêverie*, Paris, J. Corti, 1962, pp. 159-163.
- Raymond 1964 = Raymond, M., *La Rêverie selon Rousseau et son conditionnement historique*, in *Rousseau et son œuvre*, Paris, Klincksieck, 1964, pp. 74-94, repris in *Rêveries sans fin*, éd. M. Coz et F. Jacob, Orléans, Paradigme, 1997, pp. 99-116.
- Ricatte 1960 = Ricatte, R., *Réflexions sur les "rêveries"*, Paris, Minuit, 1960.
- Rousseau 1997 = Rousseau, J.-J., *Lettre sur la vertu, l'individu et la société*, éd. par J. Starobinski et Ch. Wirz, in "Annales J.-J. Rousseau", 41, 1997, p. 320.
- Tourneur 1942 = Tourneur, Z., *Pensées de Blaise Pascal. Edition paléographique*, Paris, Vrin, 1942.
- Tripet 1979 = Tripet, A., *La rêverie littéraire. Essai sur Rousseau*, Genève, Droz, 1979.

INDICE DEI NOMI

- Abdala Saraceno 235n
 Abimelech 120n, 121n, 290n, 327n
 Abramo 120n, 121n, 126n, 128, 129 e n, 138, 151, 156, 157, 159n, 290n, 294 e n, 327n, 335n, 336 e n
 Achmet 15n, 16, 19n, 20n, 233 e n, 237
 Ad (Adad, Adados) 167n, 177, 178, 179, 181, 182
 Adam, Ch. 269, 272n, 273
 Adamo 124, 125, 190n, 290n
 Adelardo di Bath 17 e n, 18 e n, 53
 Adler, A. 168n, 183
 Adriano 167
 Agamben, G. 289n, 297
 Agar 290n
 Agatone 64, 65
 Agostini, I. 277 e n
 Agostino d'Ippona 11, 48n, 187 e n, 188 e n, 189, 190 e n, 191, 192 e n, 193, 194 e n, 195, 197 e n, 198, 199, 200, 201 e n, 202 e n, 203n, 204, 205n, 206, 271n
 Agrippa di Nettesheim, H. C. 177, 227 e n, 234 e n, 235 e n, 237
 Albanese, L. 11, 168n, 183
 Alberto Magno 8n, 25, 26 e n, 27 e n, 28n, 29n, 30n, 31n, 32 e n, 33 e n, 34n, 35 e n, 36n, 37 e n, 39n, 40 e n, 42 e n, 44, 45n, 47, 48, 50n, 51 e n, 52, 53 e n
 Albumasar 16 e n
 Alcabitius 41n
 Alessandri, A. 219 e n
 Alesse, F. 11
 Alfarabi 34n, 35n
 Algazel 23 e n, 24 e n, 31n, 34n, 53
 ps.-Ali ibn Ridhwan 44n
 Alkindi 23 e n, 24 e n, 27, 40 e n, 54
 Alverny, M.-T. d' 23n, 54
 Amerbach, V. 246n, 247 e n, 254n
 Anania 160
 Androl, A. 270
 Apollo 170
 Apuleio 161n
 Archimede 259 e n, 260 e n
 Aristotele 8n, 10, 11, 18n, 20n, 22 e n, 23n, 24n, 26n, 29n, 31n, 36n, 42n, 43, 47 e n, 48, 51 e n, 54, 97 e n, 98 e n, 99, 100 e n, 101, 102, 103, 104, 105 e n, 106, 107, 108, 109 e n, 110 e n, 112, 113 e n, 114, 115, 116, 137, 174n, 187n, 201n, 213n, 214n, 216n, 217n, 218 e n, 219 e n, 220, 221, 222n, 224 e n, 227 e n, 228 e n, 229 e n, 230 e n, 233, 237, 238, 245 e n, 256n, 282, 283 e n, 284, 310, 350
 ps.-Aristotele 41n, 52n
 Armogathe, J.-R. 11n, 273
 Arnaldo da Villanova 41 e n, 42n, 43n
 Arnauld, A. 251n, 260, 261 e n, 262 e n, 263 e n, 349n
 Arnobio 180
 Aronadio, F. 66n
 Aronne 284
 Artaud, A. 5
 Artemidoro di Daldi 8n, 15n, 16, 20n, 119n, 120n, 142, 143 e n, 154, 155n, 187n, 188n, 225, 233, 238
 Asclepio 144 e n
 Aser 132n
 Atenagora 165n
 Athanassiadi, P. 167n, 168n, 183
 Aubrun, M. 33n, 54
 Audi, P. 342n, 364 e n, 368, 379
 Aulo Gellio 218
 Averroè 23 e n, 26n, 29n, 47n, 48, 54, 246
 Avicebron 24n, 25n, 54
 Avicenna 19n, 23 e n, 24n, 25, 30n, 31n, 32n, 34n, 37n, 39, 46, 48n, 50 e n, 54, 228
 Baal (Bel) 167n
 Badawi, A. 24n, 54
 Baeumker, C. 25n, 54
 Baillet, A. 242n, 243 e n, 270n, 314n, 315n, 338, 349 e n, 356n, 379
 Balaam 327n
 Balling, P. 323 e n, 325, 334
 Balzac, J.-L. G. de 266 e n, 267n, 268 e n, 341 e n, 356 e n, 357 e n, 358
 Banić-Pajnić, E. 182n, 183
 Barberini, F. 242n
 Barbier, J. 270
 Barbin, C. 269
 Bartolomeo da Messina 41n
 Bassler, J. 135n, 139
 Basson, S. 350
 Battisti, E. 12, 239

- Bearzi, F. 174n, 183
 Beaugrand, J. 273
 Beaugrand, J. de 266, 348
 Belgioioso, G. 11, 211n, 257n, 273, 274
 Bembo, P. 238
 Bennington, G. 206
 Bercé, Y.-M. 209n, 238
 Berchman, R. M. 119n, 120n, 123 e n, 127n, 139
 Bernardo Silvestre 16n, 54
 Beyssade, J.-M. 243
 Beyssade, M. 277 e n
 Bianchi, L. 238
 Bianchi, M. 239
 Binswanger, L. 313, 338
 Birkenmajer, A. 49n, 50n, 54
 Blumberg, H. 23n, 54
 Boezio di Dacia 8, 48 e n, 54
 Boffito, G. 41n, 54
 Boiché, A. 122n, 139
 Bonaventura da Bagnoregio 46 e n
 Borges, J. L. 241
 Borghero, C. 273, 379
 Borgnet, A. 26n, 28n, 30n, 35n, 53
 Boriaud, J.-Y. 12, 218n, 238
 Borret, M. 22n, 57
 Bouché-Leclercq, H. 19n, 54
 Bourdin, P. 244n, 255
 Bouwmeester, J. 326n
 Boxel, H. 334, 335n, 338
 Bracco, L. 9n, 12
 Branca, V. 338
 Bresciani Califano, M. 12, 13, 238
 Bridges, J. H. 53n
 Brillante, C. 59n, 60n, 86n, 94
 Brisson, L. 75n, 85n, 91n, 94
 Browne, A. 12, 238
 Brucker, J. J. 243
 Bruno, Giordano 314n, 338
 Bruto, Marco Giunio 289, 302, 303 e n, 304
 Buccolini, C. 11, 240, 243 e n, 273, 349n, 379
 Bülow, G. 17n, 56
 Bundy, M. W. 30n, 54
 Burchardt, J. 49n, 50n, 51n, 54
 Burgelin, P. 342, 379
 Burgh, A. 335n
 Burgundio Pisano 18n, 57
 Burkert, W. 183
 Burnett, Ch. S. F. 17n, 54, 55
 Byden, B. 12, 238
 Byl, S. 105n, 117
 Cahné, P.-A. 10 e n, 12, 238
 Caietano, Tommaso de Vio, 213, 222
 Caino 290n
 Calabi, F. 11, 125n, 139, 245n, 273
 Calcidio 17 e n, 18n, 20n, 54
 Calderón de la Barca, P. 332n
 Calmet, A. 269
 Calò, M. 338
 Cambiano, G. 8n, 97n, 101n, 117 e n, 245n, 273
 Cannatà Fera, M. 60n
 Canone, E. 95, 185, 273
 Cappelletto, V. 11n, 12, 238
 Caputo, J. D. 203n, 206
 Cardano, G. 8n, 12, 216 e n, 217 e n, 218 e n, 219, 226, 230 e n, 231 e n, 232n, 234, 238, 271n
 Carena, C. 206
 Caroti, S. 42n, 53, 54
 Carparelli, M. 240
 Carraud, V. 11n, 243 e n, 248n, 250n, 266n, 273, 376n, 379
 Carroy, J. 11n, 12, 238
 Casertano, G. 125n, 139
 Cassiano, G. 195n, 203n
 Caterina de' Medici 217
 Cavendish, Ch. 305, 307
 Cavendish, M. 305 e n, 306, 308 e n, 311
 Cavendish, W. 305, 308, 309
 Cavini, W. 110n, 117, 187n, 206
 Cecco d'Ascoli 40n, 41 e n, 54
 Celso 22, 336n
 Censori, B. 41n, 54
 Cesalpino, A. 229, 230 e n, 238
 Cesare, Giulio 53, 289, 302, 303
 Chanut, H.-P. 268, 269, 270n
 Charmasson, Th. 52n, 54
 Charpentier, F. 8n, 9n, 12, 238
 Châtelain, É. 47n, 55
 Chevalier, J. 207
 Chevallier, Ph. 203n, 206
 Chiaradonna, R. 11n
 Cicerone 20n, 123 e n, 218, 219, 224, 245, 271n, 279n, 282 e n
 Cipriano 165
 Clark, S. 308n, 311
 ps.-Clemente 165n
 Clericuzio, A. 13, 240
 Clerselier, C. 237, 248, 252 e n, 264, 344n, 357n
 Collin-Roset, S. 15n, 20n, 54
 Collins, J. R. 309n, 311
 Conforti, M. 13, 240
 Cooper, R. 238
 Coppens, G. 335n, 338
 Corbin, H. 24n, 55
 Corisco 111

- Cornelio 162, 163
 Costabel, P. 248n, 273 e n, 274, 378
 Costantino Africano 20n
 Cottingham, J. 277 e n
 Courcelle, P. 180, 181n, 183
 Cousin, V. 175, 180
 Cox Miller, P. 8n, 12
 Coz, M. 379
 Crapulli, G. 277 e n
 Cristante, L. 184
 Cristina di Svezia 269
 Cristo v. Gesù Cristo
 Crizia 62
 Cromartie, A. 312
 Crudo, L. 240
- D'Agostino, S. 338 e n
 Dalfino, M. C. 11n
 Damascio 172n, 174 e n, 180
 Dan 132n
 Daniele 33n, 129n, 145, 219, 330 e n
 Daniele di Morley 52
 Dante Alighieri 19n, 27 e n
 Dauvois, N. 12, 238, 239
 Davide 157, 327n
 De Bellis, D. 238
 De Buzon, F. 243n
 De Certeau, M. 153 e n, 166
 De Haas, F. 105n, 117
 De Libera, A. 201n, 206
 De Mirabel, C. 338
 De Vian, Th. 330n, 338
 Decharneux, B. S. J. B. 122n, 139
 Del Corno, D. 8n, 12, 166
 Del Prete, A. 273, 379
 Delatte, L. 16n, 55
 Delhay, Ph. 29n, 57
 Della Porta, G. B. 307
 Delrio, M. A. 211, 212 e n, 219, 220n, 238
 Demaules, M. 10n, 12, 238
 Democrito 228n
 Denifle, H. 47n, 55
 Derrida, J. 203n, 206
 Des Places, É. 168, 169, 170 e n, 171, 173, 175, 176n, 178, 179, 180, 181, 182, 184
 Descartes, R. 195n, 234, 236, 237 e n, 239, 241, 242n, 243 e n, 245, 246, 247, 248, 251n, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261n, 262, 263 e n, 264, 265, 266 e n, 267, 268, 269, 270 e n, 271 e n, 272 e n, 273, 277n, 299, 300, 310, 314 e n, 315 e n, 316, 319, 320n, 321n, 322, 324, 341 e n, 344 e n, 345 e n, 346n, 347n, 348 e n, 349 e n, 350 e n, 351 e n, 352 e n, 353, 355, 356 e n, 357e n, 358, 375 e n, 376 e n, 378, 379
 Desgabets, R. 348
 Destrée, P. 117
 Devoti, D. 11, 12, 144n, 151n, 152n, 153n, 165n, 166
 Di Bella, S. 277 e n
 Di Pasquale Barbanti, M. 225n, 239
 Diehl, E. 168n
 Dillon, J. M. 178n, 184, 185
 Dinzelbacher, P. 33n, 55
 Dioniso Zagreo 180 e n
 Dixsaut, M. 94
 Dodds, E. R. 7, 8n, 94, 168 e n, 172, 184
 Dodson, D. S. 139
 Domenichelli, T. 55
 Donley, J. E. 188n, 206
 Donnay, G. 59n, 94
 Dorati, M. 154n, 161n
 Döring, K. 118
 Dowden, K. 118, 140
 Drewermann, E. 156n, 166
 Dreyer, J. L. 168n, 184
 Duffy, J. M. 168n
 Duhem, P. 23n, 36n, 55
 Dulaey, M. 33n, 55, 187n, 206
 Dumora-Mabille, F. 10 e n, 12, 239
 Dupleix, S. 209 e n, 210 e n, 211, 212, 213, 214 e n, 215n, 216, 217 e n, 218 e n, 220 e n, 221 e n, 222, 223 e n, 224 e n, 225 e n, 226, 227, 230, 231, 234, 238, 239
- Egidio Romano 47n, 55
 Elia 291
 Elio Aristide 8n
 Elisabetta 157, 158
 Elisabetta di Boemia 241, 253 e n, 264 e n, 265 e n, 267 e n, 345, 346n
 Eliseo 291
 Enoch 154n
 Enrico di Assia 50n
 Epicuro 282
 Epitteto 363n, 379
 Er 125
 Eraclito 60 e n, 125 e n, 137 e n, 138n
 Erler, M. 94
 Ermanno di Carinzia 16n, 17 e n, 55
 Ermete Trismegisto 33n
 Ernst, G. 13, 239, 240
 Erode 157
 Eschilo 126 e n

- Esculapio 282
 Estienne, R. 358n
 Euripide 129n
 Eusebio di Cesarea 119n, 170
 Eustache de Saint-Paul 211 e n, 214n, 222n, 239
 Eva 125, 290
 Evagrio Pontico 195n, 203n
 Ezechiele 33n, 145, 150, 291, 330n
- Fahd, T. 24n, 55
 Faivre, A. 269n, 274
 Fantaso 246 e n
 Faraone 33n, 121, 127
 Fattori, M. 50n, 55, 239
 Favonio Eulogio 271n
 Fermat, P. de 268
 FernándeX FernándeX, Á. 167n, 168n, 169n, 176n, 184
 Ferrari, F. 63n, 66n, 71n, 93n, 94, 95
 Ferrier, A. 215n, 217, 231 e n, 232 e n, 233, 234, 239
 Festugière, A.-J. 174, 175, 181, 184
 Ficino, M. 10, 169n, 216n, 217 e n, 229 e n, 231, 233n, 234, 239
 Filone di Alessandria 11, 18n, 119 e n, 120n, 121 e n, 122, 123, 124, 125n, 126, 127, 128, 129 e n, 130, 135 e n, 137n
 Fioravanti, G. 8 e n, 12, 26, 48n, 55
 Fiorentino, F. 338
 Firmico Materno, G. 42n, 55
 Flud, R. 227, 234 e n, 235 e n, 236n, 239
 Fobètore 246 e n
 Foerster, R. 41n, 55
 Foisneau, L. 297
 Fortenbaugh, W. W. 117
 Foucault, M. 187n, 195n, 202n, 203n, 205n, 206, 313 e n, 314n, 330n, 332n, 337 e n, 338
 Frazier, F. 127n, 135n, 139
 Freud, S. 9
 Fronterotta, F. 11, 60n, 64n, 66n, 67n, 69n, 74n, 75n, 77n, 82n, 83n, 95
 Fukuoka, A. 289n, 297
 Furetière, A. 347, 349
- Gabbey, A. 273
 Gabriele 158
 Gad 132n
 Gagnebin, B. 378
 Galeno 20n, 48n, 215n, 216n, 232 e n, 233, 245
 Gallop, D. 97n, 117
 Gandolfo, F. 8n, 12, 239
- Gantet, C. 9 e n, 239
 Garber, D. 11
 Gardet, L. 24n, 55
 Garin, E. 36n, 55, 225n, 239
 Gariopontus 20n
 Gassendi, P. 242n, 255, 256, 258 e n, 260, 270 e n
 Gastaldi, S. 75n, 83n, 95
 Gautier, J.-L. 8n, 9n, 12, 238, 239
 Gebhardt, C. 317n, 338
 Gedeone 291
 Genovese, A. 187n, 206
 Gersh, S. 184
 Gert, B. 312
 Gessner, C. 246n, 247
 Gesù Cristo 143, 145, 152, 155, 156 e n, 157, 158 e n, 159 e n, 159n, 160, 162, 163, 164, 166, 191n, 192n, 205n, 293n, 294, 335n, 336 e n, 337n
 Giacobbe 119, 120n, 121 e n, 122, 126 e n, 127, 128 e n, 129, 130 e n, 132, 136, 138, 290n
 Giacomotto-Charra, V. 12, 13, 209n, 239
 Giamblico 172, 173, 174, 175, 176 e n, 182, 217 e n, 227, 229, 233, 235
 Giannantoni, G. 97n, 117
 Gibieuf, G. 256n
 Giglioni, G. 230n, 239
 Gilson, E. 272n
 Gioele 151, 158, 163
 Giordano Bruno v. Bruno, Giordano
 Giorgini, G. 82n, 95
 Giovanni Battista 157
 Giovanni della Rochelle 17n, 25n, 55
 Giovanni di Salisbury 17, 18 e n, 19 e n, 20n, 21 e n, 33n, 52, 53n, 55
 Giovanni di Siviglia 45n
 Giovanni, evangelista 150 e n, 291, 337n
 Giovannozzi, D. 225n, 239
 Gioviano 167
 Giuda 160
 Giuliano (imperatore) 177
 Giuliano il Caldeo 167, 168
 Giuliano il Teurgo 11, 167 e n, 168, 169, 170, 176, 177, 178, 181
 Giuseppe 33n, 53, 121 e n, 122, 126 e n, 127 e n, 131 e n, 132, 133, 134, 135 e n, 136 e n, 138, 156, 157, 158
 Giustino 165n
 Glatigny, M. 10n, 13, 239
 Góis, M. de 214n
 Golius, J. 241
 Goodman, L. E 338

- Gouhier, H. 243, 272 e n, 274, 342n, 379
 Grabmann, M. 47n, 55
 Gregorić, P. 117
 Gregorio di Nissa 245
 Gregorio Magno 48n
 Gregory, T. 6, 7 e n, 8n, 13, 15n, 16n, 17n, 36n, 55, 183n, 184, 213n, 214n, 240, 313n, 338
 Greimas, A. J. 346 e n
 Grieco, A. 12, 238
 Grosperin, J.-Ph. 10, 12, 238, 239
 Guglielmo d'Aragona 19n, 41n, 42, 43n, 44n, 45 e n, 56
 Guglielmo di Conches 17 e n, 20n, 56
 Guglielmo di Parigi 17n
 Guido Bonatti 41 e n, 56
 Guidonius Bonatus v. Guido Bonatti
 Guidorizzi, G. 8 e n, 59n, 95, 96, 117, 143n, 166, 273
 Guinter d'Andernac v. Winter, J.
 Guiraud, P. 346n
 Gundel, W. 42n, 56
 Gundissalinus, D. 17 e n, 56
- Hadad v. Adad
 Hadot, P. 177, 184
 Haly (Ali) v. ps.-Ali ibn Ridhwan
 Hansen, J. 307n, 311
 Hanson, J. S. 146n, 166
 Harvey, E. R. 30n, 56
 Harvey, W. Z. 329n, 339
 Haskins, Ch. H. 15n, 56
 Hay, D. M. 139
 Hecate 170, 172, 179, 180, 181
 Henry, M. 342n, 364n, 379
 Hermes Trismegistus v. Ermete Trismegisto
 Herzhoff, B. 118
 Hiller, E. 179
 Hissette, R. 47n, 56
 Hobbes, Th. 11, 236, 255, 281 e n, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292 e n, 293 e n, 294 e n, 295, 296, 297, 299, 300 e n, 301, 302, 303 e n, 304 e n, 305, 306, 307, 308 e n, 309 e n, 310, 311, 312, 317n, 318n, 319n, 324n, 338, 359n
 Hoekstra, K. 289n, 297
 Hoffmann, P. 184
 Hohenegger, H. 11n
 Honorius Augustodunensis 20n
 Hubert, B. 103n, 117
 Hudry, F. 23n, 54
 Huet, P.-D. 243
- Huygens, C. 251n, 256n, 266 e n, 341, 350 e n, 351 e n, 352, 353, 355, 357, 358
- Idel, M. 10
 Inowlocki, S. 139
 Ippocrate 215n, 232 e n, 233, 239
 Ireneo di Lione 165n
 Isacco 121n, 128, 129 e n, 156, 290n
 Isaia 156, 159, 291, 330n
 Iside 161n
- Jacob, F. 379
 Jahn, A. 169, 184
 Jean, C. 184
 Jeauneau, E. 17n, 19n, 56
 Joannis Saresberiensis v. Giovanni di Salisbury
 Johansen, T. K. 97n, 117
 Johnston, D. 289n, 297
- Kannengiesser, C. 184
 Kany-Turpin, J. 97n, 117
 Keane, T. M. 346 e n
 Kanaan, V. L. 188n, 206
 Kenny, A. 277n
 Kessels, A. H. M. 61n, 95
 Klibansky, R. 31n, 56, 177n, 184
 Koch, J. 47n, 55
 Kovács, P. 168n, 184
 Krämer, H. J. 178n, 184
 Kraus Reggiani, C. 130n, 135n, 139
 Kroll, W. 42n, 55, 169, 170, 179n, 184
 Kruger, S. F. 8
- La Forge, L. de 237, 239
 La Mare, Ph. de 248, 268, 269, 270
 La Monnoye, B. de 243n
 La Mothe Le Vayer, F. de 11, 219, 220 e n, 228 e n, 231 e n, 232n, 239, 281, 282, 283 e n, 284, 285, 290, 296
 Labano 120n, 121n
 Labowsky, C. 177n, 184
 Lacan, J. 202n, 206
 Lacombrade, Ch. 8n
 Lafrance, Y. 69n, 95
 Lafuma, L. 376n, 379
 Lancel, J. 11n, 12, 238
 Landucci, S. 277 e n
 Lanzi, S. 172, 173, 182, 184
 Larivey, P. 346
 Lattanzio 245
 Laurenti, R. 105n, 117
 Le Clerc, J. 169
 Le Goff, J. 7 e n, 9, 13, 17n, 56, 240

- Le Vasseur, N. 356n
Lemay, R. 16n, 23n, 56
Lenaz, L. 178n, 184
Leo Tuscus 15n, 19n, 233, 237
Leonico Tomeo, N. 216, 217 e n, 218 e n, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 234, 238, 240
Leroux, V. 13, 239
Leroy, M. 243
Lessius, L. 211 e n, 224n, 240
Lettieri, G. 11, 188n, 198n, 206, 207
Levack, B. 307n, 312
Levi 132n
Levy, C. 122n, 123, 124 e n, 139
Lévy, E. 59n, 95
Levy-Bruhl, L. 272n
Lewy, H. 167n, 170, 172, 173, 177, 184
Lightfoot, C. S. 167, 185
Litt, Th. 36n, 56
Littré, É. 347n
Livingstone, E. A. 166
Livrea, E. 60n, 95
Lojacono, E. 240, 277 e n
Longo, A. 95
Lorenzini, D. 203n, 207
Luca 156n
Lucifero 49n
Lucio 161n
Lucio Vero 167
Lucrezio 247
Lupoli, A. 289n, 297, 338
Luynes, L.-Ch. d'Albert duca di 277 e n, 347

MacFarlane, P. 113n, 117
Machaut, G. de 358n
MacMillan, A. 304n, 312
Macrobio, A. T. 17 e n, 19n, 20n, 25n, 31, 33n, 52n, 56, 120n, 142, 155n, 177, 180, 235
Maehler, H. 60n
Maggi, A. 13, 240
Maimonide, M. 25, 31n, 37n, 327 e n, 328n
Majercik, R. 169, 173, 178, 181, 185
Malcolm, N. 297, 300n, 306n
Malesherbes, Chr.-G. de Lamoignon de 370
Mancia, M. 12, 238
Mander, P. 183
Manoa 327n
Manzini, F. 256n, 274
Manzoli, D. 207
Marbodo di Rennes 16, 17n, 20n, 56
Marco Aurelio 167, 168
Marcovich, M. 60n
Maria 156 e n, 157, 158, 284
Marigny, J. 274
Marion, J.-L. 243, 349n, 379
Maritain, J. 243
Marlasca, A. 29n, 57
Martineau, É. 356n, 364n, 369 e n, 373, 378, 379
Martinich, A. P. 285n, 289n, 297, 309n, 312
Marziano Capella 178 e n, 181
Mathieu, V. 314n, 332n, 338
Matteo 156 e n, 157
Matthews, G. B. 194n, 207
Maurach, G. 17n, 56
Mazur, Z. 172, 185
Mazzarelli, C. 139
Mazzarino, G. R. 270n
Mcqueen, A. 289n, 297
Melantone, Ph. 246n, 247
Menage, G. 347
Menone 63, 64
Mersenne, M. 242 e n, 245n, 247n, 251n, 261n, 266n, 267, 268n, 348n, 375n
Meschini, F. A. 241n
Mesnard, P. 379
Metrodoro 282
Michele Scoto 41 e n, 50n, 56
Michellini Tocci, F. 314n, 338
Migliori, M. 66n
Mignini, F. 317n, 320n, 339
Mimnermo 129n
Mirabel 330n
Moncho, J. R. 18n, 56
Montaigne, M. E. de 11, 341, 343 e n, 344 e n, 345, 346 e n, 347, 348n, 349n, 375n
Montfaucon, N.-P.-H. de 269
Montiglio, S. 12
Montuschi, C. 240
Mora, G. 312
Morana, C. 335n, 338
Moreau, P.-F. 339
Morel, P.-M. 97n, 101n, 117
Morfeo 246 e n
Morin, J.-B. 266 e n, 350
Morpurgo, P. 41n, 56
Morrow, J. 178n, 185
Mosè 127n, 128n, 146, 147, 151, 290n, 291, 292 e n, 293 e n, 294 e n, 328n, 330n
Muccillo, M. 11n, 169n, 185
Muckle, J. T. 25n, 53
Munnich, O. 135n, 139
Murdoch, D. 277n

- Nagy, A. 24n, 54
 Nardi, B. 27n, 56
 Natali, C. 98n, 117
 Nemessio di Emesa 18n, 57
 Niceforo Gregora 170
 Nicola Oresme 42n
 Nicole, P. 348
 Nicolet, J. 185
 Nicosia 8n
 Nicot, J. 244n, 346, 358n
 Nifo, A. 11n, 13, 225 e n, 228 e n, 240
 Nikiprowetzky, V. 135n, 139
 Noè 290, 330
 Norvin, W. 180
 Numenio 18n, 179, 180, 181
 Nussbaum, M. 118

 O'Meara, D. J. 172n, 185
 Oksenberg Rorty, A. 118
 Oldenburg, H. 325 e n, 335 e n, 336n, 337n, 338n
 Olimpodoro 180
 Olivo, G. 11, 211n, 243 e n, 248n, 250n, 266n, 273, 357n, 379
 Olivo-Poindron, I. 11, 211n, 376n, 379
 Omero 142, 166, 187n, 243, 282
 Opsopeo, G. 169
 Orazio 243
 Origene 22 e n, 57
 Osiride 180n
 Ossola, C. 338
 Ovidio 246 e n, 247

 Pacchi, A. 338
 Pack, R. A. 19n, 41n, 42n, 43n, 45n, 52n, 56, 57
 Palmieri, N. 13, 239
 Panofsky, E. 31n, 56
 Paolo di Tarso (Saulo) 149, 151 e n, 159, 160, 161, 163, 164 e n, 165, 226 e n, 291, 337n
 Paré, G. 50n, 57
 Parthey, G. 173, 176 e n
 Pascal, B. 194n, 207, 343n, 348 e n, 376 e n, 379
 Pascalis Romanus 15 e n, 16, 17 e n, 18 e n, 19n, 20 e n, 21, 33n, 40 e n, 52 e n
 Paschetto, E. 49n, 50n, 51n, 57
 Patrizi, F. 168, 169, 171, 172 e n, 180, 182, 183
 Peiresc, N.-C. F. de 242n
 Pellegrin, P. 97n, 117
 Penelope 142, 187n
 Pereira, B. 216n, 219 e n, 224n, 230n, 240

 Pereira, M. 53
 Perfetti, S. 13
 Perpetua 152n
 Perrin, M.-Y. 10
 Perrone Compagni, V. 11n, 13, 177, 185, 214n, 218n, 234n, 235n, 237, 240
 Petit, M. 120n, 134n, 139
 Peucer, K. 215n, 232, 240
 Philonenko, A. 342, 379
 Picot, C. 277 e n
 Pietro 151, 152, 161, 162, 291
 Pietro d'Abano 47, 48n, 57
 Pigné, Ch. 13, 239
 Pindaro 59, 60 e n
 Pistelli, E. 97n
 Pizzolato, L. F. 165 e n, 166
 Plane, A. M. 9, 13
 Platone 8n, 11, 18n, 24n, 61, 63n, 66n, 73, 74, 75n, 91, 92, 93, 94, 98 e n, 121n, 137 e n, 175, 187n, 245, 256n, 282, 343
 Pletone, G. 169, 172, 182, 183
 Plotino 171, 172, 173, 175, 180n, 182, 201n
 Plutarco 135n, 178n, 180n, 303n, 312
 Polansky, R. 113n, 117
 Pollot, A. 266, 267n, 350, 351n, 354
 Pomponazzi, P. 11n
 Ponzio Pilato 335n, 336 e n
 Porfirio 170, 171, 172, 173, 176, 177, 180, 201n, 217, 227, 229
 Posidonio 121n, 123, 124n, 136
 Prisciano Lido 174
 Proclo 167, 168 e n, 169, 170, 174 e n, 175, 176, 177 e n, 179, 180 e n, 181, 182n
 Proietti, O. 339
 Psello, M. 168 e n, 169, 171, 172, 173, 182, 183, 217, 227, 229
 Puleri, A. 188n, 207
 Putifarre 132

 Rabassini, A. 10
 Rabelais, F. 346
 Radice, R. 139, 140
 Radovic, B. F. 12, 97n, 117, 238
 Raimondi, F. P. 240
 Raoul de Longchamp 50n, 57
 Rashdall, H. 47n, 57
 Ravven, H. M. 338
 Raymond, M. 358n, 359 e n, 370 e n, 378, 379
 Reale, G. 139
 Reddock, M. 139, 126n, 140
 Regius, H. 257n

- Reneri, H. 241, 242n, 354
 Repici, L. 8n, 97n, 100n, 101n, 109n, 117 e n, 118, 245n, 273
 Resnik, S. 338
 Ricatte, R. 367n, 378, 379
 Riddle, J. M. 17n, 56
 Rivière, J. 9 e n, 13
 Rochot, B. 273, 378
 Rodis-Lewis, G. 243, 246, 247n, 248n, 274
 Rodolfi, A. 8n, 13
 Roger Marston 46 e n, 57
 Ross, W. D. 22n, 97n, 174n
 Rossetti, L. 139
 Rotondaro, S. 60n, 64n, 71n, 79n, 83n, 87n, 93n, 96
 Rousseau, J.-J. 11, 342 e n, 347n, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364 e n, 365n, 366, 367, 368, 369, 370, 371 e n, 372 e n, 373 e n, 374, 375, 376 e n, 377, 378, 379
 Roy, E. 269
 Royse, J. R. 121n, 140
 Ruben 132n
 Rubius, A. 245n
 Ruelle, Ch. É. 172n
 Ruggero Bacone 47 e n, 52 e n, 53 e n, 57
 Ruggero Marston v. Roger Marston

 Sacchi, P. 145n, 166
 Sacrobosco, Giovanni 40n
 Saffrey, H. D. 177, 178, 185
 Samuele 291, 327n
 Sanchez, F. 226 e n, 228 e n, 230 e n, 231 e n, 240
 Sancipriano, M. 246n, 274
 Sara 120n, 156 e n, 157
 Sassi, M. M. 103n, 118
 Satana 307
 Saudelli, L. 125n, 138n, 140
 Saulnier, V. L. 378
 Saumaise, C. 270 e n
 Saxl, F. 31n, 56
 Scaligero, G. C. 232n
 Scalzone, F. 9n, 13
 Scanlon, M. J. 203n, 206
 Scheiner, Ch. 241, 242n
 Scheiter, K. M. 108n, 118
 Schino, A. L. 11, 219n, 281n, 297
 Schmitt, J.-C. 7n, 13, 240
 Schuhmann, K. 289n, 297
 Schuller, G. H. 334n
 Scipione 32n, 33n
 Sedley, D. 105n
 Segev, M. 117n, 118

 Séguier, P. 270n
 Selden, J. 309n, 312
 Seng, H. 183, 185, 186
 Senocrate 179
 Senofonte 282
 Serse 131n
 Seth 180n
 Shakespeare 303n
 Shaw, G. 185
 Shields, A. L. 23n, 54
 Sichem 290n
 Sigieri di Brabante 29n, 57
 Simeone 132n
 Simon Mago 165n
 Simone 162
 Simonetti, M. 206
 Simplicio 174
 Sinesio 8n, 10, 217 e n, 229, 232, 233n, 239
 Siraisi, N. 218n, 231n, 240
 Sire, J. 248n
 Sirridge, M. 188n, 207
 Sisifo 153
 Sisto V 210
 Siwek, P. 22n, 57
 Skinner, Q. 312
 Skutsch, F. 42n, 55
 Smith, A. 172, 173, 185
 Snell, B. 60n
 Soares Santoprete, G. 184
 Socrate 33n, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 71 e n, 72, 77, 93
 Solinas, M. 79n, 96
 Soly, M. 261n
 Sonno (*Hypnos*) 246n
 Sorabji, R. 97n, 118
 Sorge, V. 8n, 11n, 13, 214n, 218n, 225n, 240
 Spinoza, B. 11, 313, 314 e n, 315 e n, 316 e n, 317 e n, 318 e n, 319 e n, 320 e n, 321n, 322 e n, 323 e n, 324 e n, 325 e n, 326 e n, 327 e n, 328 e n, 329 e n, 330n, 331, 332 e n, 333 e n, 334 e n, 335 e n, 336 e n, 337 e n, 338, 339, 359n
 Stabile, G. 11n, 27n, 57
 Stanley, Th. 169
 Starobinski, J. 379
 Stausberg, M. 185
 Steel, C. 177 e n, 178n, 182n, 185
 Steele, R. 52n, 57
 Steinmetz, P. 117
 Stoothoff, R. 277n
 Stoppacci, P. 207
 Straniero di Elea 72, 75

- Strata, P. 9n, 13
 Strindberg, J. A. 5
 Suárez, F. 213 e n, 222 e n, 240
 Sulowski, J. 50n, 57

 Tambrun-Krasker, B. 169n, 182, 185
 Tanaseanu-Döbler, I. 173, 185
 Tannery, P. 269, 273, 378
 Tardieu, M. 172n, 183, 184, 185, 186
 Taylor, Ch. 194 e n, 207
 Taylor, Th. 169, 170
 Taziano 165n
 Teeteto 71 e n, 72, 91
 Temistio 245
 Tenaille, P. de la 269
 Teone di Smirne 179
 Tertulliano, Q. S. F. 203n, 245
 Terzaghi, N. 170, 176, 185
 Thorndike, L. 20n, 43n, 45n, 57
 Tifone 180n
 Timeo 83, 84, 90
 Tirinnanzi, N. 314n, 339
 Tobin, Th. 140
 Toletus, F. 245n
 Tolomeo 29n, 35n, 36n, 45n
 ps.-Tolomeo 45n
 Tommasi Moreschini, C. O. 178n, 185, 186
 Tommaso d'Aquino 28n, 29n, 36n, 37 e n, 38 e n, 39 e n, 57, 212, 213, 220, 222, 256n, 284
 Tönnies F. 296
 Torallas Tovar, S. 119n, 120n, 121n, 123, 140
 Torrel, J.-P. 37n, 57
 Totaro, P. 11
 Toussaint, S. 10
 Traiano 167
 Tripet, A. 358n, 379
 Turner 153
 Tuttle, L. 9, 13, 240

 Van der Eijk, Ph. 97n, 98n, 109n, 114n, 118
 Van Riel, P. 117
 Van Riet, S. 19n, 54
 Vanini, G. C. 219 e n, 231 e n, 240
 Vasoli, C. 10
 Vatable, F. 227, 228
 Vegetti, M. 95, 96
 Végleris, E. 8n, 60n, 96
 Venanzio di Moerbeke 43n, 51n
 Verbeke, G. 18n, 24n, 54, 57
 Vermeulen, C. 379
 Vernant, J.-P. 94
 Villey, P. 378

 Villiers, Ch. de 267
 Vimercati, E. 123, 140
 Virgilio Marone, P. 246 e n, 247
 Vittori, E. 41n, 54
 Vives, J. L. 245, 246 e n, 247 e n, 254 e n, 268
 Voltaire, F.-M. Arouet, *detto* 359n, 365n
 Vorstius, C. 267 e n

 Waessenaer, J. van 242n
 Warens, F.-L. (Mme) de 370
 Warrender, H. 296, 297
 Wartburg, W. 346n
 Waszink, J. H. 18n, 54
 Webb, J. C. Ch. 18n, 19n, 20n, 21n, 22n, 33n, 53n, 55
 Weyer, J. 307 e n, 312
 Wiedemann, Th. 118, 140
 Wijsenbeek-Wijler, H. 245n, 274
 Willis, I. 17n, 56
 Willner, H. 17n, 53
 Winter, J. 233n
 Wirz, Ch. 379
 Witelo 48, 49n, 50 e n, 51n, 57
 Wöhrle, G. 118
 Wolfson, H. A. 120n, 123, 136n, 140
 Wright, G. 297

 Yli-Karjanmaa, S. 140

 Zabulon 132n
 Zaccaria 157, 158
 Zaccchia, P. 335n, 339
 Zambelli, P. 53
 Zamponi, S. 53
 Zeus 180n
 Zoroastro 169, 183



Consiglio Nazionale
delle Ricerche

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

CNR

Dicembre 2020 © Copyright ILIESI - CNR

www.iliesi.cnr.it

ILIESI digitale Ricerche filosofiche e lessicali



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2020

