

## INTRODUZIONE

Il sogno e la veglia sono i due scenari in cui la vita umana si svolge. Il loro avvicinarsi, per lo più parallelo al ciclico alternarsi della notte e del giorno, ha le caratteristiche di un processo dialetticamente articolato, in cui ciascun momento rappresenta il necessario rovesciamento e completamento dell'altro.

Varcati i confini della veglia, l'uomo entra in un'altra dimensione, dove tutto ciò che normalmente caratterizza la sua vita cosciente ricompare, ma sottoposto alle leggi di una nuova e misteriosa logica. Il viaggio nei cieli della notte conduce il sognatore nelle zone più oscure dell'anima, dove frammenti di vita cosciente si collocano in uno scenario confuso e senza regole, in cui il presente coesiste col passato e il «qui» con l'«altrove». Sembra quasi che di notte l'anima rivendichi il diritto alla propria libertà e, sfidando le leggi del mondo esterno, si crei un universo tutto suo per poter finalmente dare corso ai propri capricci.

Così, sospeso nell'anarchica dimensione del sogno, ciascuno esplora la propria geografia interiore, perlustrandone le regioni più riposte, e in questo viaggio per i sentieri del mondo interno si accorge che nessuno sforzo è sufficiente per sottrarsi del tutto alla tirannia della vita cosciente. L'anima può illudersi di stravolgere le regole, di vagare senza mete e senza costrizioni per spazi sconfinati, ma dentro di sé reca pur sempre i segni di quella realtà da cui invano cerca di fuggire.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Che il materiale onirico derivi dalle esperienze vissute nella veglia è ormai un dato largamente acquisito, soprattutto dopo gli studi di Freud e Jung sull'argomento. Per quanto le loro concezioni del sogno siano diverse, entrambi concordano nel riconoscere uno stretto legame tra il mondo onirico e gli stati di veglia. Su ciò cfr. S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., Torino 1990 (1ª ed. 1973); C.G. JUNG, *La psicologia del sogno*, tr. it., Torino 1994 (1ª ed. 1980).

Eppure, sullo scenario onirico ciascuno crede di vivere a misura dei propri desideri, libero da vincoli e condizionamenti. Il sogno rappresenta il momento in cui ci è concesso, apparentemente, di cambiare ciò che non può essere mutato, di raggiungere ciò che non può essere ottenuto; ma anche il luogo in cui le nostre paure nascoste prendono corpo. Tutto ciò che nella veglia è irreali nel sogno diventa vero, manifestandosi con un'evidenza alla quale non si può non dare il proprio assenso.

Non è un caso, quindi, che nel nel corso dei secoli il rapporto sonno-veglia e il sogno siano stati oggetto di grande attenzione ed interesse. Freud stesso nell'*Interpretazione dei sogni* dedica un paragrafo all'esposizione dei più importanti punti di vista sull'argomento, da quelli più antichi a quelli cronologicamente più vicini a lui.<sup>2</sup> Anche la civiltà greca classica, che qui principalmente mi interessa per il discorso che andrò a fare, non poté sottrarsi al fascino della questione.

Non è qui possibile, per ovvie ragioni, ripercorrere tutte le tappe della riflessione greca sull'esperienza onirica e neppure fissarne i momenti più salienti. Per dare un'idea, benché vaga, dell'interesse che il sogno suscitò presso gli antichi è sufficiente ricordare la grande diffusione di pratiche come l'incubazione,<sup>3</sup> la divinazione e l'oniromanzia.

<sup>2</sup>S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 28-31.

<sup>3</sup> La pratica incubatoria era legata a culti come quello di Anfiarao, di Trofonio e, soprattutto, di Asclepio, nei cui templi si ricorreva ai sogni come strumento terapeutico: il dio si manifestava durante il sonno a quanti si sottoponevano alla pratica incubatoria, guarendoli dalle malattie che li affliggevano o semplicemente consigliando loro i rimedi ai quali fare ricorso per riacquistare la salute. Sulla complessità di questi rituali cfr., tra i tanti studi, quelli di: L. DEUBNER, *De incubatione*, Leipzig 1900; M. HAMILTON, *Incubation*, London 1906; G. LANATA, *Medicina popolare magica e religione popolare in Grecia*, Roma 1967; G.E.R. LLOYD, *Magia, ragione, esperienza*, tr. it., Torino 1982; EMMA J. e LUDWIG EDELSTEIN, *Asclepio: la medicina del tempio*, in AA.VV, *Il sogno in Grecia*, a cura di G. GUIDORIZZI, Roma-Bari 1988, pp. 67-86.

Per non parlare, poi, dei numerosi trattati sull'interpretazione dei sogni,<sup>4</sup> tra i quali spiccano soprattutto, benché di epoca piuttosto tarda, quelli di:

Artemidoro,<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Tra i più famosi ed antichi interpreti di sogni figura anche un filosofo, il sofista Antifonte. Su ciò cfr.: SUID. *s.v.* = DK 87 A 1; [*De Antiph. or.* p. 18 Sauppe]. ARTEMIDORO, I, 14 p. 109, 10 = DK 87 B 78; [p. 17 S.]. CICERONE, *De divinatione*, I, 20, 39 = DK 87 B 79; [p. 17 S.]. CICERONE, *De divinatione*, II, 70, 144 = DK 87 B 80; [p. 18 S.]; SENECA, *Controversiae*, II, 1, 33 = DK 87 B 81; MELAMPO, Περὶ παλμῶν 18-19. (18) = DK 87 B 81a. Per i frammenti pervenuti fino a noi dei più antichi scritti di onirocritica cfr. D. DEL CORNO, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milano 1969.

<sup>5</sup> ARTEMIDORUS DALDIANUS, *Onirocritikon (Il libro dei sogni)*, tr. it. di D. DEL CORNO, in ARTEMIDORO. *Il libro dei sogni*, Milano 1975. L'opera di Artemidoro si compone di cinque libri. I primi tre sono dedicati a Cassio Massimo, un famoso letterato del II secolo d.C., da cui Artemidoro fu esortato a scrivere la sua opera; gli ultimi due libri, invece, sono dedicati dall'autore a suo figlio perché gli servissero come incoraggiamento ed avviamento alla professione di interprete dei sogni. È interessante, a mio avviso, la distinzione dei sogni da cui il trattato prende le mosse: da un lato ci sono gli *enypnia*, dall'altro gli *óneiroi* o *onéirata*. L'*enypnion* è il sogno non divinatorio, dunque privo di significato, che si produce durante il sonno col riaffiorare alla mente del sognatore, in forma per lo più frammentaria e priva di coerenza, delle esperienze vissute durante la veglia. A questa categoria di sogni appartengono l'*oneirogmós* o sogno erotico, il *phántasma* o visione ingannevole e l'*ephiáltes* o incubo. L'*óneiros* o *onar*, invece, è il sogno premonitore investito di un significato simbolico che è compito dell'interprete decifrare. Artemidoro individua, poi, due principali specie di *onéirata*: l'*órama* o visione diretta e il *chrematismós* o sogno oracolare. L'attenzione del trattato si concentra maggiormente sui sogni simbolici, quelli enigmatici che hanno bisogno di essere interpretati, dei quali Artemidoro presenta un'ampia casistica, sottolineando la relatività di ciascun simbolo onirico, che varia di significato a seconda del sesso, dell'età, dello stato sociale, delle condizioni di salute del sognatore, per non citare che alcune delle numerose variabili considerate da Artemidoro. Sull'importanza dell'opera di Artemidoro cfr. J. ANNEQUIN, *Les esclaves rêvent aussi ... Remarques sur la clé des songes d'Artémidore*, in «Dialogues d'histoire ancienne», XIII (1987), pp. 71-113; D. DEL CORNO, *C'è del metodo in questa follia: Artemidoro*, in ARTEMIDORO. *Il libro dei sogni*, cit., pp. XXVIII-XLIII, ora anche in AA.VV., *Il sogno in Grecia*, cit., pp. 147-159; H. BENDER, *Prognose und Symbol bei Artemidor im Lichte der modernen Traumpsychologie*, in F.S. KRAUSS (a cura di), *Artemidor aus Daldis, Traumbuch*, rielaborato ed integrato da M. KAISER, Basel-Stuttgart 1965, pp. 355-369, oppure, in traduzione italiana, *Predizione e*

Sinesio,<sup>6</sup>  
Elio Aristide<sup>7</sup>

simbolo in Artemidoro alla luce della moderna psicologia del sogno, in AA.Vv., *Il sogno in Grecia*, cit., pp. 161-171. Sulla classificazione dei sogni nell'antichità cfr., ad esempio, EROFILO, in H. DIELS, *Doxographi graeci = Aetii Plac.* V, p. 416; MACROBII AMBROSII THEODOSII, *Commentarium in somnium Scipionis libri duo*, I, 3, tr. it., introduzione, testo e note a cura di L. SCARPA, Padova 1981; CICERONE, *De divinatione*, I, 64, tr. it. a cura di R. GIOMINI, in CICERONE, *Tutte le opere*, con testo latino a fronte, vol. XXVIII, Firenze; TERTULLIANO, *De anima*, 47, tr. it. a cura di M. MENGHI, presentazione di M. VEGETTI, con testo latino a fronte, Venezia 1988; A.H. KESSELS, *Ancient system of dream classification*, in «Mnemosyne», N.S. 4 (1969), pp. 389-424. Sull'opera di Artemidoro e sul sogno nell'antichità greca e romana si vedano anche G. GUIDORIZZI, in AA.Vv., *Il sogno in Grecia*, cit., e i più recenti saggi di M. BETTINI, *Viaggio nella terra dei sogni*, Bologna 2017; G. GUIDORIZZI, *I Greci e l'anima. Una trilogia: La follia. Il sogno. Le passioni*, Milano 2023.

<sup>6</sup> SINESIO, *De insomniis*, tr. it. di A. GARZIA, in SINESIO DI CIRENE, *Opere*, Torino 1989. L'opera contiene molte pagine interessanti dedicate alla fantasia, che Sinesio definisce come una sensazione di sensazioni (αἰσθησις αἰσθησεων). Essa è il prodotto di uno pneuma rappresentativo (φανταστικὸν πνεῦμα), una sorta di senso comune (κοινώτατον αἰσθητήριον), che costituisce una zona di confine tra irrazionalità e razionalità, tra corporeo ed incorporeo. Sull'argomento cfr., ad esempio, N. AUJOULAT, *Les avatars de la phantasia dans le Traité des songes de Synésios de Cyrène*, in «Koinonia», VIII (1984), pp. 33-55; Id., *De la phantasia et du pneuma stoïciens au corps lumineux néo-platonicien (Synésios de Cyrène et Hiéroclès d'Alexandrie)*, in «Pallas», XXXIV (1988), pp. 123-146; C. LACOMBRADÉ, *Sinesio: il «Trattato sui sogni»*, in G. GUIDORIZZI (a cura di), *Il sogno in Grecia*, cit., pp. 190-207.

<sup>7</sup> S. NICOSIA (a cura di), *ELIO ARISTIDE, Discorsi sacri*, Milano 1984. I discorsi di Elio Aristide raccontano l'esperienza di guarigione vissuta in prima persona dall'autore nel santuario di Asclepio a Pergamo. I sogni, che in questa guarigione giocarono un ruolo determinante, sono considerati da Aristide come strumento di comunicazione tra l'uomo ed il dio. Aristide riferisce i sogni da lui fatti e di cui egli stesso dà un'interpretazione, sicché i racconti acquistano importanza anche come documento della simbologia onirica nel II secolo d.C. Su ciò cfr. G. MICHENAUD e J. DIERKENS, *Les rêves dans les «Discours Sacrés» d'Aelius Aristide, II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Essai d'analyse psychologique*, Mons 1972; D. GIGLI, *Stile e linguaggio onirico nei «Discorsi sacri» di Elio Aristide*, in «Cultura e scuola», 61-62 (1977), pp. 214-224; S. NICOSIA, *Elio Aristide nell'Asclepio di Pergamo e la retorica recuperata*, Palermo 1979; A.J. FESTUGIÈRE (a cura di), *Aelius Aristide, Discours sacrés. Rêve, religion, médecine au II<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, prefazione di J. LE GOFF, Paris 1986; S. NICOSIA, *L'autobiografia onirica di Elio Aristide*, in AA.Vv., *Il sogno in Grecia*, cit., pp. 173-189.

e Macrobio.<sup>8</sup>

E per non dire, ancora, del grande interesse con cui anche la medicina si occupò dei sogni.<sup>9</sup> Il mio discorso prescindere da tutto ciò, per concentrarsi esclusivamente su Platone, anche se non mancheranno, ove sarà necessario, riferimenti ad altri autori della Grecia classica.

Lo scopo che il mio lavoro si propone è, da un lato, quello di evidenziare le problematiche ontologiche e gnoseologiche sottese alle spiegazioni platoniche della fisiologia e della psicologia del fenomeno onirico, quali vengono presentate in alcuni passi del *Timeo* e della *Repubblica*; dall'altro, quello di rilevare i forti condizionamenti che nel discorso platonico le implicazioni di «valore» hanno sulle spiegazioni stesse. L'attenzione verso questa tematica, un po' ai margini degli studi «canonici» sul pensiero di Platone

<sup>8</sup> MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*. Su ciò cfr. M. DI PASQUALE BARBANTI, *Macrobio. Etica e psicologia nei Commentarii in Somnium Scipionis*, in «Discorsi», VIII (1988), pp. 132-136. [I nomi Artemidoro, Sinesio, Elio Aristide e Macrobio sono nelle pagine collocati in tal modo solo per la coerenza di impaginazione nel rapporto testo/note; n. edit.]

<sup>9</sup> Il pensiero medico greco utilizzò molto i sogni come mezzo diagnostico. Da Ippocrate a Galeno si cercò sempre di risalire alle cause di disturbi organici anche attraverso i sogni. Sul valore diagnostico attribuito ai sogni nell'antichità cfr., all'interno del *Corpus Hippocraticum*, *Epidemiài* 1, 10 (II, 670 l.), *Peri chymón* 4 (V, 480 l.), *Peri hebdomádon* 45 (IX, 460 l.), *Peri diaites* IV, 86; e, inoltre, ARISTOTELE, *De divinatione per somnum*, 463a, tr. it. di R. Laurenti, in ARISTOTELE, *Opere*, vol. IV, Roma-Bari 1987; EROFILO, in H. DIELS, *Doxographi graeci* = AEZIO, *Placita Philosophorum*, V, 416; PLUTARCO, *De tuenda sanit.* 14, 129b, tr.it. di L. SENZASONO, in PLUTARCO, *Precetti igienici*, Napoli 1992; GALENO, *De dignotione ex insomniis*, ed. G. Guidorizzi, in «Bollettino per l'edizione nazionale dei classici greci e latini» N.S. 21 (1973), pp. 103 ss. (= VI, 832 ss. K.); CICERONE, *De divinatione*, 2, 142. Per i più importanti studi sull'argomento cfr. R. JOLY, *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du Régime*, Paris-Liège 1961, pp. 208-217; ID., *Hippocrate. Du Régime*, Paris 1967; IPOCRATE, *Opere*, tr. it. a cura di M. VEGETTI, Torino 1965; G. CAMBIANO, *Une interprétation «matérialiste» des rêves: Du régime, IV*, in «Hippocratique. Actes du colloque hippocratique de Paris», Paris 1980, pp. 87-96; G. GUIDORIZZI, *Sogno, diagnosi, guarigione da Asclepio a Ippocrate*, in AA.VV., *Il sogno in Grecia*, cit., pp. 87-102; C. BUCCOLINI e P. TOTARO (a cura di), *Somnia. Il sogno dall'antichità all'età moderna*. ILIESI digitale. «Ricerche filosofiche e lessicali», 7. ILIESI-CNR, Roma 2020. Per la traduzione italiana delle opere di Ippocrate cfr. IPOCRATE, *Opere*, tr. it. a cura di M. VEGETTI, Torino 1965.

– pochi autori se ne sono occupati e, per giunta, in articoli attenti solo ad alcuni aspetti del problema –, è nata nel solco dei miei interessi per quella faccia nascosta del platonismo che è il mondo dell'«irrazionale». Della problematica del sogno, però, non intendo ripercorrere le linee di svolgimento: i diversi e persino contrastanti atteggiamenti di Platone nei confronti dell'argomento – anche all'interno di uno stesso dialogo o di dialoghi del medesimo periodo – mi porterebbero su un percorso «diacronico» accidentato, oltre che improduttivo.<sup>10</sup> Così, piuttosto che smarrirmi tra le insidie della cronologia, cercherò di fissare i punti salienti della riflessione di Platone sull'argomento e di evidenziare, dietro l'apparente occasionalità e irrilevanza di alcuni accenni, un interesse tutt'altro che marginale verso il mondo oscuro ed inquietante del sogno.

Tali punti sono rappresentati, a mio avviso, da un lato, dai passi del *Timeo*, 45b6-46a2 e 70d7-72d4, dall'altro dal IX libro della *Repubblica* e dal *Teeteto*. La spiegazione che Platone dà delle dinamiche fisiologiche e psicologiche legate al fenomeno del sogno notturno risulta, come si vedrà, caricata di tutte le valenze negative che la metafora del sogno assume, per lo più, all'interno dei dialoghi. In tale ottica credo di poter ravvisare nel sogno notturno il «luogo» platonico nel quale le opposizioni apparenza-realtà, sensibile-intelligibile, passione-ragione si manifestano in tutta la loro problematicità. Simbolo dell'apparire nel senso più pieno della parola, il sogno sta alla veglia come l'immagine alla realtà, il falso al vero, la sensazione all'essere, la soggettività all'oggettività. E tuttavia, esso stesso, benché illusorio, è in qualche modo reale, come la realtà sensibile di cui è metafora ed espressione. Il problema del sogno diventa così in Platone il problema della

<sup>10</sup> Alla difficoltà di rintracciare un coerente atteggiamento di Platone verso il sogno si aggiungono peraltro i problemi legati alla *vexata quaestio* dell'ordine cronologico in cui i dialoghi furono scritti. Su tale complesso problema, a tutt'oggi lontano da una soluzione definitiva, cfr., per esempio, H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982; D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, tr. it., Bologna 1989, pp. 23-24; L. BRANDWOOD, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990.

veglia: di ciò che la veglia è per la maggior parte degli uomini, di quello che dovrebbe essere, di come difficilmente può diventare ciò che dovrebbe essere.

Così, in questo percorso attraverso la psicologia e la fisiologia della metafora onirica cercherò soprattutto di evidenziare in che modo, proprio nel tema del sogno, il progetto platonico di una filosofia come veglia che scuote dal torpore dei sogni, trovi le sue ragioni, ma anche le sue sfide. Nella sua genesi e nel suo «statuto» il sogno esprime, infatti, tutta la complessità propria dell'apparire: esso è sinonimo di inganno, di «irrazionalità»; ma ciò che lo assume come tale è pur sempre *un* «punto di vista» – quello di Platone – e, dunque, la tendenziosità di un discorso inteso, se non a screditare del tutto, quanto meno a sminuire il mondo delle sensazioni. Così, il giudizio di valore sul fenomeno «sogno» ne condiziona palesemente la spiegazione «scientifica»: luogo di illusione e di inganno, il sogno ha una causa ma non un fine; accade ma non è necessario; sarebbe assolutamente privo di *logos* se la veglia nel ricordo non lo riscattasse dalla sua inutilità. Ma ciò che il ricordo riscatta è la «realtà» del sogno, non certo il suo valore, pur sempre contaminato dal «pregiudizio» etico del filosofo su qualcosa che, in quanto simbolo dell'apparire, non può che essere caricato di significati negativi. Occorre, invece, *l'interpretazione* perché la realtà del ricordo e del sogno stesso acquisti anche verità e valore.

Il contrasto sogno-veglia è altresì la chiave di lettura della fenomenologia dell'animo tirannico descritta da Platone nel IX libro della *Repubblica*: il tiranno *sembra* felice, ma *in realtà* è schiavo; *crede* di godere, ma i piaceri che prova sono solo apparenti; la sua vita è un perenne sognare, nel quale nulla di ciò che è sentito veramente è. E, tuttavia, in questo stesso libro viene anche prospettata la possibilità di «toccare» nel sogno la verità.

Esaminerò la tesi platonica dell'esistenza di sogni veritieri soprattutto in relazione al passo del *Timeo*, 70d7-72d4, dove Platone ripropone, in termini più dettagliati che in *Timeo*, 45b6-46a2, l'eziologia dei sogni – in particolare di quelli divinatori –, attribuendo al fegato e alle sue interazioni con la *dianoia* un ruolo centrale nel

determinarsi di questo fenomeno. Di tale passo proporrò una lettura suggerita proprio dall'analogia tra mondo onirico e realtà sensibile, una lettura in cui il problema della «verità» dei sogni diviene il problema della verità della veglia stessa. La dimensione della veglia, infatti, è sì l'alternativa al mondo del sogno, ma lo è in modo non poco problematico. In fondo, anche il filosofo, il solo ad avere accesso all'*alétheia*, è un sognatore; anch'egli, infatti, come il sognatore comune, vive calato in una realtà di apparenze, dove essere svegli è un'ardua impresa. Se dunque l'universo in cui tutti *esistenzialmente* siamo immersi è pur sempre un universo di *phantásmata*, che cosa differenzia il filosofo dal filodosso, la verità dall'opinione, l'essere dall'apparenza? Qual è il discrimine tra la veglia ed il sogno? Quale prova abbiamo per poter dire a noi stessi se e quando siamo svegli e se e quando dormiamo? Sono queste le domande platoniche di cui ho cercato, se non altro, di evidenziare tutto lo spessore problematico, mostrando le mille difficoltà contro cui si scontra il progetto di una veglia nel mondo dei sogni; un mondo al quale, del resto, non si può non appartenere, pena la possibilità stessa di essere filosofi: se non ci fosse l'apparire non avrebbe senso cercare l'essere; se non ci fosse il *caos*, alla cui progenie i sogni appartengono,<sup>11</sup> non avrebbe senso cercare di costruire un *cosmos*.

<sup>11</sup> Cfr. ESiodo, *Teogonia*, vv. 123-125, dove si dice che dal Caos originario nacque Erebo e la Notte, i quali, unendosi tra loro, diedero origine ad Etere e Giorno; più avanti, vv. 211-225, Esiodo parla dei figli che la Notte generò da sola, tra i quali, appunto, il Sonno e la stirpe dei Sogni. Per la *Teogonia* la traduzione italiana utilizzata è quella di G. ARRIGHETTI, in ESiodo, *Teogonia*, Milano 1984.