

Sogno, neuroscienze, linguaggio multimediale e interdisciplinarietà*

GIUSEPPE FERRIGNO

Summary – DREAM, NEUROSCIENCE, MULTIMEDIAL LANGUAGE AND INTERDISCIPLINARY APPROACH. This article analyses the primitive multimedial language of dream by an interdisciplinary approach and it goes back to the neurophysiology, to the semeiology, to the linguistics, to the psychology and to the antropology.

Keywords: DREAM, MULTIMEDIAL COMMUNICATION, NEUROSCIENCE-INTERDISCIPLINARY APPROACH

I. Il modello pulsionale e il modello relazionale

Gli antichi si accostavano al sogno con grande rispetto, considerandolo un dono degli dei che si dilettevano a entrare in comunicazione con i mortali attraverso l'induzione di immagini ed emozioni menzognere, suscitate ad arte, per avvertire, costringere, ammonire, favorire o procrastinare i disegni del Fato, a cui nessun mortale poteva in alcun modo opporsi.

Riuscire a interpretare correttamente un sogno avrebbe avuto, perciò, il significato di disvelare i *piani* divini, che possono essere sollecitati o contrastati, mai annullati dall'azione frenante dell'uomo. Si tratta, certamente, di una concezione soprannaturale dell'attività onirica che viene ad inserirsi all'interno d'una più ampia visione fatalistica, molto radicata nell'antichità classica, dell'uomo che, deresponsabilizzato d'ogni libera facoltà decisionale, diventa preda d'inconten-

* L'articolo costituisce una necessaria integrazione e revisione di *Riflessioni interdisciplinari sul sogno*, da me scritto e pubblicato nel 1996 nel numero 39 della *Rivista di Psicologia Individuale*, pp. 15-41. Le aggiunte e le variazioni sono indispensabili alla luce del dibattito epistemologico tuttora in corso sull'attività onirica in relazione ai recentissimi e sempre nuovi contributi delle neuroscienze. [N. d. A.]

bili passioni, gioie e dolori, spesso manovrati “ad arte” da divinità sleali, false, bugiarde, rissose e infantili.

Così, nell’*Odissea*, la “greca” Atena, protettrice di Ulisse, scendendo dalla beata dimora celeste, non squassata dai venti, non bagnata dalla pioggia, non sfiorata dalla neve, ma costantemente soffusa d’un radioso chiarore, si posa come un soffio soave sul capo di Nausicaa dormiente, per suggerirle di andare a lavare le vesti nelle fresche acque del fiume, essendo ormai vicino il giorno delle nozze: grazie a un subdolo intervento divino, i due s’incontrano, s’innamorano e Ulisse è salvo.

Allo stesso modo, nell’*Eneide*, perfido e macchinoso appare l’intervento della bella Giunone “latina”, che, dall’alto dell’Olimpo, è presa da indicibile sdegno per la buona sorte dell’eroe troiano, che con la flotta veleggia verso le coste laziali. Ella tenta di impedire le nozze d’Enea con Lavinia, chiamando dagli abissi tenebrosi dell’Inferno la terribile Aletto, furia apportatrice di lutti, guerre, insidie e calunnie: la manda in sogno a Turno, sotto le false sembianze di una vecchia sacerdotessa, per suscitargli insani propositi bellici. Sia Atena sia Giunone si mettono in comunicazione con i mortali attraverso sogni “ingannatori”, che al risveglio lasciano dietro di sé una travolgente tempesta emotiva, generatrice di “azioni” favorevoli ai propri disegni.

Molto probabilmente in entrambi i casi ci troviamo di fronte a “sogni dimenticati”, di cui permane solo la *cenere, mentre la brace continua ad alimentare i comportamenti diurni*; ci sono, però, sogni che, sebbene risultino vividi nel ricordo, si mostrano incomprensibilmente “bizzarri” a tal punto, da richiedere l’intervento d’un esperto, mediatore fra l’umano e il divino. Basti pensare alle difficoltà incontrate da Priamo nel cogliere il significato oscuro del sogno narratogli da Ecuba: soltanto il veggente Esaco, che possiede il dono della profezia, riesce a capire che esiste un collegamento simbolico fra la terribile “torcia brulicante serpi” che si abbatte distruttivamente su Troia e l’imminente nascita dello sciagurato Paride.

Non possiamo trascurare, andando avanti nei secoli, uno dei più famosi interpreti di sogni della storia dell’umanità: il patriarca Giuseppe. Egli è invidiato dai fratelli, in quanto suole raccontare che *ha visto in sogno il sole e le stelle inchinarsi davanti a sé*, per annunciare attraverso un’allegoria il proprio destino d’autorità sulla famiglia: più tardi egli sarà invitato dal faraone ad interpretare il sogno delle sette vacche magre e delle sette vacche grasse.

Possiamo constatare come tutti i sogni appena menzionati abbiano in comune la funzione, eminentemente pratica, di *influenzare* il sognatore, orientandolo nell’incertezza caotica del futuro incombente attraverso la comunicazione d’un messaggio, coinvolgente ma simbolicamente oscuro, che aspetta solo di essere decodifica-

to. Fino al XX secolo il sogno è considerato come un ponte gettato verso il disvelamento di un futuro sfuggente.

L'affascinante concezione dell'attività onirica intesa come misteriosa fucina di messaggi di natura prospettica viene, però, scientificamente demolita dalla nuova tecnica interpretativa elaborata agli inizi del '900 da Sigmund Freud, che invita a rivolgere lo sguardo alle più riposte pieghe delle originarie esperienze infantili: i sogni servono a comprendere il soggetto che sogna, non più gli eventi a lui esterni o i disegni divini. Con l'avvento della Psicoanalisi l'uomo riconquista definitivamente la paternità delle proprie costruzioni psichiche e dei relativi processi, di cui è direttamente responsabile. La connotazione *prospettica* che sempre ha contraddistinto la comunicazione onirica perde, di conseguenza, la sua originaria importanza a tutto vantaggio d'un più capillare interesse rivolto ai vissuti dell'infanzia: il sogno è la proiezione d'un *passato pulsionale rimosso*, che si ripresenta in forma mascherata grazie all'intervento d'una "censura" che, come un filtro, deforma gli inconsci desideri inconfessabili, specialmente di natura sessuale, rendendoli irriconoscibili, apparentemente bizzarri, ma in realtà dotati di profondi significati.

Il taglio regressivo di Freud, tutto proteso a comprendere il presente attraverso un tuffo negli eventi infantili, non conferisce conseguentemente pieno valore ai dinamismi creativamente finalistici sottesi nell'immaginazione onirica, la quale, rielaborando i dati del passato, li supera attraverso una *tensione al futuro, al non ancora, al progetto*.

Sigmund Freud, partendo da una visione strettamente deterministica, considera il sogno come un rituale regressivo, che soddisfa un inconscio desiderio rimosso di natura *libidica*, per questo l'immaginazione onirica si perde nelle pieghe delle esperienze originarie: la chiave regressiva finisce per considerare l'"immagine" onirica come proiezione del passato all'interno di un processo essenzialmente astorico poggiante su una visione ciclica della temporalità. In quest'ottica, la funzione onirica manca d'attenzione nei confronti dell'attitudine dell'*immagine* a rielaborare creativamente il passato attraverso una tensione al futuro, al non ancora, al progetto.

Alfred Adler considera l'orientamento "in avanti" e la preoccupazione per il futuro dell'individuo come il nucleo centrale della sua psicologia dinamica: il soggetto agisce costantemente "come se" conoscesse già il proprio avvenire, pur non sapendone assolutamente nulla. Se la caratteristica fondamentale della mente è la sua sostanziale natura "fanzionale", ci chiediamo che cosa Adler intende per "immaginazione" e in che senso anche i suoi prodotti rechino in sé tracce del passato, del presente e del futuro.

Freud sembra mostrarsi apparentemente duttile verso il *finalismo causale*, quando sostiene: «Il rapporto della fantasia col tempo è in genere molto significativo:

si deve dire che una fantasia ondeggia quasi fra tre tempi, i tre momenti temporali della nostra attività rappresentativa. Adunque passato, presente e futuro, come infilati al filo del desiderio che li attraversa [...]. Il desiderio [utilizza] un'occasione offerta dal presente per proiettare, secondo il modello del passato, un'immagine dell'avvenire» (28, pp. 194-195).

II. Alfred Adler e l'immaginazione onirica

Alfred Adler ha ormai completamente elaborato la sua costruzione teorica, quando afferma: «Entreremo ora nel dominio dell'immaginazione. Questa funzione è scaturita lungo la linea dell'evoluzione umana. Sarebbe un grave errore separarla dall'insieme della vita psichica e dai suoi rapporti con il mondo esterno. È un elemento dello stile di vita, lo caratterizza e, in quanto fattore dinamico, s'insinua in ogni fattore della vita psichica individuale. Come ogni altro movimento psichico è indirizzata verso il futuro, assieme alla corrente che persegue un ideale di perfezione» (8, p. 182).

Il confronto fra Freud e Adler evidenzia come nell'uno permanga un saldo ancoramento al passato pulsionale, che rivive attraverso un'incessante e ciclica *coazione a ripetere*, libera dalla convalida della realtà e subordinata al solo principio del piacere, mentre nell'altro la "finzione immaginativa", lungi dall'essere un semplice costruito soggettivo di fantasia, si presenta come un mezzo indispensabile che consentendo il recupero del senso storico-prospettico si riallaccia nuovamente alle concezioni finalistico-escatologiche dell'antichità classica: grazie alla *memoria appercettiva* del passato, l'individuo non solo può viverci, nella sua unicità e continuità, nel presente, ma può spingersi anche verso determinazioni future.

Le immagini mentali [24, 42], non essendo un semplice prolungamento della percezione, ma il prodotto di una costruzione privata che riguarda solo l'individuo, vivono nella sconcertante povertà di una realtà posta a "distanza" e, quindi, *assente* e comprendono sia immagini rammemoranti sia immagini anticipatrici, riferite a realtà assenti e, perciò, *possibili*, in quanto regressivamente riferibili al passato, ma anche prospetticamente rivolte a inglobare determinazioni future. L'immaginario connette, quindi, ciò che *non è più* con ciò che *non è ancora* attraverso la costruzione inconscia di finzioni estremamente personali, uniche e irripetibili, sintesi temporale del suo potere creativo [24, 37, 42].

In quest'ottica anche l'"immaginazione onirica", per ritornare al nostro argomento, ovvero sia il sogno, diventa il ponte *soggettivo* che collega passato, presente e futuro, con il compito di addestrare il soggetto, anche mentre dorme, a vivere quei sentimenti e quelle emozioni, i cui resti gli saranno indispensabili

durante il giorno, per convogliare le energie verso gli obiettivi prefigurati. Dice, infatti, Adler: «Noi sogniamo e al mattino dimentichiamo i nostri sogni di cui non resta più niente. Ma è poi vero che non resta proprio niente? Restano i sentimenti che i nostri sogni hanno fatto sorgere. Nulla rimane delle immagini, non ci resta nessuna comprensione del sogno, ma solo le sensazioni che esso lascia dietro di sé. Lo scopo dei sogni dev'essere nelle sensazioni. Il sogno è soltanto il mezzo, lo strumento per stimolare sentimenti e sensazioni. Lo scopo del sogno sono i sentimenti che esso lascia dietro di sé» (7, p. 79). In questo modo, quindi, la natura umana riesce, nonostante la continua elaborazione, decodificazione e assimilazione d'informazioni nuove dall'esterno, con un indispensabile mezzo, il sogno, a garantire *autopoieticamente l'omeostasi interna, la costanza dello stile di vita, l'unità e l'indivisibilità dell'individuo anche in momenti così diversi della sua esistenza: il sonno e la veglia.*

«In parecchi punti [...] l'interpretazione freudiana – continua Adler - ha portato il sogno fuori dal campo scientifico. Essa presuppone, ad esempio, un'interruzione fra il lavoro della mente durante il giorno e il suo lavoro durante la notte. “Il conscio” e “l'inconscio” sono posti in contraddizione l'un l'altro e al sogno viene assegnata una sua legge particolare in contraddizione con le leggi del pensiero quotidiano [...]. Nel pensiero dei popoli primitivi e dei filosofi antichi, incontriamo sempre questo desiderio di instaurare una forte antitesi fra i concetti, di considerarli contraddittori [...]. Spesso si crede che sinistro e destro, uomo e donna, caldo e freddo, leggero e pesante, forte e debole siano contraddizioni: da un punto di vista scientifico, però, non sono contraddizioni, ma varietà, sono gradi di una scala [...]. Ogni teoria che tratti il sonno e la veglia, i pensieri del sogno e i pensieri diurni come contraddizioni, è necessariamente non scientifica. Un altro punto che presenta difficoltà nell'originale teoria freudiana è che i sogni vengono riferiti a un *background* sessuale, il quale è a sua volta separato dalle tendenze e dalle attività quotidiane degli uomini. Se fosse vero, i sogni avrebbero significato non come espressione dell'intera personalità, ma solo di una parte di essa» (*Ibid.*, p. 77).

Alla base di una concezione unitaria dell'uomo, quindi, non possono esservi, secondo il modello adleriano, due forze in contrasto, ma un unico principio dinamico che si muove dal *basso* verso l'*alto*, da un *minus* verso un *plus* [10], perché «colui che sogna e colui che è desto sono lo stesso individuo e lo scopo dei sogni deve essere applicabile a quest'unica personalità coerente» (7, p. 78). In questo senso il «sogno deve essere un prodotto dello stile di vita e deve contribuire a costruire ed a rafforzare lo stile di vita» (*Ibid.*, p. 79), rappresentando un ponte gettato verso il futuro «mediante il quale l'individuo tenta di collaudare la sua posizione verso obiettivi attuali o ipotizzati, incoraggiando o scoraggiando determinate linee finalistiche» (45, p. 41): colui che sogna si allenerà a giocare il proprio ruolo, preparando la strada affinché si avveri [10].

Le finzioni onirico-immaginative, come tutte le finzioni, sono pragmaticamente utili, poiché legano l'individuo al proprio passato e lo proiettano attraverso la cenere emozionale residua [2] verso l'avvenire. La memoria, organo del futuro, crea il teatro onirico, attingendo dal bagaglio del *mito* personale che custodisce stabili *schemi appercettivi*, rappresentazioni interiorizzate del *Sé*, del *mondo* e dei *rapporti tra il Sé e il mondo*. La sintesi immaginativa, in questo senso, riesce ad assicurare la *costanza* dello stile di vita: da spazi e da tempi diversi i vecchi giocattoli, cioè le immagini mentali antiche e personali di colui che sogna, ritornano in superficie riorganizzandosi in un ordine creativamente nuovo, non nel senso della *regressione così come è intesa da Freud* [10], ma della *possibilità progressiva*, della “regressione progressiva e creativa” [51].

III. *Il sogno e le neuroscienze*

Fin qui i due modelli a confronto: il *modello pulsionale* deterministico freudiano e il *modello relazionale* causal-finalistico, soggettivo adleriano. Non dobbiamo dimenticare che la psicologia è anche figlia del suo tempo e che la concezione della vita di tutti gli scienziati del XIX e XX secolo è modellata dalla fisica di Newton, secondo il quale il mondo è costituito di “materia ed energia”: il concetto di *pulsione* come principale forza motivazionale della vita psichica ripropone la medesima dicotomia, il medesimo determinismo causale nel costante tentativo, che durerà in Freud per tutta la vita, di creare una *psicologia scientifica* attraverso un modello, energetico, quantitativo, economico che aveva per conseguenza un approccio riduzionistico di tipo archeologico.

Il positivismo imperante, inoltre, identificava in abito accademico il progresso della scienza con un orientamento causal-materialistico, sperimentale e quantificabile dei fenomeni. La veste neurofisiologica diventava, perciò, come afferma Mancina [38] una sorta di “cavallo di Troia” per entrare nella roccaforte dell’*establishment* universitaria della Vienna *fin de siècle*. Mai come ora il modello aperto, plastico, creativo, fenomenologico, prospetticamente orientato offerto dall’eretica Psicologia Individuale appare in tutta la sua modernità di pensiero anticipando pionieristicamente la visione “olistica” e fenomenologica della fisica quantistica di Einstein.

Il sognare è un’attività mentale *interdisciplinare*, *pluridisciplinare* durante la quale si verificano dimostrabili processi cerebrali di ordine neurofisiologico in identificabili circuiti neuronali attinenti a ben precise strutture anatomiche. Il sogno è un’esperienza che può essere, perciò, oggetto d’indagine da parte di differenti discipline: la psicologia sperimentale si dedica allo studio delle attività mentali emergenti nelle differenti fasi del sonno; la neurofisiologia si occupa delle strutture cerebrali implicate nelle varie fasi del sonno; la neuropsicologia

s'interessa delle funzioni delle molteplici aree corticali responsabili dell'organizzazione del sogno; le psicologie del profondo offrono *senso, significato e, quindi, una chiave ermeneutica* al sogno in relazione alla storia affettiva del soggetto. Ma, ai primi del '900 cosa dicevano le neuroscienze in proposito?

In ogni caso, ai primi del '900, le conoscenze neurofisiologiche del cervello avevano ancora contorni indistinti. L'intera impalcatura teorica freudiana sui sogni, come risulta nel suo "Progetto di una psicologia scientifica" [26], affonda le radici nel terreno della neurobiologia dell'epoca, che si basava sul presupposto che il sistema nervoso "fosse incapace di perdere, scartare o cancellare l'informazione: in pratica un ricettacolo passivo d'energia e informazione, impossibilitato a crearne e capace di sbarazzarsene solo tramite qualche azione motoria. I principi freudiani sulla fonte, sul flusso, sulla trasmissione di energia, che s'ispirano alla seconda legge di Newton sulla conservazione d'energia, si sono, in questo modo, cristallizzati nel concetto di "inconscio dinamico", inteso come il prodotto della rimozione con la tendenza del rimosso a riemergere in seguito all'allentamento delle forze difensive dell'Io. D'altra parte, egli, come tutti i suoi contemporanei, compreso Adler, non poteva sapere che il sistema nervoso possiede ritmi intrinseci accompagnati da fasi d'attività regolate internamente, che il cervello riesce a creare e a cancellare da sé la sua energia e che il sonno REM sopraggiunge automaticamente, a prescindere da qualsiasi stimolo-energia esterna o conflitto intrapsichico non risolto [30].

Ne derivano soluzioni regressive che si basano sulla convinzione che «tutto il materiale che costituisce il contenuto di un sogno è in qualche modo derivato dall'esperienza, cioè è stato riprodotto o ricordato nel sogno: questo almeno può essere considerato un fatto indiscusso» (27, p. 45). Lo stesso Freud continua: «Restiamo così in dubbio circa la fonte cui il sogno abbia attinto e siamo tentati di credere che i sogni abbiano un potere di creazione indipendente; poi, finalmente, spesso dopo un lungo intervallo, qualche nuova esperienza richiama il ricordo, che si credeva perduto, di un avvenimento lontano, rivelandoci, al tempo stesso, la fonte del sogno» (*Ibid.*, p. 46), in quanto nulla che sia stato posseduto mentalmente può andare perduto, lasciando una traccia inalterabile. Mentre per Freud l'immagine onirica si qualifica per la sua sostanziale natura "regressiva", per Adler abbiamo visto, possiede una qualità essenzialmente "progressiva" [22, 23, 51], in quanto rappresenta non tanto la riproposizione di un'esperienza passata, ma il prodotto di una riorganizzazione del *Sé creativo* che, servendosi dei mattoni rappresentati dai vecchi *schemi d'appercezione* del *Sé*, dell'*altro da Sé* e delle loro relazioni *reciproche*, riesce a costruire qualcosa di "nuovo" e, quindi, di *possibile*, in quanto inserito in una dimensione progettuale.

Solo nel 1929 Hans Berger aprirà la porta all'esplorazione oggettiva del cervello attraverso l'invenzione dell'elettroencefalogramma. Quando, grazie all'inven-

zione dei poligrafi, si scopre che i neuroni non solo conducono segnali elettrici provenienti dall'esterno, ma possono produrre anche voltaggi, si capisce che funzionano sia come *cavi* che come *batterie*. La tecnica di registrazione elettroencefalografica si sviluppa rapidamente, rilevando l'attività elettrica dell'uomo anche attraverso lo scalpo. Bisognerà attendere sino agli anni '50, perché Nathaniel Kleitman, Eugene Aserinsky, William Dement e, poco più tardi, Michel Jouvet riescano a registrare il sonno scoprendo tracce di sogni [30, 34, 38, 42], che si presentano periodicamente in concomitanza col sopraggiungere della fase denominata appunto sonno REM, da *Rapid Eye Movements* (rapidi movimenti degli occhi). Durante il sonno, quindi, è possibile localizzare due differenti fenomeni: il *sonno non-REM senza sogni* è caratterizzato da onde corticali lente di grande ampiezza e dalla conservazione del tono muscolare; il *sonno REM con sogni* è contraddistinto paradossalmente da un'attività elettrica cerebrale simile alla veglia, accompagnata da *movimenti oculari rapidi*, ma soprattutto dalla totale scomparsa del tono muscolare [34].

Sappiamo che, quando la temperatura cerebrale si abbassa al di sotto di una certa soglia, il cervello, stimolato e programmato da un *generatore endogeno*, diventa cieco e sordo, un cervello sognante: gli occhi sotto le palpebre chiuse iniziano a muoversi a raffica, ma il sognatore è paralizzato. Osservando i tracciati elettroencefalografici, non sarebbe possibile distinguere lo stato cerebrale della veglia da quello del sogno, in quanto entrambi presentano lo stesso andamento rapido di basso voltaggio. Così il sogno fa il suo ingresso nella fisiologia, diventando un fenomeno periodico, non più casuale, accanto alla veglia e al sonno, e acquistando la dignità di uno "stato" reale.

Durante la veglia è elaborata l'informazione proveniente dal mondo esterno, durante il *sonno con sogni* il nostro cervello *si ripiega in se stesso, occupandosi delle informazioni provenienti dall'interno*. «Durante la veglia, la forma del mondo esterno domina la forma delle immagini visive, che nel sogno sono invece determinate esclusivamente dalla forma del sistema stesso, completo nella sua storia recente e passata» (30, p. 203). L'attività mentale onirica in assenza d'informazioni sensoriali *esterne* genera, infatti, immagini *interne*, visive, uditive, cinestesiche, olfattive, interpretate sulla base della precedente esperienza del *Sé* e del *mondo* reale. Il passato è vissuto come presente, i diversi canali sensoriali sono attivati simultaneamente, travolti da un caleidoscopico fuoco d'artificio costituito da informazioni generate *internamente*.

Il sogno in ogni caso non è riposo, perché la natura è troppo economica per sprecare tante ore biologiche per non far niente [30, 34, 38, 61]. Soprattutto durante la fase REM i tracciati elettroencefalografici rilevano una frenetica operosità, una delle funzioni del sonno REM potrebbe essere quella di (ricordiamo il concetto di manutenzione dello stile di vita preannunciato già da Adler) curare la manuten-

zione dei circuiti cerebrali di base, poiché i nostri repertori diurni non sono sempre così estesi da coinvolgere tutti i circuiti, che così potrebbero risentire del disuso. «Il nostro cervello in questo somiglierebbe un po' alla macchina tenuta in garage che ha bisogno di essere messa in moto almeno una volta al giorno. Il sonno REM ci permette di far girare il nostro motore cerebrale e di provare sistematicamente tutti i circuiti. Secondo questa concezione il sonno REM pilota un programma di manutenzione attiva» (*Ibid.*, p. 357) rappresentando, probabilmente, un meccanismo di memorizzazione delle informazioni indispensabili ai fini della sopravvivenza: una sorta di prova generale di comportamenti e atti istintivi come la difesa, la fuga, la lotta, le risposte sessuali. Il sonno con sogni avrebbe la funzione di confrontare le informazioni “nuove” con i “vecchi” schemi già codificati per una messa a punto dei programmi [30, 34, 38, 61].

Secondo il modello “attivazione-sintesi” di Hobson [30], che naturalmente si muove all'interno di una prospettiva “isomorfica-meccanicistica” [38, 53], dalla parte più antica del cervello, dal tronco cerebrale, parte una valanga di messaggi casuali, che raggiunge i centri cerebrali più elevati, per cui chi dorme si trova in una particolare condizione di distacco dalla realtà esterna, “come se” fosse immerso nel vortice della sua vita interiore. La corteccia cerebrale, quindi, *si troverà nella condizione di dover far fronte ad una serie di segnali essenzialmente privi di significato, casuali, da mettere in ordine attraverso una storia coerente.*

Se Freud considerava il contenuto manifesto di un sogno come il prodotto di una deformazione camuffante operata dalla *censura* attraverso il lavoro onirico, Hobson demolisce tutti questi concetti pulsionali, essendo convinto che durante il *sonno con sogni* non c'è *nascondimento*, ma *creazione* di significato. L'attivazione della corteccia, determinata da una raffica di stimoli sensoriali “casuali”, ripescati dal proprio *background* conoscitivo, non significa che il sogno, sempre secondo Hobson, sia privo di “senso”, in quanto lo sforzo di *sintesi creativa* è paragonabile ai processi proiettivi che si sviluppano spontaneamente durante la somministrazione di un qualsiasi test come il TAT o il Rorschach [12], attraverso i quali il soggetto rivela, sempre inconsciamente, qualcosa di sé, delle proprie esperienze, del proprio stile di vita. I sogni sarebbero, quindi, il risultato di un *ordine* imposto al *caos*, il frutto di una “sintesi creativa”, costruttiva, prospettica, tesa a dare un *senso*, piuttosto che a nascondere *significati* inconfessabili. Secondo Hobson [30], quindi, la frenetica bizzarria spazio-temporale sarebbe *secondarizzata* in un canovaccio narrativo dalla naturale propensione comunicativa della mente-cervello.

Recenti studi di alcuni ricercatori e, in particolare di Solms [53, 56] (ricordiamo la sua “Teoria della localizzazione dinamica”, che si basa su esperimenti effettuati su più di 360 soggetti con lesioni organiche in differenti aree cerebrali coinvolte nella funzione del sognare), hanno, però, molto recentemente disconfermato la

teoria di Hobson avanzando l'ipotesi di un comune generatore del sogno indipendente dalle fasi REM e non-REM, dimostrando la presenza di attività onirica in tutte le fasi di sonno, non solo nel sonno REM, ma persino nella veglia [38, 53, 56]. Quindi, è ancora una volta ribadito il concetto secondo cui non c'è momento in cui la nostra mente non lavori, in quanto non riusciamo mai a stare a riposo: *il sonno REM e l'attività onirica appartengono, perciò, a differenti strutture anatomiche e restano due attività assolutamente non sovrapponibili*. Non esiste una stretta *correlazione* tra "evento biologico" ed "evento mentale", anche se il sogno avviene all'interno di una cornice rappresentata dalle varie fasi del sonno.

Al momento attuale, queste sono le ricerche principali e più significative portate avanti dalle neuroscienze. La scoperta del sonno REM e i risultati delle moderne ricerche di laboratorio, in ogni caso, hanno dimostrato l'ingenuità di vari modelli teorici della psicologia del profondo, compreso quello adleriano, che consideravano il sogno un evento episodico, prodotto da un conflitto irrisolto, da un turbamento contingente o dalla mancanza di coraggio del sognatore. L'uomo sogna regolarmente ogni notte, anche se non è alterato da alcun evento interno o esterno: «il buon sonno contiene altrettanti sogni quanto il sonno agitato, se non di più. In una normale vita di settant'anni un individuo dedica al sogno almeno 50.000 ore: cioè, 2.000 giorni o sei anni interi di vita onirica. Il sogno deve quindi avere non solo un interesse psicologico, ma anche un'importanza biologica» (30, p. 11).

Da una parte, Adler riesce ad elaborare ipotesi innovative e lungimiranti sul sogno, che, come si è visto, preconizzano alcune ipotesi e ricerche attuali: ricordiamo la pionieristica intuizione adleriana di uno *stile di vita* che si autoconsolida inducendo emozioni e sentimenti attraverso un *autoinganno*, che richiama il concetto di *autoipotesi* e di *omeostasi*, ribadito recentemente anche da Mancina [38], da Scalzone, Zontini [53], da Solms [56] e dai più accreditati neuroscienziati: «Il cervello è un sistema autopoietico aperto energeticamente all'esterno, ma chiuso operazionalmente (informazionalmente e cognitivamente) al fine di mantenere l'omeostasi interna e l'identità del sistema stesso» (53, p. 342). Edelman stesso scrive: «Si può dire che il cervello sia in contatto con se stesso più che con qualsiasi altra cosa» (16, p. 40). Non dimentichiamo, infine, la teoria dei sistemi autopoietici di Maturana e Varela [40].

D'altra parte, Alfred Adler, essendo figlio delle conoscenze neurobiologiche dell'epoca, ricade spesso, inesorabilmente, nell'equivoco di un'attività onirica legata a eventi, situazioni esterne o conflitti non risolti, e scrive in molti passi dei suoi libri evidenti e ormai inaccettabili contraddizioni. Adler ripete spesso che i sogni «rivelano la mancanza di coraggio dell'individuo» (7, p. 77) e che «gli esseri umani hanno istintivamente capito che sogna solo chi non è del tutto sicu-

ro del suo atteggiamento [per cui] si può arrivare alle conclusioni che se fossimo sempre sicuri di noi stessi e se sapessimo sempre cosa fare, non sogneremo. Ciò vuol dire che si sogna quando ci si trova in difficoltà, quando si ha un problema che si crede di non poter risolvere da svegli e si abbisogna di qualcosa per venirne a capo» (5, p. 87). Continua in un altro passo: «È interessante osservare come alcuni uomini sognino molto e altri poco o niente. La spiegazione di questo fatto potrebbe essere questa: le persone che non amano abbandonarsi alle illusioni, mentire a se stesse o farsi ingannare e che non si lasciano dominare dalle proprie emozioni e non sopravvalutano i propri stati d'animo, sognano poco o niente. Sembra pure che non sognino quelle persone che si trovano a loro agio nella situazione in cui vivono o che per lo meno non hanno alcun desiderio di uscirne, o che non sono pressati dalla necessità di risolvere problemi da cui sono coinvolti. Le persone che si lasciano guidare dai sentimenti più che dalla logica della vita quotidiana sognano invece di più» (*Ibid.*, p. 96).

Dice Gastone Canziani, decano della Psicologia Individuale: «Lo studio della fase REM ha dimostrato che si sogna sempre durante la notte. L'ipotesi che Adler avanza – come tutte le ipotesi che sono state emesse dagli studiosi del sogno prima e dopo Adler – per rendersi conto del perché alcuni sognano e altri apparentemente no, cade. Il problema dovrebbe, perciò, reimpostarsi in questi termini: “Perché alcuni ricordano i loro sogni e altri no?”. Ma anche a questa domanda la psicofisiologia del sogno sembra poter dare una risposta. Se si sveglia il soggetto durante la fase REM, egli racconta un sogno; se lo si sveglia dieci minuti dopo, dice di non aver sognato. Si deve concludere che i processi fisiologici che stanno alla base della memoria onirica sono labili, cioè che la memoria onirica è una memoria breve e che i sogni si dimenticano per questo. I sogni che si ricordano sono abitualmente quelli che si fanno nel primo mattino dopo l'ultima fase REM che precede il risveglio» (*Ibid.*, p. 87).

Le insufficienti conoscenze neurofisiologiche dei primi anni del XX secolo possono indurre ingenuità, inesattezze, contraddizioni, ma non intaccano in nessun modo la validità e la coerenza del modello adleriano, che anzi appare in tutta la sua modernità e il suo eretico anticonformismo pionieristico, avendo superato i limiti epistemologici del suo tempo.

IV. *Il sogno, il Sé creativo e la costanza dello stile di vita*

Mai come ora i principi dell'epistemologia contemporanea sembrano aderire in modo armonico con i presupposti teorico-clinici adleriani che s'ispirano alla *plasticità dinamica* della mente-cervello, all'*antidogmatismo*, al *finalismo causale*, al *soggettivismo fenomenologico*, all'*unità* concepita come *coerenza* fra le parti, al *Sé creativo*, all'*irripetibilità* e, quindi, non falsificabilità dell'*incontro duale*

analista/paziente. L'assenza di schematismi precostituiti e l'apertura, invece, alla più ampia libertà di esplorare in modo versatile ogni possibile ipotesi, in sintesi proprio ciò che qualcuno ha sempre rimproverato alla Psicologia Individuale, la rendono paradossalmente più adattabile, rispetto ai vari modelli e alle varie ipotesi che si muovono all'interno del dibattito neuroscientifico in atto.

Da tutto ciò ricaviamo uno stimolo incoraggiante ad approfondire, a rivisitare, ad arricchire certe intuizioni di Alfred Adler, il quale, come sappiamo, pur essendo un lungimirante "eretico" [36], non ha saputo quasi sempre difendere la paternità di molti suoi fondamentali "concetti" che, perciò, sono stati sistematicamente minimizzati, espropriati e attribuiti ad altri.

Quando Adler, prendendo le distanze dall'impostazione "regressiva" di Freud, afferma che bisogna tener conto del fatto che i sogni siano, in qualche modo, connessi con il futuro e che l'interpretazione analitica debba proporsi di «dimostrare al malato i suoi preparativi ed il suo esercizio notturno» (7, p. 236), propone con molta semplicità quanto le attuali ricerche in campo neurofisiologico ribadiscono con le loro multiformi ipotesi. Nello stesso tempo, definendo il sogno un *autoinganno*, in quanto «quando sogniamo siamo soli e il nostro contatto con la realtà è attenuato» (*Ibid.*, p. 80), egli non fa che sottolineare il fatto che il «cervello, automaticamente, scollegato dall'esterno e autostimolato, elabora questi segnali e li interpreta nei termini dell'informazione immagazzinata nella memoria» (30, pp. 255-256), passando da un *modello stimolo-risposta* a un *modello endogeno*, perché il sistema è in collegamento con se stesso, non con la realtà. Così, sempre Adler, quando dice che «colui che sogna e colui che è desto sono lo stesso individuo e lo scopo dei sogni deve essere applicabile a quest'unica personalità coerente» (7, p. 78), non fa che avvalorare la sua *visione unitaria* dell'uomo: il sogno diventa una particolare presa di posizione nei confronti della vita, un ponte gettato fra un giorno e l'altro, «fra lo stile di vita di un individuo e i suoi problemi attuali [...]. Lo stile di vita è il padrone dei sogni, e farà sempre sorgere i sentimenti di cui l'individuo ha bisogno» (*Ibid.*, 81).

Francesco Parenti, inoltre, evidenzia come Adler avanzi «un'ipotesi complementare, ma di grande interesse: che i sogni quando non sono ricordati, possono influenzarci dopo il risveglio, trasmettendoci non un pensiero ben articolato, ma una condizione emotiva particolare (tristezza, euforia, gioia, angoscia, ecc.) che, rappresenta una traccia dell'esperienza progettuale notturna» (46, p. 65).

«Il sogno – potrebbe continuare ad affermare Adler – ci ricorda il passato e ci dà di esso una visione che ci esorta ad affrontare il futuro nello stesso modo» (59, p. 195), in quanto «nel sonno REM il cervello non ha altra scelta che interpretare i suoi segnali generati internamente sulla base della precedente esperienza del mondo esterno» (30, p. 259). «Noi abbiamo a disposizione, nella nostra mente

umana, tutti i mezzi utili per elaborare uno stile di vita, per fissarlo e per rafforzarlo; e uno dei mezzi più importanti è la capacità di stimolare i sentimenti. Noi siamo impegnati in questo lavoro ogni notte e ogni giorno, ma di notte la cosa è più evidente» (7, p. 84).

V. Adler e neuroscienze a confronto

Alla luce delle recenti acquisizioni delle neuroscienze, mentre molti principi regressivi della vecchia impalcatura pulsionale sull'attività onirica vacillano, l'orientamento *causal-finalistico* adleriano, eliminate le incongruenze dovute al livello insufficiente delle conoscenze neuroscientifiche dei primi del '900, sembra, invece, aver acquisito maggior vigore. Basta leggere alcune frasi estrapolate dai libri di Adler per apprezzarne l'attualità di pensiero: «l'interpretazione analitica [deve] proporsi di dimostrare al malato i suoi preparativi ed il suo esercizio notturno» (7, p. 236), «colui che sogna e colui che è desto sono lo stesso individuo e lo scopo dei sogni deve essere applicabile a quest'unica personalità coerente» (*Ibid.*, p. 78), «è un ponte gettato fra un giorno e l'altro, [...] fra lo stile di vita di un individuo e i suoi problemi attuali [...]. Lo stile di vita è il padrone dei sogni, e farà sempre sorgere i sentimenti di cui l'individuo ha bisogno» (*Ibid.*, p. 81). Il tutto richiama il concetto di autopoiesi e di omeostasi, ribadito recentemente *a gran voce* da molti neuroscienziati [30, 38, 53, 56], così come la teoria dei sistemi autopoietici di Maturana e Varela [40].

Non possiamo che apprezzare l'incredibile modernità di pensiero di Adler, al punto tale che è possibile porre accanto analogicamente, senza alcuna pretesa dimostrativa, alcune asserzioni adleriane affianco ad affermazioni fatte da eminenti neuroscienziati del momento: «L'organismo somiglia a un negozio: ha un orario di apertura, dove prevalgono funzioni di vendita, ed un orario di chiusura, destinato alle operazioni di riorganizzazione. Il pensiero onirico svolge presumibilmente una funzione di manutenzione e di riprogrammazione interna. Investe i processi dell'apprendimento, della memoria, della creatività» [12]. «Il sogno ci ricorda il passato e ci dà di esso una visione che ci esorta ad affrontare il futuro nello stesso modo» (59, p. 195), in quanto, come ribadisce Hobson, «nel sonno REM il cervello non ha altra scelta che interpretare i suoi segnali generati internamente sulla base della precedente esperienza del mondo esterno» (30, p. 259). «Il cervello – rispondono Scalzone e Zontini – è un sistema autopoietico aperto energeticamente all'esterno, ma chiuso operazionalmente (informazionalmente e cognitivamente) al fine di mantenere l'omeostasi interna e l'identità del sistema stesso» (53, p. 342); Edelman, di conseguenza, scrive: «Si può dire che il cervello sia in contatto con se stesso più che con qualsiasi altra cosa» (16, p. 40); «Noi abbiamo – conclude Adler – a disposizione, nella nostra mente umana, tutti i mezzi utili per elaborare uno stile di vita, per fissarlo e per raffor-

zarlo; e uno dei mezzi più importanti è la capacità di stimolare i sentimenti. Noi siamo impegnati in questo lavoro ogni notte e ogni giorno, ma di notte la cosa è più evidente» (7, p. 84).

Giunti a questo punto della nostra riflessione sul sogno, mi chiedo quale debba essere l'approccio più corretto dal punto di vista epistemologico e se sia possibile individuare punti d'intersecazione in cui sia consentito a entrambi i campi, quello della psicologia e quello delle neuroscienze, di confrontarsi traendone reciprocamente vantaggio e arricchimento.

La realtà delle nostre conoscenze ci costringe – ribadisce con molta secchezza Mauro Mancina [38] – a un dualismo metodologico, in quanto cervello e mente restano su livelli diversi come referenti di discipline diverse: il cervello delle neuroscienze, la mente della psicologia e della psicoanalisi. Le psicologie del profondo non possono portare prove sperimentali alle loro teorizzazioni perché non sono una scienza sperimentale, ma una scienza che potremmo definire “umana” o “antropologica”, che ha come referente la mente inconscia dell'uomo e come metodologia d'indagine l'uso di uno specifico “setting”, che implica un incontro fra due persone, una relazione intersoggettiva. Ecco perché questa disciplina non può essere correlata isomorficamente alle scienze dure che presuppongono, al contrario, un *setting* sperimentale in cui un soggetto studia un oggetto diverso da sé, ne valuta le risposte e le elabora sul piano qualitativo e quantitativo.

Da quanto detto, mentre le neuroscienze si occupano delle strutture che partecipano alla produzione del sogno, delle modalità in cui si organizza quest'evento, come viene al risveglio narrato, degli aspetti fisiologici del sonno durante le sue varie fasi REM e non-REM e quindi delle “cornici” biologiche all'interno delle quali esso si struttura; la psicologia del profondo è interessata a dare un significato, un senso un'interpretazione al sogno, contestualizzandolo nella relazione costituita dalla coppia creativa terapeuta/paziente, di cui è spesso un termometro, e collegandolo alla storia affettiva del sognatore, di cui le neuroscienze non possono assolutamente dire nulla di interessante, conclude Mancina [38].

Molti ricercatori sostengono che, nonostante l'incremento rapido ed esponenziale della nostra conoscenza in tutte le branche delle neuroscienze, si è solo ampliato il campo d'azione, senza che siano state create valide basi scientifiche che consentano di correlare i due campi, in ogni caso l'equivoco di fondo nasce dall'onnipotente e mai sopita tentazione di smentire e a volte di validare un modello psicodinamico utilizzando come scudo un fondamento neurofisiologico, che lo giustifichi, lo autorizzi con un monolitico *ipse dixit*, che genera in realtà solo una confusione logica epistemologicamente scorretta, come l'ambiziosa *teoria isomorfica* di Hobson (che identifica il sonno-REM col sogno), smentita dalle attuali ricerche di Mark Solms [56].

Non c'è funzione mentale, infatti, che possa essere ricondotta e spiegata con funzioni di neuroni, in quanto nonostante i grandi sviluppi della neuroscienza, dice Solms, non è possibile credere di poter colmare i vuoti conoscitivi che scindono il piano neurologico dal piano psicologico, poiché esiste un passaggio dall'attività neurologica a quella mentale che sottende tutta una serie di tappe intermedie e di lacune conoscitive da noi tuttora non colmate [38, 53, 56].

Tutto ciò non significa che la teoria psicodinamica del sogno non possa porre in discussione i propri convincimenti in base ai più recenti progressi della neurobiologia o della psicologia sperimentale, che al contrario, sono in grado di offrire stimolanti spunti di riflessione a quegli psicologi del profondo che non temono di raffrontarsi con le altre discipline. Ricordiamo, ad esempio, la ricchezza degli studi recenti sull'attività del feto e del neonato durante il sonno tipo REM che diminuisce con l'apprendimento, o le stimolanti osservazioni sulle funzioni della memoria e del pensiero nelle varie fasi del sonno. Sono degni di nota, inoltre, il lavoro di Seganti [54] sulla memoria sensoriale delle relazioni, il modello neuroscientifico sulla centralità delle emozioni proposto da Antonio Damasio, così come l'ipotesi che il sogno sia una necessità istintuale e non solo il "guardiano del sonno" in quanto si occuperebbe della "manutenzione" o comunque della gestione del sistema e del mantenimento del suo assetto interno, a prescindere dal fatto che i sogni siano ricordati o interpretati [30, 53]. Vanno menzionati, inoltre, i più avanzati approfondimenti teorici sull'energia psichica autoctona e sui sistemi autopoietici e, per finire, il modello molto singolare recentemente proposto da Erik Kandell [31] *sull'American Journal of Psychiatry* che valorizza enormemente la funzione nella terapia sia della *parola* sia dell'*apprendimento* conseguente, in quanto capaci di modificare l'espressione genica che controlla l'attività sinaptica. Insomma affascinanti prospettive si sono aperte.

Il sogno, in realtà è un'esperienza durante la quale si verificano dimostrabili processi cerebrali di ordine neurofisiologico in identificabili circuiti neuronali attinenti a ben precise strutture anatomiche. In ogni caso le neuroscienze sulla storia affettiva del paziente non possono dirci nulla d'interessante, ribadiamo con Mauro Mancia [38].

La *complessità* dell'argomento trattato, nonostante sia molto difficile collegare ambiti di ricerca epistemologicamente e metodologicamente in conflitto, ci induce a ritenere, però, che sarebbe estremamente riduttivo occuparsi di attività onirica solo su un piano elettro-fisiologico o psicologico, trascurando tutti gli aspetti fisiologici, anatomici, biochimici, sociali, culturali e filosofici.

Un approccio di tipo *pluridisciplinare e interdisciplinare* al sogno, che si riannodi anche alla linguistica, alla semiologia, alla sociologia, all'antropologia oltre che alla fisiologia e alla psicologia, è *non solo utile, ma indispensabile* partendo

in ogni caso, sempre e necessariamente dalla clinica. In questo modo, è possibile rivisitare secondo il modello adleriano i molteplici aspetti caratterizzanti l'attività onirica che, come il sintomo o una nota musicale, non può essere analizzata *isolatamente*.

Quali le strade da imboccare? Sarebbe estremamente interessante, per esempio, riprendere a studiare i sogni in un'ottica semiologico-comunicazionale, chiarendoci il significato adleriano di "comunicazione", di "linguaggio", di "simbolo". Abbiamo visto, infatti, che attraverso l'attività onirica sono messi in comunicazione sia le varie parti dell'apparato psichico (comunicazione intrasoggettiva) sia le persone e i componenti la coppia creativa terapeuta/paziente (comunicazione intersoggettiva) che possono interpretare il sogno anche come "diagnosi" e monitoraggio della loro stessa relazione [38, 53], la quale, spesso, a sua volta ha cooperato a produrre il sogno.

Occorrerebbe, quindi, rivisitare il concetto di "censura" e approfondirlo in un'ottica adleriano-comunicazionale. *La censura è niente di più che una grande distanza dalla realtà* – dice Shulman [55] –, per il quale i fenomeni di *spostamento*, di *condensazione* e di *simbolizzazione* non sono ascrivibili a un'intenzionalità camuffante della "censura", ma alla "distanza" dal "senso comune", tipica del sogno, quindi, al particolare tipo di *comunicazione* e al *codice* usato.

VI. Il sogno e l'immaginario

Immaginare, abbiamo visto, non equivale a rifiutare o negare la realtà, ma a porla a una certa *distanza* [24, 42]. Nell'*evasione fantastica* la produzione finzionale dell'immaginazione si colora di "nostalgia" per non essere in grado di ipostatizzare alcun universo se non "fuori misura" [39], essendoci la consapevolezza dell'"assenza" che caratterizza il materiale elaborato, che impedisce di credere pienamente in questo "altro" mondo *autocreato* in cui vorremmo rifugiarsi. Nell'*allucinazione psicotica* il soggetto, che ignora di muoversi "senza misura" [39], può entrare concretamente in un mondo fittiziamente forgiato e proclamato con disperata ostinazione come "non fantastico". L'*immaginazione artistica* [42] tende a oggettivare le immagini mentali imprecise e confuse attraverso segni "collettivi" non più "privati", ma fruibili per mezzo dei sensi anche da altri.

L'*immaginazione onirica* [11, 48, 49, 58] costituisce la sintesi fra la dimensione *allucinatorio-psicotica* e quella *artistica*: la raffigurazione drammatica di emozioni e idee sotto forma di presenze illusorie non consente, infatti, al soggetto che sogna di prendere coscienza della loro fallacia; nello stesso tempo il contenuto latente, rappresentato dai vari "schemi appercettivi", riesce a esternalizzarsi in un ordine creativamente "nuovo" attraverso un linguaggio fatto di immagini.

Se, da una parte, i simboli-segni onirici sono vissuti dal sognatore come “reali”, non diversamente da quanto si verifica nell’universo psicotico, dall’altra possono essere considerati come il prodotto di un puro atto *creativo*. Non è proponibile, in ogni caso, un approccio al sogno con gli occhi rivolti esclusivamente a un passato che ciclicamente si ripete, come in una coazione all’infinito ripetersi, ignorando, di conseguenza, l’intima natura prospettico-creativa delle immagini oniriche.

«I sogni sono costituiti principalmente di metafore e di simboli. [...] Nei nostri sogni noi siamo poeti» (7, p. 82). Essi, quindi, possono divenire oggetto di *interpretazione* alla stessa stregua di qualsiasi creazione artistica, sui cui percorsi, sulle cui sofferte elaborazioni, sui cui significati oscuri diventa necessario, come in ogni opera d’arte, un approccio che ne sottolinei la profonda essenza comunicazionale. In particolare, secondo noi, l’aspetto criptico-allegorico dei sogni non è dovuto sempre a sottili finalismi censori dell’inconscio che, non essendo un’entità a sé, permea “tutti” i fenomeni psichici, ma alla peculiarità del “codice”, di natura primitiva, a cui s’ispira il linguaggio onirico.

La consuetudine di voler applicare all’attività onirica canoni interpretativi tipici del linguaggio articolato è assolutamente sbagliata. Da svegli, infatti, occorre confrontarci con la “logica comune”, nel sogno, invece, è possibile servirci della “logica privata”: essendo massima la “distanza” con il mondo esterno, il bisogno di comunicare a noi stessi il nostro passato per legarci coerentemente al futuro si manifesta, perciò, nella forma più spontanea, primitiva, arcaica. Il sistema per immagini simboliche costituisce la modalità di rappresentazione e di conoscenza, tipica dei primissimi anni di vita, prima dell’avvento del linguaggio verbale, sempre potenzialmente presente nell’individuo [11, 48, 49, 58]. Il sogno, prodotto della libera creatività, grazie alla naturale facoltà linguistica della nostra mente-cervello, riorganizzerebbe in un canovaccio narrativo il materiale mnestico già a disposizione [12, 30]. Arrivati a questo punto, la nostra riflessione sul sogno dovrà riprendere i vari nuclei tematici trattati, l’*immaginazione*, il *Sé creativo*, la *costanza dello stile di vita*, l’*unità di personalità*, per inserirli in un’ottica comunicazionale.

VII. Comunicazione, linguaggio e sogno

«Constatiamo, dunque, un movimento sincrono del nostro pensiero, che va nella direzione richiesta dal carattere e dalla natura della personalità, e che si esprime in un *linguaggio oscuro* [corsivo nostro, N. d. R.] che, anche quando è compreso, non è perfettamente chiaro, pur indicando tuttavia la direzione verso la quale tende il sentiero. La razionalità è tanto necessaria al nostro pensiero ed alla nostra parola nello stato di veglia, per la preparazione delle nostre azioni, quanto essa diviene superflua nel sogno, simile al fumo di un fuoco, che non fa altro che indicare la direzione da cui viene il vento. Tuttavia il fumo ci conferma l’esistenza del

fuoco e l'esperienza ci permette di dedurre la qualità del legno e del combustibile in questione. Nella cenere del sogno persiste uno stato emotivo, che concorda con lo stile di vita» (2, pp. 243-244).

In questa metafora adleriana molto vivida è evidenziato il principio olistico di personalità unitaria secondo cui sia la veglia sia il sogno sottostanno alla medesima "legge del movimento" ascensionale nella direzione indicata dallo "stile di vita", che, per autoconservarsi, guida il lavoro attivamente creativo e tendenzioso della memoria, della percezione, dell'attenzione, dell'immaginazione simbolica [8, 19]. «Ma se di un sogno non resta null'altro che i sentimenti, che cosa ne è stato del senso comune?» (7, p. 81), si chiede Adler in un altro passo, in cui sottolinea come l'attività onirica, che è *autoinebriamento*, *autoipnosi*, *autoinganno* [5, 7, 19, 45, 46, 55] collocabile sempre sul versante dell'*autos*, sia dominata dalla "logica privata", in quanto da essa è «escluso un maggior numero di rapporti con la realtà» (7, p. 79).

La "razionalità", necessaria al pensiero e alla parola allo stato di veglia, rappresenta, quindi, per Adler l'equivalente semantico di "logica comune", certamente superflua durante il sogno che, in ogni caso, non potrebbe mai essere considerato come un prodotto dell'irrazionalità, che non consente alcun approccio "interpretativo". Certamente «il sogno è una forma di comunicazione [...]. Occorre dunque recepire il linguaggio dei sogni. [...] Aggiungo che la produzione onirica è fatta essenzialmente d'immagini» (45, pp. 118-120). Il particolare contesto, in cui si svolge la comunicazione onirica, come vedremo, invita a voltare le spalle al *senso comune*. Nel sogno ci autoinganniamo: la nostra antica attitudine a "dialogare", in quanto esseri socialmente predeterminati, si manifesta nella sua forma più primitiva, spontanea, semplice, attraverso immagini mentali visive, sonore, tattili, cinestesiche, gustative, termiche.

Nei resoconti dei sogni narrati, durante i risvegli, predominano racconti sovrabbondanti d'immagini visive, mentre le altre modalità sensoriali sono meno rappresentate: le sensazioni uditive sono accompagnate da espressioni d'incertezza percettiva; i movimenti sono percepiti sotto forma di sensazioni cinestesiche e vestibolari; le impressioni termiche, tattili, olfattive e gustative sono molto rare, forse perché durante il sonno REM i relativi canali sensoriali non aprono facilmente il lucchetto ai ricordi gustativi, olfattivi e tattili [30]. Anche i ciechi totali fin dalla nascita posseggono immagini mentali, ricordano e sognano, come dimostrano le ricerche di laboratorio [15]. Giunti a questo punto, è indispensabile chiarire il significato adleriano di "comunicazione" e "linguaggio" in riferimento all'attività onirica.

Nello stesso tempo, da una parte abbiamo la rappresentazione concettuale, dall'altra la rappresentazione simbolica o immaginativa, o semplicemente simboli

immagini [48]. Nel concepire i concetti e le immagini come interrelati potremmo asserire che l'*immagine mentale*, cioè il simbolo, in quanto copia o riproduzione interiore dell'oggetto, non rappresenta un semplice prolungamento della percezione, ma il prodotto di una *costruzione privata* dell'individuo. In ogni caso, sia le rappresentazioni concettuali, sia le rappresentazioni simboliche, sia le rappresentazioni segniche hanno come denominatore comune la dipendenza dalla vita sociale, per cui riserviamo il termine *simbolo* ai "significanti motivati", che presentano un *rapporto di somiglianza col significato*, a differenza dei *segni* che sono "arbitrariamente" imposti da una convenzione negoziata [14, 43, 48, 58].

Da quanto è stato detto ricaviamo sia il carattere di "soggettività", in senso adleriano, dei *simboli*, che hanno sempre e comunque una *dimensione di ripensamento e di rielaborazione interna*, anche quando si tratta di simboli universali, sia il carattere di "consensualità" dei segni, utilizzati nei rapporti interpersonali dominati dalla "logica comune". Tutti gli uomini, che vivono all'interno di una comunità, sviluppano la capacità di produrre "segni", utilizzando vari codici.

Attraverso i segni l'esperienza del mondo, il pensiero, le emozioni si possono materializzare, obiettivizzare [58] per la comunicazione sociale. Un segno senza "significante" esteriore, perciò, rappresenta un processo inverso d'interiorizzazione, di "volatilizzazione" del linguaggio nel pensiero, nelle rappresentazioni e nelle immagini mentali: esso è spogliato del suo fondamentale carattere, la socialità. «Il concetto, infatti, è un utile recipiente intellettuale, che contiene migliaia di esperienze distinte ed è pronto ad accoglierne ancora tantissime altre», dice Sapir (52, p. 184), ma ha bisogno di un "significante" percepibile con i sensi, per esternalizzarsi.

Il concetto può manifestarsi in maniera diversa a seconda del codice e, quindi, del sistema di segni utilizzati, nella comunicazione sociale, con la possibilità di *transcodificare* un segno da un codice all'altro. Il *contesto*, infine, influenza notevolmente il tipo di codice scelto, la modalità di codifica secondo un *registro* formale/informale e la transcodifica da un codice all'altro. Ogni linguaggio, che, come si è visto, è un insieme di segni organizzati in modo da essere atti a certi scambi comunicativi interni a un gruppo sociale [14, 49], possiede un "codice" con i suoi "segni" specifici, legati a un *medium* sensoriale, che ne determina le caratteristiche e l'applicabilità.

Se vogliamo capire le particolarità del segno-verbale, basti pensare al fatto che il pensiero, a differenza della frase, non consiste di singole parole. «Se desidero, perciò, esprimere il pensiero che oggi ho visto un ragazzo con una camicia blu, che correva scalzo per la strada, io non vedo prima il ragazzo, poi la camicia, poi i piedi scalzi, poi il suo colore blu, poi l'azione del correre, io vedo tutte queste cose insieme, collegate in un unico atto del pensiero» (58, p. 224). Se, invece,

voglio trasformare tutto in segni verbali, occorre utilizzare singole parole sintatticamente sistemate, ulteriormente suddivisibili in sillabe e fonemi. «*Quello che nel pensiero è contenuto simultaneamente, sul piano del linguaggio si esplica in ordine di successione*. Il pensiero potrebbe essere paragonato ad una nuvola che rovescia giù un acquazzone di parole [...]. Lo stesso pensiero ha origine non da un altro pensiero, ma dalla sfera delle motivazioni della nostra coscienza, che contiene le nostre passioni e i nostri bisogni, i nostri interessi e impulsi, i nostri affetti e le nostre emozioni [...]. Se prima abbiamo paragonato il pensiero a una nuvola [...], dovremmo allora paragonare [...] la sfera delle motivazioni del pensiero al vento che mette in movimento la nuvola» (*Ibid.*, pp. 224-226).

Notiamo una significativa contiguità semantica fra il “fumo” della metafora adleriana e il “vento” delle motivazioni di Vygotskij. L’uomo, quindi, riesce con il linguaggio a esprimere tutto ciò che pensa ed è quasi sempre possibile “tradurre” in lingua quanto è stato espresso con un altro codice: la stessa cosa non vale in senso inverso. Questo, però, non significa che la lingua scritta-parlata sia il miglior codice per esprimersi. Sono stati creati molti codici proprio per avere a disposizione molteplici linguaggi, più adatti di quello verbale, con cui poter rappresentare campi specifici dell’esperienza.

Gli stati emotivi, i trasporti affettivi, le motivazioni inconscie si manifestano con maggiore immediatezza e pregnanza attraverso linguaggi non verbali, i cui codici comprendono segni sia innati (tossire, impallidire, arrossire), sia convenzionalmente negoziati, perciò appresi, di natura sia para sia metalinguistica, legati al comportamento spaziale, motorio, gestuale, mimico, prossemico [49]. Se trasponessimo in un pezzo di stoffa le parole “bandiera americana”, trasmetterebbero lo stesso messaggio della corrispondente reale “bandiera americana”, ma l’effetto sarebbe diverso. «Tradurre il ricco mosaico visivo delle stelle e delle strisce in forma scritta equivarrebbe a privarlo di molte delle sue qualità» (41, p. 88) e, quindi, della forte carica emotiva di cui è portatore.

Ogni codice, perciò, ha peculiarità specifiche e una sua minore o maggiore utilizzabilità a seconda del “contesto situazionale”. «L’alfabeto fonetico diminuisce in ogni cultura soggetta alla sua egemonia l’importanza degli altri sensi, udito, gusto e tatto. Ciò non accade nelle culture, come la cinese, che usano caratteri non fonetici, e possono così conservare quel ricco repertorio di percezioni generali e di esperienze profonde, che tende a corrodersi nelle culture civilizzate dell’alfabeto fonetico» (*Ibid.*, p. 90).

Così dobbiamo ricordare che «la scrittura pittografica e geroglifica, usata nelle culture babilonesi, maya, cinese, è un’estensione del senso visivo per immagazzinare e renderne più rapido l’accesso. Tutte queste forme danno un’espressione pittorica a significati orali. Di conseguenza sono simili ai disegni animati e sono estre-

mamente ingombranti, richiedendo molti segni per gli infiniti dati e le infinite operazioni della vita sociale. Viceversa l'alfabeto fonetico è riuscito con poche lettere soltanto a contenere tutte le lingue. Per arrivare a tanto è stato necessario scindere segni e suoni dai loro significati drammatici e semantici» (*Ibid.*, p. 93).

Nel segno scritto-parlato si verifica una separazione fra vista, suono e significato: «le culture orali agiscono e reagiscono simultaneamente. La cultura fonetica fornisce agli uomini mezzi per reprimere i propri sentimenti e le proprie emozioni [...]. L'uomo alfabetico subisce una menomazione della sua vita fantastica, emotiva e sensoriale» (*Ibid.*, p. 94). Se è vero che le varie forme di comunicazione e i vari linguaggi sono estensioni dei nostri organi di senso, del nostro sistema fisico e nervoso, dovremmo recuperare quei tipi di codici che ci permettono di adattarci alla futura era dell'automazione, in cui l'informazione richiede l'uso simultaneo di tutte le nostre facoltà, per superare l'uomo alfabeto e recuperare la "totalità" umana.

L'uomo della società ad alta entropia sarà, infatti, sempre più esposto a comunicazioni multimediali che utilizzano molti canali comunicativi simultaneamente. Basti pensare a una discoteca, in cui i sensi sono bersagliati contemporaneamente da musica, film, luci psichedeliche, diapositive.

Anche quando conversiamo mettiamo in atto una comunicazione "multimediale", perché usiamo contemporaneamente parole, gesti, movimenti, angolazioni posizionali e, persino, oggetti, per cui c'è un fruttuoso incontro di tutti i sensi: vista, udito, tatto, olfatto. In realtà, gli occhi, la bocca, gli orecchi, il tatto, il sistema vestibolare, la zona genitale, la funzione simbolica sono tutti mezzi, insieme ad altri, ereditati, che facilitano gli scambi interattivi fra l'uomo biologico e l'ambiente.

Il bambino, come l'indigeno analfabeta, nel relazionarsi col mondo, è coinvolto con tutta la globalità della sua persona: la primitiva comunicazione corporea nella diade figlio-madre è basata soprattutto sul tatto e sull'olfatto, ma l'entrata nella scuola [18], che privilegia il codice verbale scritto-parlato, interrompe inesorabilmente la consuetudine con un linguaggio "multimediale", verso cui l'individuo sarebbe naturalmente predisposto. In questo senso il sogno rappresenta il "ritorno" ad un linguaggio "multimediale".

VIII. *Il sogno come comunicazione endopsichica*

Anche il sogno, quindi, è una forma di comunicazione, di natura primitiva, con caratteristiche particolari:

– *trasmittente e ricevente* coincidono, perché il sognatore racconta a "se stesso" delle storie, attingendo al materiale mnestico strutturato sotto forma di *schemi*

appercezioni, rappresentazioni interiorizzate del *Sé*, del *mondo* esterno e dei rapporti del *Sé col mondo*;

– il *messaggio* è trasmesso attraverso un *canale* interno: il nostro sistema fisico e nervoso;

– il *codice* di riferimento è privo di un “corpus linguistico” convenzionale, socialmente condiviso, indispensabile in tutte le forme di comunicazione interpersonale: esso è a livello d’esperienze percettive, soprattutto ottico-acustiche, ma secondariamente somato-sensoriali, termiche, cinestesico-vestibolari, che si organizzano, in questo modo, in una comunicazione di tipo *multimediale*, retaggio delle primitive forme di relazioni infantili [48, 49, 58];

– il soggetto, da sveglia, deve confrontarsi con la “logica comune”, che si fonda sulla negoziazione; nel sonno con sogni, invece, gli è possibile servirsi della “logica privata” [2, 4, 7, 10, 20, 21, 22, 23, 24] proprio per il particolare tipo di *contesto situazionale* in cui si sviluppa la comunicazione onirica, che non richiede il confronto con l’*altro da Sé*.

Nei sogni, liberi dagli obblighi imposti dalla *logica comune*, che richiede equilibrio fra *volontà di potenza* e *sentimento sociale*, essendo *massima* la distanza tra il soggetto e la realtà, *nulla* quella fra *trasmittente* e *ricevente*, non esistendo nessun *canale* esterno, il nostro bisogno di comunicare a noi stessi il nostro passato, per legarci coerentemente al futuro, si manifesta nella sua forma più spontanea e primitiva. Il lavoro onirico *transcodifica* emozioni e idee in “immagini”. Come a teatro o al cinema, uno stato d’animo si materializza in una situazione concreta, in un gesto, in un suono, in una visione: l’alfabeto orientale rappresenta la notte con un albero sul quale un uccello ha già chiuso un occhio. Nell’interpretare un sogno, perciò, dalla pioggia delle parole del paziente è necessario risalire alla nuvola del suo pensiero e, quindi, al vento che l’ha mosso [20, 23].

La ricostruzione di un sogno attraverso le “parole” è, però, sempre un tradirlo. La povertà espressiva del codice verbale emerge in maniera evidente se soltanto tentiamo di descrivere con le parole un’esperienza totalizzante di teatro multimediale come quello di Bali, in cui la scena diventa il luogo fisico e concreto da riempire con tutto quanto possa occuparlo, rivolgendosi ai sensi che, così, sono “incantati” magicamente da suoni, grida, luci, colori, vibrazioni, movimenti, odori, caldo, freddo, in grado di risvegliare forti sentimenti ed emozioni [20, 23].

In tutti i sogni c’è un intervento “registico” coordinatore che, guidato dalla “legge individuale di movimento”, ordina sapientemente l’incanto del gioco scenografico, organizzando le distanze prossemiche, le entrate, le uscite, gli interventi di personaggi, che danno vita a storie “drammatiche”, in cui sono abolite le aristoteliche unità di tempo, di luogo, di azione. Lo spazio e il tempo onirici, essendo ribelli al principio d’irreversibilità e continuità, possono dilatarsi, restringersi,

deformarsi, incombere sui personaggi, con sintesi, contrazioni, prolungamenti narrativi estranei al *sensu comune*. Nei sogni come al cinema non esiste né imperfetto, né futuro: «le immagini oniriche non si coniugano, in quanto tutto si svolge al presente, dando al sognatore l'illusione di vivere realmente quanto si sta svolgendo» (20, p. 84).

Comprendiamo come non siano applicabili al “linguaggio onirico” i modelli interpretativi tipici del “linguaggio articolato”. In realtà fra i due linguaggi intravediamo contrasti più che analogie. Il sogno, come il cinema o il teatro, a modo suo, parla in maniera molto eloquente, facendo riferimento a quei codici, ormai dimenticati, tipici della comunicazione primitiva, in cui, un “referente” reale o uno stato d'animo sono denotati attraverso la forma, il colore, l'altezza, la larghezza, le molteplici componenti fenomenologiche di *segni-oggetto*, per cui tra ciò che voglio comunicare e ciò di cui mi servo per comunicare non esiste frattura, distanza, come avviene nel linguaggio verbale, i cui segni si riferiscono astrattamente alla realtà “significata”.

Mentre l'uso e la comprensione di una lingua istituzionalizzata implicano una presa di coscienza a livello lessicale, seguita da altre a livello sintattico-grammaticale, nel caso del linguaggio onirico un processo di apprendimento a livello lessicale non occorre, non esistendo un codice “chiuso” che comprenda elementi linguistici ben precisi, arbitrariamente e convenzionalmente negoziati all'interno di un gruppo sociale. L'essere umano ha adattivamente utilizzato con l'evolversi della sua specie strumenti di comunicazione sempre più snelli e adatti agli scambi di tipo sociale, sino a giungere all'elaborazione di un codice verbale scritto-parlato, i cui segni, per consuetudine considerati come il prodotto della razionalità e della logica, sarebbero, secondo alcuni, espropriati di questa caratteristica, se fossero tradotti in un linguaggio gestuale, musicale, teatrale, onirico.

L'ipotesi di una natura *irrazionale* del linguaggio cinematografico, teatrale, onirico va senza dubbio rifiutata, perché vanificherebbe, di conseguenza, qualsiasi approccio ermeneutico. L'equivoco di fondo nasce dall'assimilazione della razionalità al discorrere quotidiano, alle flessioni morfologiche, volendo a tutti i costi stabilire analogie fra mezzi espressivi che in realtà presentano caratteristiche diverse: razionalizzare non vuol dire verbalizzare, ma esprimersi differentemente a seconda dei *contesti* situazionali e, sicuramente, quando sogniamo, comunichiamo, servendoci di un linguaggio particolare.

Il sogno è una forma di comunicazione primitiva, che non può essere assolutamente accostato per il codice usato, per il *contesto situazionale* in cui si attiva, per la funzione alla quale ottempera, al linguaggio articolato, che rappresenta, invece, uno strumento molto evoluto sul piano ontogenetico e vantaggioso, di cui

si serve il pensiero per il contatto interattivo col mondo. Se quello “esteriore” è linguaggio per gli *altri* e quello “interiore”, quasi senza parole, come il sogno, è linguaggio per *se stessi*, è opportuno cercare di esaminare il rapporto esistente tra “pensiero” e “parola” ai primissimi stadi dello sviluppo ontogenetico.

La più grande scoperta del bambino è che ogni cosa ha un nome [58], arbitrariamente attribuito per convenzione da un gruppo sociale, per facilitare i rapporti interpersonali: da questo momento egli si allontana progressivamente dalle radici della sua antica modalità di *dialogare con se stesso* esclusivamente attraverso *schemi appercettivi*, immagini personali, rappresentazioni internalizzate, che parlano della realtà attraverso il filtro di *simboli* “soggettivi” motivati, non *segni* “negoziati”. Si è visto che, mentre il “segno”, in quanto *arbitrario*, suppone un accordo sociale, anche momentaneo [43, 49], e, quindi, l’utilizzo di una “logica comune”, il “simbolo”, invece, è un significante motivato in virtù di una somiglianza, anche analogica col significato. Durante il sogno le immagini mentali che si accavallano sono *finzioni*, che, pur risentendo degli stereotipi culturali e dello “stile di vita” collettivo, da cui è influenzato il soggetto, rappresentano il frutto della costruzione personale della *logica privata* distante dal *sensu comune* del sognatore, il quale, in ultima istanza, depura, filtra, integra, interpreta “soggettivamente” anche i segni “collettivi”.

Per questo motivo, possiamo affermare che il linguaggio onirico si serve di “simboli” più che di “segni”. Nei sogni liberi dalla necessità di decentramento, indispensabile, invece, nella vita comunitaria, si attiva, quindi, l’antica e mai estinta disposizione a comunicare in forma dialogica con le proprie immagini. Il “lavoro onirico” consiste proprio nella *transcodificazione* di emozioni, sentimenti, impulsi e pensieri in immagini mentali “simboliche”, in cui sono coinvolti i diversi sensi: vista, udito, tatto, olfatto.

Mentre la comunicazione verbale si serve di parole “astratte”, il linguaggio onirico utilizza i colori, le forme, i silenzi, i rumori, le distanze prossemiche, le sensazioni corporee cinestesico-vestibolari, le emozioni e i sentimenti come ingredienti linguistici da intrecciare. Un approccio semiologico al sogno, perciò, può fornirci un’insolita, ma interessante chiave di lettura della sua bizzarria, che si fonda su un equivoco: l’assimilazione del linguaggio onirico alla comunicazione verbale.

IX. Il sogno e il “dialogo” interiore

Andrebbero ripresi, in questo senso, alcuni studi, di cui si è già in passato occupato Fassino, sulle *relazioni endopsichiche e in particolare sul concetto di dialogo interiore* [17]. Quando sogniamo, infatti, comunichiamo con “noi stessi” attraverso immagini simboliche secondo modalità ritrovabili nel linguaggio egocen-

trico, il cui sviluppo, come abbiamo visto, è costituito dal *linguaggio interiore* [58], che procede per omissioni ellittiche, per frammentarietà sintattiche, per abbreviazioni, per agglutinazione di “più” parole condensate in “una” composta, esprime un concetto complesso decodificabile già in base all’intenzione. Sia il linguaggio egocentrico del bambino, sia il linguaggio interiore, sia il sogno sono incomprensibili per gli *altri*, a volte anche per *noi stessi*, se soltanto proviamo ad uscire dal “contesto” in cui nascono: dalla personale prospettiva infantile, decentrandoci, all’introspezione, “scendendo dal mondo delle nuvole” per immergerci nel gioco interattivo, dal sogno entrando nello “stato” di veglia. Durante l’attività onirica come nel “dialogo interiore”, il trasmettente e il ricevente coincidono, perciò il linguaggio, non avendo la funzione di comunicare sul piano sociale, assume tonalità egocentrico-narcisistiche sul versante dell’*autos*.

Anche se il soggetto sogna di rivolgersi ad *altri*, in realtà, *dialoga*, come nel soliloquio, solo con *se stesso*, secondo il proprio angolo di visuale, la propria *logica privata*, che non richiede decentramento o condivisione di “scopi” altrui [49]: è possibile servirsi d’idiomatismi, ai quali colui che sogna può facilmente accedere, poiché possiede già la chiave che gli permette di intravedere il legame “soggettivo”, non “collettivo”, tra significante e significato del simbolo. Il sogno, quindi, comunica con l’immediatezza del primitivo linguaggio delle immagini interne, “ambigue”, simboliche, allusive, stratificate, plurisignificative, e con l’egocentrismo tipico del *monologo/dialogo interiore*, che, essendo rivolto a “se stessi”, è ellittico, asintattico, atemporale, condensato, incomprensibile per gli *altri*, non certo per *se stessi* [58].

I simboli onirici non hanno bisogno d’ulteriori spiegazioni: parlano da sé. «L’aspetto analogico del pensiero del sogno – dice Adler – deriva sempre da un “come se”» (2, p. 246), che crea relazioni, a volte non necessarie, per questo simbolo e sogno uniscono quanto la ragione intende, invece, discernere e separare [19]. Nel linguaggio onirico, infatti, ritroviamo la tendenza della mente primitiva a *identificare*, a *fondere* idee e oggetti diversi, notando più le somiglianze che le differenze: l’eredità del modo primitivo di pensare per complessi [58], raggruppando insieme cose eterogenee, sulla base della contiguità e della rassomiglianza, fa del simbolo qualcosa di molto simile al “nome di famiglia”, che stabilisce connessioni e rapporti fra gli elementi di uno stesso ceppo familiare.

«Così il bambino, l’uomo primitivo, il pazzo, per quanto i loro processi di pensiero possano differire in altri importanti aspetti, manifestano tutti una tendenza ad utilizzare dei rapporti di partecipazione» (*Ibid.*, p. 97). Lo schizofrenico, l’analfabeta, il bambino, colui che sogna usano immagini e “simboli” più che “segni” astratti per pensare. Il linguaggio metaforico con espressioni del tipo “gamba del tavolo”, “collo della bottiglia”, “ansa fluviale” è un esempio di pensiero primitivo per “complessi”: una certa somiglianza di ordine visivo induce a

costruire queste figure. Anche nel linguaggio dei sordomuti si utilizza la stessa metodologia comunicativa. Il toccare un dente può avere diversi significati: bianco, pietra, dente. «Un sordomuto tocca il suo dente, poi, indicando la sua superficie o facendo il gesto del lanciare, ci dice a quale oggetto egli si riferisce in un determinato caso» (58, p. 100). Così nello sviluppo delle lingue antiche, l'ebraica, la cinese o la latina, una stessa parola può avere spesso significati opposti: il termine latino *altus* significa sia “alto” che “profondo”. Lo stesso processo primitivo di “pensiero per complessi” porta all'elaborazione di figure composite del tipo “l'acqua del seltz ha il sapore di un piede addormentato”.

Ejzens' tejn nel 1929, percependo uno stretto legame fra i moduli compositivi della scrittura ideogrammatica e quelli del montaggio filmico, scrive così: «Un cane e una bocca = *abbaiare*; una bocca e un bambino = *strillare*; una bocca e un uccello = *cantare*; un coltello e un cuore = *dolore*» (14, p. 170). Nasce, in questo modo, il montaggio per “analogia”, per “attrazione”, studiato e applicato come metodo espressivo soprattutto dai più importanti registi russi. Si pensi, in *Sciopero*, alle immagini del bue, squartato violentemente in un mattatoio, accostate alla carica della polizia; in *Ottobre* mani suonanti l'arpa si “alternano” ai mielosi discorsi dei Menscevichi o, sempre nello stesso film, l'inquadratura di una persona è contrapposta a un pavone; ne *La corazzata Potiomkin*, infine, difficilmente possiamo dimenticare le inquadrature dei cannoni tuonanti dell'incrociatore, “attratte” analogicamente da tre leoni marmorei: il primo è addormentato, il secondo ritto sulle zampe, il terzo, finalmente rampante, insorge ruggendo contro il massacro della scalinata di Odessa.

Gli schemi preformati di appercezione del *Sé*, del *mondo*, e dei *rapporti Sé mondo* assimilano il materiale “nuovo” nei termini delle cose già “familiari”. “Capelli biondi”, in questo modo, nel linguaggio filmico-onirico si potrebbe trasformare nella poetica immagine metaforica “capelli di grano”, frutto della similitudine “capelli biondi come il grano”, che si basa sulla contrapposizione di un campo di grano a una bionda e fluida capigliatura. I concetti “capelli” e “grano”, appartenenti a sfere semantiche completamente diverse, contengono in sé un elemento di tipo associativo che li accomuna: “biondo”.

Nei momenti in cui, come nel sogno, non è più necessario comunicare con parole astratte, con “segni” arbitrari da condividere con gli “altri”, ognuno di noi, fuggendo in quel ripostiglio mnemonico, in cui sono riposti i vecchi giocattoli della propria infanzia, ormai in disuso e dimenticati, in quanto svantaggiosi ai fini di una comunicazione dominata dalla *logica comune*, torna a utilizzare le antiche modalità espressive, tipiche della personale *logica privata* che privilegia immagini simboliche, metaforiche, allegoriche, ritrovabili, come abbiamo visto, nel linguaggio “per complessi” egocentrico del bambino, nel pensiero dei popoli primitivi, negli schizofrenici, nel dialogo interiore.

X. *Un sogno multimediale*

«Ero una specie di conte Dracula e abitavo in un palazzo altissimo, solo, all'ultimo piano, tutte le stanze erano tappezzate di blu. Mangiavo e dormivo. Ad un tratto sento bussare, come un soffio, alla porta. Lentamente vado ad aprire. Appare una donna bellissima con un mantello rosso. Io mi dissolvo, sparisco» (24, p. 157). La scena del sogno è “drammaturgicamente” perfetta, il “codice” verbale scritto-parlato è inesistente: prevalgono, soprattutto, “immagini” *visive* spaziali (palazzo altissimo) e cromatiche (blu-rosso), secondariamente, *acustiche* (bussare), *tattili* (soffio alla porta), *gustative* (mangiavo), *cinestesico-vestibolari* (lentamente vado ad aprire, mi dissolvo), che evidenziano un'esplosione caleidoscopica della “sensibilità” del sognatore, che, completamente “dentro” il suo sogno, rivive attraverso emozioni e sentimenti fortemente carichi un *interiore* dilemma esistenziale *estrinsecato* attraverso personaggi coinvolti in una situazione.

La *cenere* emozionale dell'esperienza onirica, se correttamente interpretata in sede analitica, condurrà all'*esistenza del fuoco, alla qualità del legno e del combustibile* [2], dimostrando come il paziente attraverso l'*esercizio notturno e il linguaggio privato stia rafforzando e consolidando lo stile di vita*. Nell'attingere ai propri “miti” più profondi e ai propri antichi “schemi d'appercezione” del *Sé* e del *mondo*, ripescati da spazi e da tempi diversi, il soggetto, seguendo le regole linguistiche della soggettiva “logica privata”, non fa altro che “ordinare” creativamente in un canovaccio narrativo le varie tracce mnestiche a disposizione. L'individuo, spinto dall'incessante bisogno d'autocoerenza attivato dal *Sé creativo*, durante il sonno REM, ripasserebbe i vari percorsi affettivi, emotivi e sentimentali della vita passata, oliando i vari ingranaggi, selezionando e confrontando il “nuovo” col “vecchio” copione già recitato più volte, predisponendosi, così, progettualmente verso il futuro. La natura umana, quindi, attraverso il linguaggio primitivo del sogno, che costituisce una laboriosa *fabbrica delle emozioni* [55], riesce a garantire il carattere *unitario e irripetibile della personalità e la costanza dello stile di vita*.

XI. *Un modello di ricerca interdisciplinare*

Alfred Adler aveva a suo tempo sottolineato la necessità di un approccio globalmente unitario all'uomo, che è un tutto, in contrasto con la tendenza alla frammentazione specialistica parcellizzante. Anche il *sapere*, come la *personalità*, si organizza in una struttura *unitaria*: poiché all'*unità del reale*, che può essere indagato da angoli visuali diversi, fa riscontro l'*unità del sapere* [21, 57]. L'approccio da seguire, evitando il costante pericolo di un superficiale eclettismo sommatorio di aspetti “sociali”, “mentali” e “biologici”, dovrebbe basarsi su un modello epistemico che si rifaccia a una metodologia *interdisciplinare*,

pluridisciplinare, che dovrà procedere, in ogni caso, da un solido punto d'appoggio che non può che essere quello *clinico, fondato sull'irripetibile incontro relazionale terapeuta/paziente*.

Bibliografia

1. ADLER, A. (1912), *Über den nervösen Charakter*, tr. it. *Il temperamento nervoso*, Newton Compton, Roma 1971.
2. ADLER, A. (1920), *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, tr. it. *La Psicologia Individuale*, Newton Compton, Roma 1983.
3. ADLER, A. (1923), Fondamenti e progressi della Psicologia Individuale, *Riv. Psicol. Indiv.*, 37, 1995: 11- 24.
4. ADLER, A. (1927), *Menschenkenntnis*, tr. it. *Psicologia Individuale e conoscenza dell'uomo*, Newton Compton, Roma 1975.
5. ADLER, A. (1929), *Individualpsychologie in der Schule*, tr. it. *La Psicologia Individuale nella scuola*, Newton Compton, Roma 1979.
6. ADLER, A. (1930), *Die Seele des Schwereerziehbaren Schulkindes*, tr. it. *Psicologia del bambino difficile*, Newton Compton, Roma 1976.
7. ADLER, A. (1931), *What Life Should Mean to You*, tr. it. *Cos'è la Psicologia Individuale*, Newton Compton, Roma 1976.
8. ADLER, A. (1933), *Der Sinn des Lebens*, tr. it. *Il senso della vita*, De Agostini, Novara 1990.
9. AGAZZI, E. (1979), Analogicità del concetto di scienza. Il problema del rigore e dell'oggettività nelle scienze umane, in POSSENTI, U. (a cura di), *Epistemologia e scienze umane*, Massimo, Milano.
10. ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. R. (1956), *The Individual Psychology of Alfred Adler*, Basic Books, New York.
11. ARTAUD, A. (1964), *Le Théâtre et son double*, tr. it. *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino 1968.
12. BERTINI, M. (1991), È solo un sogno (intervista di Luciana Sica), *La Repubblica*, Roma 2.1991.
13. BERTINI, M. (1992), Presentazione, in HOBSON, J. A. (1988), *The Dreaming Brain*, tr. it. *La macchina dei sogni*, Giunti, Firenze.
14. BETTETINI, G. (1968), *Cinema: lingua e scrittura*, Bompiani, Milano.
15. CORNOLDI, C. (1986), *Apprendimento e memoria nell'uomo*, Utet, Torino.
16. EDELMAN, G. M. (1993), *Sulla materia della mente*, Adelphi, Milano.
17. FASSINO, S. (1984), Per una teoria individualpsicologica delle relazioni endopsichiche: il sentimento sociale e il dialogo interiore, *Riv. Psicol. Indiv.*, 24-25: 38-58.
18. FERRERO, A. (1990), Riflessioni sul sogno: le tentazioni della ragione e le tentazioni delle finzioni, *Ind. Psychol. Doss.* II: 101-128.
19. FERRERO, A. (1995) *Insula dulcamara*, CSE, Torino.
20. FERRIGNO, G. (1993), Il maschile e il femminile nel linguaggio onirico, *Riv. Psicol.*

Indiv., 34: 77-87.

21. FERRIGNO, G. (1994), Interdisciplinarietà, linguaggi alternativi e comunicazione come incoraggiamento nella Scuola Media dell'obbligo, *Riv. Psicol. Indiv.*, 36: 17-36.
22. FERRIGNO, G. (1995), La costellazione familiare nel sogno, *Atti V Congr. Naz. SIPI, "L'individuo e la costellazione familiare"*, Stresa.
23. FERRIGNO, G. (1996), Riflessioni interdisciplinari sul sogno, *Riv. Psicol. Indiv.*, 39: 15-41.
24. FERRIGNO, G., PAGANI, P. L. (1995), "L'immaginario fra presente, passato e futuro e la costanza dello stile di vita", *VI Congr. Naz. SIPI, "La memoria e il tempo"*, Massa.
25. FOSSI, G. (1995), *I sogni e le teorie psicodinamiche*, Bollati Boringhieri, Torino.
26. FREUD, S. (1895), Entwurf einer Psychologie, in M. BONAPARTE, A. FREUD, E. KRIS (a cura di), *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, tr. it. *Progetto di una psicologia, Opere complete di Sigmund Freud*, Boringhieri, Torino 1966-1980.
27. FREUD, S. (1900), *Die Traumdeutung*, tr. it. *L'interpretazione dei sogni*, Newton Compton, Roma 1980.
28. FREUD, S. (1908), Der Dichter und das Phantasieren, tr. it. Il poeta e la fantasia, in MUSATTI, C. L. (a cura di, 1959), *Freud con antologia freudiana*, Boringhieri, Torino.
29. FROMM, E. (1957), *The Forgotten Language*, Grove, New York.
30. HOBSON, J. A. (1988), *The Dreaming Brain*, tr. it. *La macchina dei sogni*, Giunti, Firenze 1992.
31. KANDELL, E. (1999), Biology and the Future of Psychoanalysis: a New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited, *American J. Psychiatry*, 156: 505-524
32. KERNBERG, O. (1992), *Aggression in Personality Disorders and Perversions*, tr. it. *Aggressività, disturbi della personalità e perversioni*, Cortina, Milano 1995.
33. JOUVET, M. (1969), Biogenic Amines and the States of Sleep, *Science*, 163: 32- 41.
34. JOUVET, M. (1991), *I paradossi della notte. Sonno, veglia, sogno*, Fidia Laboratori di Ricerca, Padova.
35. LONGHIN, L. MANCIA, M. (a cura di, 1998), *Temi e problemi in psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino.
36. LONGORD, S. (1995), La rivoluzione copernicana di Alfred Adler, *Riv. Psicol. Indiv.*, 38: 11-28.
37. MAIULLARI, F. (1978), *Simbolo e sogno nell'età evolutiva*, Quad. Riv. Psicol. Indiv., 2, Milano.
38. MANCIA, M. (2000), Psicoanalisi e neuroscienze: un dibattito attuale sul sogno, in BOLOGNINI, S. (a cura di), *Il sogno cent'anni dopo*, Bollati Boringhieri, Torino.
39. MASCETTI, A. (1992), "Intervento preordinato", *Riv. Psicol. Indiv.*, 32: 20-21.
40. MATURANA, H. R., VARELA, F. J. (1980), *Autopoiesis and Cognition. The Realizing of the Living*, tr. it. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1985.
41. MCLUHAN, M. (1964), *Understanding Media*, tr. it. *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1967.
42. MELCHIORRE, V. (1972), *L'immaginazione simbolica*, Il Mulino, Bologna.
43. MORRIS, C. (1946), *Sign, Language and Behaviour*, tr. it. *Segni, linguaggio e comportamento*, Longanesi, Milano 1949.
44. PAGANI, P. L. (1993), Subdole resistenze. Interpretazione esemplificativa di un sogno, *Riv. Psicol. Indiv.*, 33: 11-26.
45. PARENTI, F. (1983), *La Psicologia Individuale dopo Adler*, Astrolabio, Roma.
46. PARENTI, F. (1987), *Alfred Adler*, Laterza, Bari.

47. PARENTI, F., PAGANI, P. L. (1987), *Lo stile di vita*, De Agostini, Novara.
48. PIAGET, J. (1945), *La formation du symbol chez l'enfant*, tr. it. *La formazione del simbolo nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
49. RICCI BITTI, P. E., ZANI, B. (1983), *La comunicazione come processo sociale*, Il Mulino, Bologna.
50. ROVERA, G. G., FASSINO, S., FERRERO, A., GATTI, A., SCARSO, G. (1984), Il modello di rete in psichiatria, *Rass. Ipn. Min. Med.*, 75: 1-9.
51. ROVERA, G. G. (1990), Aspetti analitici della regressione, *Ind. Psychol. Doss.* II: 61-75.
52. SAPIR, E. (1925), *Language. An Introduction to the Study of Speech*, tr. it. *Il linguaggio*, Einaudi, Torino 1971.
53. SCALZONE, F., ZONTINI, G. (2000), Il sogno fra psicoanalisi e neuroscienza, in BOLOGNINI, S. (a cura di), *Il sogno cent'anni dopo*, Bollati Boringhieri, Torino.
54. SEGANTI, A. (1995), *La memoria sensoriale delle relazioni. Ipotesi verificabili di psicoterapia psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino.
55. SHULMAN, B. H. (1973), An Adlerian Theory of Dreams, in *Contribution to Individual Psychology*, Alfred Adler Institute, Chicago.
56. SOLMS, M. (1977), Preliminari per un'integrazione tra psicoanalisi e neuroscienza, *Psiche*, 2: 39-63.
57. TITONE, R. (1977), *Dallo strutturalismo alla interdisciplinarietà*, Armando, Roma.
58. VYGOTSKIJ, L. S. (1934), *Thought and Speech*, tr. it. *Pensiero e linguaggio*, Giunti, Firenze 1966.
59. WAY, L. (1956), *Alfred Adler: an Introduction to His Psychology*, tr. it. *Introduzione ad Alfred Adler*, Giunti Barbèra, Firenze 1969.
60. WERNER, H., KAPLAN, B. (1963), *Symbol Formation: an Organismic Developmental Approach to Language and Expression of Thought*, Wile, New York.
61. WINSON, J. B. (1985), *Brain and Psyche: the Biology of Unconscious*, Anchor, Garden City.

Giuseppe Ferrigno
Via della Marna, 3
I-20161 Milano
e-mail: ferrigno.giuseppe@fastwebnet.it