

Articoli/Articles

ΦΑΝΤΑΣΜΑ  
L'IMMAGINE ONIRICA COME APPARENZA ILLUSORIA  
NEL PENSIERO GRECO DEL SOGNO

WALTER CAVINI  
Università degli Studi di Bologna, I

SUMMARY

ONIRIC IMAGES AS ILLUSORY APPEARANCES IN GREEK ANCIENT  
THOUGHT

*This essay traces the history of 'oniric images' as phantasmata in the Greek ancient thought from Homer to Stoicism. The author will follow the indications furnished by the concept of 'oniric deceit', i.e. phantasma as illusory appearance hiding to the sleeper its own deceitful nature.*

*ἄγαν δ'ἀληθεῖς ἐνυπνίων φαντασμάτων  
ὄψεις*

*A. Th. 710-711<sup>1</sup>*

Per 'sogno' si intende comunemente sia l'*attività onirica* (il sognare, l'*attività psichica* che ha luogo durante il sonno) sia l'*immagine onirica* (ciò che sogniamo, il "contenuto manifesto" del sogno). I due significati del termine risultano intimamente connessi nel pensiero greco, dal momento che in greco antico (e moderno) l'*attività onirica*, il sognare (ὄνειροπολεῖν, ὄνειρώσσειν), equivale, com'è noto, non a *fare* o *avere* un sogno, ma a *vedere* un sogno (ὄναρ ὁ ἐνύπνιον ἰδεῖν)<sup>2</sup>. L'*immagine onirica*, a sua volta, può essere considerata *esterna* all'*attività psichica* del dormiente ("sogno esterno" o oggettivo)

*Key words:* Phantasma - Dream - Oniric image - Greece

o *interna* a essa (“sogno interno” o soggettivo)<sup>3</sup>. Nel primo caso, il termine usato prevalentemente in greco antico è εἶδωλον o *simulacro*, nel secondo φάντασμα o *apparenza illusoria*<sup>4</sup>. L’ εἶδωλον come simulacro onirico esterno può essere sia un’*immagine divina*, cioè inviata dagli dèi al dormiente (*dream visitation*), come nel modello omerico del “sogno ufficiale” di Agamennone nel II libro dell’*Iliade*, sia un’*immagine naturale*, un “effluvio” (ἀπόρροια) di atomi provenienti dal mondo esterno, come nell’atomismo classico di Democrito ed Epicuro. In entrambi i casi, l’ εἶδωλον è un’*immagine corporea*, mentre il φάντασμα è un’*immagine mentale*.

Questo saggio intende tracciare i lineamenti di una storia dell’immagine onirica come φάντασμα nel pensiero greco del sogno da Omero agli Stoici. Il filo conduttore che guiderà la ricerca sarà quello dell’*inganno onirico* sotteso al φάντασμα come apparenza illusoria, cioè come immagine che nasconde al dormiente la sua natura di immagine, come sogno scambiato per realtà. Questo a partire dall’inganno onirico intenzionale da parte di Zeus nel sogno di Agamennone fino alla trattazione dell’inganno onirico spontaneo in Platone, Aristotele e negli Stoici.

### 1. *Il Sogno di Agamennone*

Il primo sogno che incontriamo nella letteratura greca antica è quello inviato da Zeus ad Agamennone nel II libro dell’*Iliade*. Due sono gli aspetti che più colpiscono in questo sogno: da un lato, si tratta di un “sogno esterno”; dall’altro, è un sogno ingannevole. Vediamo il primo di questi due aspetti. Zeus invia ad Agamennone un suo messaggero notturno, *Óneiros* (Sogno personificato); questi entra nella tenda di Agamennone addormentato, si ferma sul suo capo come per essere faccia a faccia con lui supino nel suo letto, e prende l’aspetto del vecchio Nestore, “che Agamennone fra tutti gli anziani onorava”, quindi gli parla e Agamennone ascolta in silenzio. Il sogno in questo caso è chiaramente non *l’attività di sognare* del dormiente, che è ritratto come assolutamente passivo nel suo letto, in un puro

ascolto seguito dal ricordo di ciò che ha ascoltato, ma come *la cosa sognata*, e questa cosa è esterna al dormiente. L'estraneità è data anche dal discorso che il messaggero onirico tiene ad Agamennone, discorso che esordisce significativamente constatando il sonno di Agamennone ("Tu dormi [εὔδεις], o figlio del saggio Atreo domatore di cavalli") e rimproverandolo per questo ("Non deve dormire tutta la notte un uomo cui spetta decidere, / cui è affidato l'esercito e tante cose stanno a cuore!")<sup>5</sup>. Anche se la "visita onirica" è simile a Nestore, è chiaro fin dall'inizio che si tratta di un sogno e non di Nestore in carne e ossa.

Ma l'aspetto più saliente di questo primo sogno omerico è quello di essere ingannevole. Zeus si rivolge a *Óneiros* chiamandolo οὐλος, "esiziale" (da ὄλλυμι, *distruggo*), un epiteto di Ares (*Il.* V 461) e di Achille (*Il.* XXI 536), epiteto che si spiega alla luce delle conseguenze distruttive che avrà sull'esercito acheo l'inganno contenuto nel messaggio onirico<sup>6</sup>. Il sogno di Agamennone, ciò che Agamennone ascolta nel sonno, contiene infatti una prescrizione ingannevole ("[Zeus] Ti ha comandato di armare gli Achei dalle chiome fluenti / in tutta fretta") fondata su una predizione falsa ("ora sì che potresti espugnare la città dalle ampie strade / dei Troiani"). La prescrizione è ingannevole perché il piano di Zeus è quello di vendicare l'offesa di Achille portando l'esercito acheo, privo dell'eroe, alla sconfitta; e la predizione è falsa perché ora Troia non potrà essere conquistata. Non solo il sogno di Agamennone è esterno al dormiente, ma è anche chiaramente ostile. *Óneiros* ha l'aspetto di Nestore, e questo è una garanzia di veridicità per Agamennone<sup>7</sup>; d'altra parte è il sogno di un re, e questo, come rileverà Nestore stesso nel consiglio degli anziani, è un segno di veridicità per l'esercito:

*Amici, condottieri e governanti degli Argivi,  
se un altro qualsiasi degli Achei avesse parlato del sogno (τὸν ὄνειρον),  
lo diremmo un inganno (ψεῦδος) e ce ne guarderemmo bene;*

Walter Cavini

*ma ora lo ha visto (ἴδεν) chi si vanta di essere il primo degli Achei:  
orsù, vediamo di armare l'esercito.*

(Hom. Il. II 79-83)

Come osserva Colin McGinn,

*The old idea that dreams are messages from God or prophetic communications is no doubt false, but perhaps it attests to the fact that the dream carries the imprint of agency upon it – as if someone were trying to tell you something. And someone is, but it is simply another part of you.*

(McGinn 2004, p. 90)

Nel sogno di Agamennone è infatti evidente l'assoluta passività di colui che sogna di fronte al suo sogno. Il sogno è sottratto alla volontà del sognante. Il sogno divino "viene da Zeus", come Achille aveva già detto nel I libro dell'*Iliade*<sup>9</sup>, e dipende dalla sua volontà. L'osservazione conclusiva ("And someone is, but it is simply another part of you") riflette la tesi di McGinn che la apparente passività di chi sogna di fronte al suo sogno sia solo un'illusione ("an illusion of passivity"): in realtà nel sogno si attuerebbe "a psychic split" fra pubblico e autore del sogno, dove il pubblico è l'io onirico passivo (nel nostro caso, Agamennone dormiente) e l'autore l'io onirico attivo, una volontà inconscia (Zeus insonne)<sup>10</sup>. Questo "split" fra pubblico e autore del sogno spiegherebbe il fenomeno cruciale per McGinn della credenza onirica (*dream belief*): mentre non crediamo alle immagini della veglia che produciamo intenzionalmente quando immaginiamo qualcosa, noi crediamo alle immagini del sogno, e questo è possibile solo se la causa in questo caso rimane nascosta:

*We do not believe our daytime images because we know that we intentionally produce them; so to secure belief, the causation must be hidden from the believer<sup>11</sup>.*

(McGinn 2004, p. 91)

Giulio Guidorizzi suggerisce invece di interpretare il sogno di Agamennone come un sogno compensatore, come la proiezione di un desiderio inconscio:

*Si tratta di un sogno significativo, anche dal punto di vista del meccanismo psicologico secondo le categorie di un osservatore moderno. Questo sogno si fonda infatti sulla pulsione inconscia di realizzare non uno, ma due obiettivi: quello di conquistare Troia e quello di farlo senza l'aiuto di Achille con cui Agamennone ha appena litigato e su cui durante la rissa verbale ha confessato pubblicamente di "averlo in odio più di tutti gli altri re alunni di Zeus". Ora questo odio, l'invidia verso un eroe più forte che era esplosa anche durante il litigio e che costituisce l'impasto di complessi e di pulsioni emotive che si agitano nella mente di un tiranno abituato a considerare chiunque esprima un parere contrario al suo come un'offesa personale, si traduce nella stessa notte in un sogno compensatore durante il quale Agamennone si immagina nuovamente possente, forte di un potere incontestato e trionfatore su tutti gli avversari, Troiani ed Achille, che ostacolano la realizzazione delle sue fantasie di onnipotenza<sup>12</sup>.*

*(Guidorizzi 2006, pp. 17-18)*

Anche per Guidorizzi come per McGinn il sogno esterno di Agamennone è interpretabile come sogno interno, sogno di appagamento di un desiderio inconscio. Agamennone non sarebbe ingannato da Zeus, ma ingannerebbe se stesso. In ogni caso l'inganno riguarderebbe il "contenuto manifesto" del sogno, cioè il suo messaggio insieme prescrittivo e predittivo, che non richiede un *oneiropolos*, un indovino di sogni<sup>13</sup>, ma risulta in apparenza del tutto evidente (*ἐναργές*)<sup>14</sup>. Ciò che inganna è l'autore del sogno, una volontà o pulsione inconscia, lo Zeus insonne che medita come onorare Achille e perdere gli Achei. Ciò che manca nel sogno di Agamennone è quella che McGinn chiama "credenza onirica", cioè credere di vedere Nestore e di udirne le parole, e non di sognare di vedere Nestore e di udirne le parole. Come si è visto, la prima cosa che *Óneiros* dice ad Agamennone è "Tu dormi", e anche se

Agamennone, quando riferisce il sogno al consiglio degli anziani, sottolinea la estrema somiglianza del “Sogno divino” con Nestore (“proprio al nobile Nestore / era simile in tutto, di figura e statura ed aspetto”, *Il.* II 57-58, cfr. II 20), nella stilizzazione omerica del sogno esterno chi sogna non scambia mai la figura onirica per la persona reale, la finzione per la realtà<sup>15</sup>. *Óneiros*, il notturno messaggero di Zeus, non è un dio, non ha una figura sua propria, ma si può supporre ne assuma ogni volta una diversa a seconda del destinatario del messaggio onirico:

*È caratteristico del modo omerico di raccontare le visioni notturne che il sogno di Agamennone sia fatto di parole, non di immagini: nulla si dice dell'aspetto visivo di questo sogno se non che l'immagine notturna “è simile” a Nestore. Dietro a questo dato, solo in apparenza elementare, sta una percezione esatta della natura del sogno: esso si maschera, assume sembianze diverse da quelle che ne costituiscono l'apparenza. Così, Agamennone sogna Nestore, ma in realtà quello che vede non è Nestore, è Sogno, anzi la stessa essenza del sogno che risiede nel non avere una propria identità specifica, ma nel comportarsi come un attore che si camuffa ed è capace di interpretare qualsiasi ruolo.<sup>16</sup>*

(Guidorizzi 2006, p. 16)

Il modello del sogno ingannevole di Agamennone si replica in Omero anche nel caso dei sogni esterni non ingannevoli dell'*Odisea*, quello di Penelope (*Od.* IV 795-841) e quello di Nausicaa (*Od.* VI 20-40). Nel primo caso il sogno non viene da Zeus ma da Atena, che crea *ex nihilo* un simulacro (εἶδωλον) di Iftime, la sorella di Penelope<sup>17</sup>; nel secondo è Atena stessa che assume le sembianze di un'amica di Nausicaa sua coetanea. Nel caso di Penelope come in quello di Agamennone, la prima parola che la figura onirica rivolge al dormiente è appunto “Tu dormi” (εὕδεις) (*Od.* IV 804)<sup>18</sup>, ma mentre il sogno di Agamennone è un monologo onirico, quello di Penelope è un dialogo in cui anche chi dorme interviene nella conversazione. Penelope sembra dapprima scambiare il “pallido simulacro” (εἶδωλον ἀμυρόν) della sorella per la sorella stessa:

*Perché sei venuta, sorella? Non vieni di solito  
perché hai dimora molto lontano*

*(Hom. Od. IV 810-11)<sup>19</sup>*

ma in seguito, quando il simulacro la rassicura sulla sorte di Telemaco e si dice mandato da Atena, il dubbio iniziale (“perché hai dimora molto lontano”) sembra confermato: la visita onirica è quella di un dio (“Se sei un dio e ascoltasti la voce di un dio”, *Od. IV 831*). Anche in questo caso vi è un’ascesa dal sogno alla coscienza del sogno, una sorta di “sogno lucido”, che coincide con la visita onirica di un dio. Non vi è né messaggio ingannevole (Atena non intende ingannare ma rassicurare Penelope) né inganno onirico (anche se il simulacro ritrae la figura di Iftime, Penelope alla fine si rende conto di parlare non alla sorella che abita molto lontano, ma a un dio).

Nel caso invece del sogno di Nausicaa, del modello tradizionale sopravvive il motivo iniziale del rimprovero (“Nausicaa, ma perché ti fece così pigra tua madre?”, *Od. VI 25*), ma il sogno non svela la sua natura con un “tu dormi”; il solo accenno al sogno è quando al risveglio Nausicaa se ne meraviglia (“stupì tosto del sogno [ἀπεψάμιασ’ ὄνειρον]”, *Od. VI 49*). In questo caso il sogno prescrittivo si limita a svolgere la funzione di impulso all’azione diurna<sup>20</sup>.

Ma se il modello del sogno esterno, ingannevole o non ingannevole, sembra escludere l’inganno onirico, vi sono anche esempi di sogni omerici in cui invece il dormiente sembra scambiare il simulacro per la cosa stessa, e quindi essere inconsapevole di sognare. Un esempio sempre citato anche nella letteratura filosofica antica è quello del sogno di Achille nell’*Iliade* (XXIII 65-92). In realtà non si tratta di un sogno in senso proprio, secondo gli schemi onirici fin qui esaminati, perché Achille non è visitato nel sonno né da un messaggero di Zeus, né da un simulacro creato da un dio, né infine da un dio con fattezze umane. Achille è visitato nel sonno dallo spettro (ψυχή) di Patroclo, “somigliante a lui in ogni cosa, statura, begli occhi, / voce,

e indossava gli stessi vestiti” (*Il. XXIII 66-67*). Come i sogni esterni anche lo spettro di Patroclo sta sospeso sulla testa di Achille e la prima parola che gli rivolge è il consueto “tu dormi” (εὐδεις) di rimprovero (*Il. XXIII 69*). E come il sogno di Agamennone anche le parole dello spettro di Patroclo ad Achille contengono prescrizioni (“Dammi sepoltura al più presto, ch’io varchi la porta dell’Ade”, *Il. XXIII 71*; “le mie ossa non mettere, Achille, divise dalle tue, / mettile insieme, come insieme siamo cresciuti nella vostra casa”, *Il. XXIII 83-84*) e una predizione (“è destino anche per te, Achille simile a un dio, / cadere sotto le mura dei ricchi Troiani”, *Il. XXIII 80-81*), ma a differenza del “Sogno esiziale”, le prescrizioni non nascondono un inganno e la predizione è destinata ad avverarsi. Tuttavia in questo caso sembra aver luogo insensibilmente un passaggio dalla morte alla vita, dallo spettro di Patroclo a Patroclo in carne ed ossa, e questo curiosamente non solo da parte di Achille ma anche dello stesso spettro di Patroclo, che per primo, al v. 73, invita l’amico a dargli la mano per l’ultima volta:

*Su, dammi la mano (καί μοι δὸς τὴν χεῖρ'), ti prego; mai più nel futuro tornerò dall’Ade, quando m’avrete onorato col fuoco.*

(*Hom. Il. XXIII 75-76*)

Così si comprende come alla fine anche Achille, dialogando con lo spettro, sembri dialogare con la “persona a me tanto cara” (ἠθεῖη κεφαλῆ, *Il. XXIII 94*) e non col suo spettro, e cerchi inutilmente di abbracciarla:

*“Ma avvicinati a me! Almeno un istante abbracciati, gustiamo il piacere del pianto amaro”.  
Detto così, protese le braccia,  
ma non lo strinse: come fumo l’anima sotto terra  
se ne scendeva stridendo; [...]”.*

(*Hom. Il. XXIII 97-101*)

Nella filosofia greca quest'episodio sarà ripreso in particolare da Carneade, secondo la testimonianza di Sesto Empirico<sup>21</sup>, a sostegno della tesi della indiscernibilità (*ἀπαράλλαξια*) fra rappresentazioni che derivano da cose non esistenti e rappresentazioni che derivano da cose esistenti. Un indizio a riprova dell'indiscernibilità è che le rappresentazioni che derivano da cose non esistenti sono ugualmente "impressionanti ed evidenti" (*πληκτικὰς καὶ ἐναργεῖς*); e un indizio a riprova del fatto che esse sono ugualmente impressionanti ed evidenti è dato dal "legame che con esse hanno le azioni che ne conseguono":

*Come, infatti, durante la veglia, chi ha sete gode ad attingere una bevanda o chi fugge una belva o un altro essere spaventoso grida e urla, così anche, nel sonno (κατὰ τοὺς ὕπνου), gli assetati provano diletto e sembra loro di bere a una fonte e in modo analogo quelli che sono spaventati provano paura:*

*Achille si svegliò stupito,  
battè le mani l'una con l'altra, disse accorato.*

*(S.E. M. VII 403-404 = LS 40H)<sup>22</sup>*

Come vedremo fra breve, la tesi della indiscernibilità delle rappresentazioni oniriche da quelle reali, e più in generale del sogno dalla veglia, è già al centro della filosofia platonica del sogno e delle riflessioni platoniche sul tema delle credenze oniriche. Ma interpretare, come fa Carneade, il sogno di Achille nell'*Iliade* come prova a favore della tesi della indiscernibilità fra cosa sognata e cosa reale sembra non tener conto di almeno due elementi caratteristici di questo sogno e fra loro convergenti. In primo luogo, non è solo Achille che scambia lo spettro di Patroclo per Patroclo in carne e ossa, è anche lo spettro di Patroclo che chiede ad Achille di dargli la mano. In secondo luogo, il sogno di Achille è avvolto dal *pathos* dell'amicizia, di un'amicizia che vuole sopravvivere alla morte di entrambi gli amici ("le mie ossa non mettere, Achille, divise dalle tue, / mettile insieme, come insieme siamo cresciuti nella vostra casa", *Il. XXIII*

83-84). L'inganno onirico in questo caso sembra avere piuttosto una spiegazione emotiva e dipendere dal forte legame affettivo fra i due amici. La stessa penosa vicenda si ripeterà infatti nell'*Odissea* quando Odisseo evocherà col sangue lo spettro della madre morta e in una scena altamente tesa e patetica cercherà, anche se dubbioso, per tre volte di abbracciarla:

*Disse così, e benché dubbioso nell'animo (φρεσὶ μερμηρίζας) io volevo  
abbracciare lo spettro (ψυχὴν) di mia madre morta.  
Tre volte tentai e mi spinse ad abbracciarla il mio animo,  
e tre volte mi volò dalle mani simile a un'ombra (σκιῇ εἴκελον)  
o a un sogno (ἦ καὶ ὄνειρον). Diveniva sempre più acuta la mia pena nel cuore.  
(Hom. Od. XI 204-208)*

Il modello omerico del sogno esterno o oggettivo è uno schema onirico altamente stilizzato e del tutto estraneo alla nostra esperienza del sogno, anche se non così estraneo alla esperienza antica, se ancora nel II secolo d.C. Artemidoro di Daldi nel suo *Libro dei Sogni*, poi ripreso da autori della tarda antichità come Calcidio e Macrobio, lo classifica come “sogno oracolare” o χρηματισμός<sup>23</sup>. Verosimilmente esso assolve nell'epica a una funzione compositiva “motivando nuovi sviluppi nell'azione: il sogno [esterno] fornisce una semplice via di intervento divino nelle vicende umane”<sup>24</sup>. Ma accanto a questo modello ricorrente vi sono nei poemi omerici anche tre esempi di sogni non esterni, nei quali cioè nessun messaggero, simulacro o dio visita nel sonno il dormiente. Il primo è la celebre similitudine ‘mentale’ dell'*Iliade* (XXII 199-201) fra l'inseguimento di Ettore da parte di Achille intorno alle mura di Troia e il “sogno di angoscia” o “incubo condiviso”<sup>25</sup> di chi non riesce “in sogno a prendere un fuggitivo, / non riesce l'uno a fuggire, l'altro a raggiungere”. Gli altri due sogni non esterni riguardano Penelope nell'*Odissea*: uno è l'altrettanto celebre sogno allegorico delle oche uccise dall'aquila (*Od.* XIX 541 ss.), l'altro è il sogno ricorrente di

dormire accanto al marito (*Od.* XX 87-90). Entrambi sono interpretabili modernamente come sogni di appagamento di un desiderio, il primo del ritorno del marito, il secondo del suo essere ormai coricato al fianco di lei nel suo letto. Ma quest'ultimo contiene anche un elemento che lo avvicina più di tutti gli altri sogni omerici, esterni e non esterni, al problema dell'inganno onirico. Così infatti Penelope descrive il suo sogno ricorrente (che chiama "cattivo")<sup>26</sup> alla fine della sua preghiera angosciata ad Artemide:

*Anche stanotte si giacque (παρέδραθεν) al mio fianco, simile a lui (εἵκελος αὐτῷ),  
ed era così come quando partì con l'esercito: il mio cuore  
gioiva, perché non credevo che fosse un sogno, ma già realtà (οὐκ ἐφάμην  
ὄναρ ἔμμεναι, ἀλλ' ὕπαρ ἦδη).*

*(Hom. Od. XX 88-90)*

Penelope considera anche questo *rêve obsédant* come inviato dal dio, benché non rispetti il modello del sogno esterno, e "cattivo", cioè ingannevole ("mentre a me, il dio ha inviato anche sogni cattivi", *Od.* XX 87), ma l'inganno non è contenuto come nel sogno "esiziale" di Agamennone in una prescrizione ingannevole fondata su una predizione falsa. Questo sogno di Penelope non è né prescrittivo né predittivo, altro elemento che lo distingue nettamente dal modello del "sogno ufficiale" esterno. L'inganno è qui chiaramente e per la prima volta il sogno stesso e la credenza onirica da esso causata nel dormiente. Anche Penelope sottolinea la somiglianza fra Odisseo sognato e Odisseo come era "quando partì con l'esercito", ma ciò che conta è che tale somiglianza induce in questo caso in Penelope la credenza che non si tratti di un sogno (ὄναρ) ma della realtà (ὕπαρ). L'opposizione ὄναρ / ὕπαρ, che, come vedremo, sarà ripresa da Platone nella sua filosofia del sogno, richiama *Od.* XIX 547, dove Odisseo, commentando il sogno allegorico di Penelope, la esorta a prestar fede al sogno e all'interpretazione in esso contenuta

Walter Cavini

*Coraggio, figlia del famosissimo Icaro,  
non è un sogno (ὄναρ), ma la visione verace (ὑπαρ ἐσθλόν) che si compirà  
(ὁ τοι τετελεσμένον ἔσται).*

*(Hom. Od. XIX 546-547)*

Il sogno allegorico di Penelope non viene dalle porte d'avorio, ma da quelle di corno (*Od. XIX 562-567*); non contiene una predizione ingannevole, ma una predizione veridica, destinata ad avverarsi. L'antitesi ὄναρ / ὑπαρ è qui fra due specie di sogni, falsidici e veridici, che spetta all'interprete dei sogni discernere. Ma nel sogno di Penelope del marito che giace accanto a lei nel suo letto l'opposizione non è tanto fra due specie di sogni predittivi, ingannevoli e veridici: l'opposizione è fra la cosa sognata e la cosa reale, e l'antitesi ὄναρ / ὑπαρ<sup>27</sup> è già quella, che in seguito diverrà comune nel greco filosofico e non filosofico, fra il sogno e la veglia, fra le credenze oniriche dovute a un'immagine illusoria e le credenze percettive causate dalle cose stesse. In quest'ultimo sogno di Penelope è già contenuta *in nuce* la domanda del perché i sogni ci ingannino facendoci credere che la cosa sognata sia la cosa stessa, che l'immagine onirica illusoria sia la realtà. Si inaugura così quel problema della natura e funzione del sogno, che sarà al centro della successiva riflessione filosofica e medica sull'esperienza onirica.

## *2. Il Sogno di Teeteto*

Nel sogno di Penelope di *Od. XX*, chi sogna scambia il sogno per la realtà, la somiglianza della cosa sognata con la cosa stessa per identità. Questo inganno diventa in Platone la natura peculiare dell'attività onirica, un'attività dell'anima che ha luogo non solo nel sonno (ἐν ὕπνῳ) ma anche da svegli (ἐγρηγορώς):

*“Ora, chi riconosce l'esistenza di cose belle ma non quella della bellezza in sé, e non è in grado di seguire chi lo volesse guidare verso la conoscenza di essa, ti sembra vivere nel sogno o nella veglia (ὄναρ ἢ ὑπαρ)? Perché,*

*L'immagine onirica nel pensiero greco*

*vedi, il sognare (τὸ ὄνειρώττειν) altro non è se non ritenere (ἡγήται), sia nel sonno sia da sveglia (ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορώς), che una cosa simile a un'altra non sia appunto simile, ma identica (μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ) a quella cui assomiglia”.*

*“Quanto a me” disse lui, “direi proprio che sta sognando (ὄνειρώττειν) chi ritenga questo”.*

*(Pl. R. V 476c1-6)<sup>28</sup>*

La vita umana si divide, secondo l'antitesi omerica che Platone esplicitamente riprende, amplia e rinnova, in una dimensione onirica (ὄναρ) e in una dimensione vigile o reale (ὑπαρ). La dimensione onirica, a sua volta, si divide nel sogno notturno (ἐνὺπνιον), che ha luogo appunto nel sonno (ἐν ὕπνῳ), e nel sogno diurno, che ha luogo da svegli: in entrambi i casi il sognare consiste nel ritenere che ciò che è simile a qualcosa (τὸ ὅμοιόν τῳ) non sia simile ma identico (μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ) al qualcosa cui somiglia.

Si potrebbe tuttavia obiettare che nel testo platonico lo scambio non è propriamente fra somiglianza e identità: in questo caso infatti dovremmo avere non αὐτὸ (spirito dolce) ma αὐτὸ (spirito aspro). Se conserviamo (come fa Vegetti) αὐτὸ, allora lo scambio è propriamente fra ciò che è simile a qualcosa e la cosa stessa<sup>29</sup>. Ma le due letture si equivalgono: scambiare l'immagine onirica di Odisseo, che è solo simile a lui, per Odisseo in carne e ossa, significa scambiare il simile con l'identico. E sull'inganno onirico dell'identità insiste esplicitamente un celebre passo del *Teeteto*, in cui Platone solleva per la prima volta nella tradizione filosofica dell'Occidente l'argomento scettico del sogno e in particolare formula la tesi a esso soggiacente della indiscernibilità fra il sogno e la veglia:

*SOCRATE* *Ma non riesci dunque a concepire questo evidente argomento di contestazione a proposito di tali fenomeni, in particolare per quanto concerne il sogno e la veglia (περὶ τοῦ ὄναρ τε καὶ ὑπαρ)?*

*TEETETO* *Quale?*

*SOCRATE* Quello che penso tu abbia udito spesso chiedere: che indizio (τεκμήριον) si potrebbe addurre come prova se ci chiedessero se ora, in questo preciso momento, dormiamo (καθεύδομεν) e tutto ciò che pensiamo lo stiamo sognando (ὄνειρώττομεν), o se siamo desti (ἐγρηγόραμεν) e discutiamo realmente fra noi in stato di veglia (ύπαρ)?

*TEETETO* In realtà, Socrate, è certo difficile (ἄπορόν γε) fornire un indizio che funga da prova: <in sogno,> infatti, tutte le cose si accompagnano identiche <alle cose reali> come se facessero parte di sequenze specularmente corrispondenti (πάντα γάρ ὥσπερ ἀντίστροφα τὰ αὐτὰ παρακολουθεῖ). Quello che abbiamo appena finito di dirci, ad esempio, nulla impedisce che, anche nel sonno, ci sembri (δοκεῖν) di dircelo; e quando in sogno ci sembra di raccontare sogni, è incredibile (ἄτοπος) la somiglianza (ἡ ὁμοιότης) fra le due esperienze<sup>30</sup>.

Come già Agamennone nel sogno dell'*Iliade* sottolineava l'assoluta somiglianza del sogno divino al nobile Nestore (*Il.* II 58-59), e Nausicaa nell'*Odissea* si meravigliava del suo sogno così simile all'amica e coetanea (*Od.* VI 49), così anche Teeteto trova "incredibile" (ἄτοπος) la somiglianza fra le due esperienze della veglia e del sogno, del dialogare o raccontare un sogno da desti e del sognare di dialogare o di raccontare un sogno nel sonno. Come le ombre portate al suolo dei corpi illuminati o i loro riflessi speculari in uno specchio sono immagini naturali e spontanee delle cose reali, così per l'ospite eleate del *Sofista* platonico (266b10-c4) anche i sogni, le cose sognate, sono immagini naturali e mentali delle cose reali, indiscernibili da queste per il dormiente che sogna. Come commenta Teeteto subito dopo nel *Sofista*,

*Sono infatti queste due le opere della produzione divina, la cosa reale (αὐτό)<sup>31</sup> e l'immagine che accompagna<sup>32</sup> (τὸ παρακολουθοῦν εἶδωλον) ciascuna cosa <reale>.*

(*Pl. Sph.* 266c5-6)<sup>33</sup>

I sogni sono immagini naturali delle cose reali, come le ombre e i riflessi spontanei. Ma a differenza delle ombre e dei riflessi spon-

tanei, che non celano la loro natura di immagini, i sogni sono immagini straordinariamente simili alle cose reali, immagini che “si accompagnano *identiche* alle cose reali”, fino a essere scambiate con la realtà, fino a nascondere al dormiente la loro natura di immagini. Sono cioè immagini mentali illusorie. Platone nel *Sofista* chiama φάντασμα l'immagine illusoria e la distingue, entro il genere dei simulacri (εἴδωλα), dall'immagine non illusoria ma fedele (εἰκόν):

*STRANIERO* Non è dunque giusto chiamare uno dei due prodotti [dell'arte di produrre simulacri], essendo esso simile <all'originale>, “immagine somigliante” (εἰκόνα)?

*TEETETO* Sì.

*STRANIERO* E la parte dell'arte imitativa che ad esso si riferisce, produttrice di immagini somiglianti, bisogna chiamarla, come dicevamo in precedenza, “icastica” (εἰκαστικήν).

*TEETETO* Bisogna chiamarla così.

*STRANIERO* E poi? Ciò che appare somigliante al bello solo grazie a un punto d'osservazione inadatto, ma che, se uno avesse la possibilità di vedere adeguatamente cose di tali dimensioni, non risulterebbe neppure simile a ciò a cui si dice che rassomigli, come vogliamo chiamarlo? Non vogliamo chiamarlo, dal momento che appare simile, ma non lo è, “apparenza” (φάντασμα)?

[...]

*STRANIERO* Quell'arte, dunque, che realizza un'apparenza (φάντασμα), ma non un'immagine somigliante (εἰκόνα), non potremmo denominarla nel modo più corretto “fantastica” (φανταστικήν)?

*TEETETO* È di gran lunga il più corretto.

(Pl. *Sph.* 236a8-c5)

La distinzione qui operata fra due specie di simulacri riguarda in particolare le arti mimetiche o riproduttive, come la pittura, la scultura e l'architettura; si tratta quindi di immagini corporee e artificiali, e non di immagini mentali e naturali come i sogni. Ma significativamente, quando Platone riprende alla fine del dialogo la *diàiresis* dell'arte di produrre simulacri, distingue fra una produzione divina, cioè naturale,

e una produzione umana artificiale, e fra i simulacri della produzione divina compaiono appunto le immagini mentali dei sogni e quelle visive delle ombre e dei riflessi; il termine usato in entrambi i casi è φάντασμα:

*STRANIERO* E ciascuna di esse [delle realtà naturali] è seguita da vicino (παρέπεται) da simulacri (εἶδωλα), che non sono però altrettanto reali (αὐτὰ), anch'essi generati tramite un divino artificio (δαίμονία [...] μηχανή).

*TEETETO* Quali?

*STRANIERO* Quelle apparenze (φαντάσματα) che si producono nel sonno (ἐν τοῖς ὕπνοις) e quelle alla luce del giorno (μεθ' ἡμέραν) che si dicono spontanee (αὐτοφυῆ), l'ombra quando l'oscurità sopravviene alla luce, il riflesso quando luce propria e luce estranea, convergendo in un punto su superfici lucide e lisce, producono una forma visibile (εἶδος), causando una sensazione contrapposta alla precedente visione abituale (εἰωθίας ὄψεως).

(Pl. Sph. 266b6-c4)

L'assimilazione dei φαντάσματα notturni dei sogni a quelli diurni delle ombre e dei riflessi spontanei è dovuta verosimilmente al fatto che in entrambi i casi non si può parlare di riproduzioni fedeli dell'originale, cioè di immagini non illusorie o εἰκόνες, ma di immagini distorte, di una distorsione che è visiva nel caso delle ombre e dei riflessi, e mentale in quello dei sogni<sup>34</sup>: normalmente, infatti, non scambiamo le ombre e i riflessi per ciò di cui sono ombre o riflessi, mentre scambiamo, come Penelope, il sogno per la realtà<sup>35</sup>. Le immagini mentali dei sogni somigliano quindi piuttosto alle immagini visive della pittura illusionistica o in prospettiva (σκιαγραφία, “pittura di ombre” o chiaroscuro)<sup>36</sup>, con la differenza che, mentre queste ultime sono immagini ingannevoli fatte ad arte, quelle dei sogni sono immagini naturali generate tramite “un divino artificio”, ma in entrambi i casi si tratta di immagini ingannevoli fatte per sembrare non un'immagine ma l'originale stesso<sup>37</sup>:

*“Considera allora proprio questo. La pittura ( ἡ γραφικὴ) è costituita in modo da aver di mira, in ogni caso, quale di questi scopi: imitare ciò che è così com'è (τὸ ὄν, ὡς ἔχει), oppure l'apparenza come appare (τὸ*

*φαινόμενον, ὡς φαίνεται), ed è dunque imitazione di parvenze o di verità (φαντάσματος ἢ ἀληθείας)?”*

*“Di parvenze” disse.*

*“La tecnica dell’imitazione è dunque in certo modo lontana dal vero, e, a quanto sembra, riesce a produrre tutte le cose per questo: coglie una piccola parte di ognuna, e si tratta di un simulacro (εἶδωλον). Per esempio, il pittore, diciamo, ci ritrarrà un calzolaio, un falegname, e gli altri artigiani, senza avere alcuna competenza delle loro tecniche; tuttavia, se fosse un bravo pittore (ἀγαθὸς [...] ζωγράφος), ritraendo un falegname e mostrandolo da lontano (πόρρωθεν), potrebbe ingannare (ἐξάπατῶ) almeno bambini e uomini di poco senno, facendo loro credere (δοκεῖν) che si tratti di un vero (ὡς ἀληθῶς) falegname.” “Perché no?”*

*(Pl. R. X 598b1-c5)<sup>38</sup>*

L'immagine artificiale della pittura illusionistica sfrutta intenzionalmente la distorsione visiva indotta dalla prospettiva e dal punto di vista soggettivo dell'osservatore (“mostrandolo da lontano”)<sup>39</sup>, facendo credere (almeno ai bambini e agli uomini di poco senno) di non essere un'immagine ma la cosa stessa. Ma come avviene, nel caso dell'immagine naturale del sogno, che noi tutti, come i bambini e gli uomini di poco senno di fronte a un dipinto in prospettiva, siamo ingannati da ciò che sogniamo e lo scambiamo per la realtà? Come si spiega insomma il fenomeno delle credenze oniriche? E se il sogno è un'immagine naturale e quindi, per Platone, una produzione divina, quale funzione può svolgere l'inganno onirico per la natura umana, nell'economia preveggen- te di una natura “demonica”, cioè guidata da una mente divina? Il fenomeno delle credenze oniriche è evocato esplicitamente subito dopo il passo sopra citato del *Teeteto* e costituisce la seconda parte dell'argomento scettico del sogno così come formulato per la prima volta nel dialogo platonico. L'argomento si configura come un argomento concessivo:

- a. Come è possibile discernere il sogno dalla veglia, dal momento che il sogno si presenta identico alla veglia (ἀπαρραλαξία, indiscernibilità)?

- b. Anche concedendo che sia possibile discernere il sogno dalla veglia, come è possibile decidere se siano vere le credenze del sogno o quelle della veglia, dal momento che le credenze oniriche del sonno hanno la stessa forza delle credenze percettive della veglia (ἀνεπικρισία, indecidibilità)?

*SOCRATE* Vedi dunque che non è difficile trovare argomenti di contestazione, dal momento che è addirittura possibile discutere se è veglia o sogno (ὑπαρ ἢ ὄναρ), ed essendo poi uguale la durata del tempo in cui dormiamo a quella in cui siamo svegli, in ciascuno dei due stati la nostra anima si affanna a sostenere che le credenze che di volta in volta si affacciano (τὰ ἀεὶ παρόντα δόγματα) sono quanto c'è di più vero, così che per metà del tempo asseriamo che queste della veglia sono reali (ὄντα), per metà quelle del sogno, e lo sosteniamo con eguale fermezza (δυσχυριζόμεθα) in entrambi i casi.

*TEETETO* È certamente così.

(Pl. *Th.* 158c9-d7)

Platone non affronta mai direttamente il problema delle credenze oniriche e del perché noi inganniamo noi stessi sognando. Come nota con acutezza Serafina Rotondaro<sup>40</sup>, il passo del *Sofista* in cui i sogni notturni insieme alle ombre e ai riflessi diurni sono detti “immagini illusorie” (φαντάσματα) e opera di un artificio divino (δαίμονια [... ] μηχανῆ), sembra essere in contraddizione con quanto Socrate afferma nella *Repubblica*:

*Il dio è dunque del tutto semplice e veritiero sia nelle opere sia nelle parole, e non muta se stesso né inganna (ἐξαπατᾷς) gli altri, con immagini illusorie (κατὰ φαντασιᾶ) o con discorsi o con l'invio di segni, nella veglia o nel sogno (οὔθ' ὑπαρ οὐδ' ὄναρ).*

(Pl. *R.* II 382e8-11)

In realtà ciò che Socrate esclude in questo passo non è tanto l'inganno onirico spontaneo, cioè il fatto di scambiare il sogno per la realtà, quanto l'inganno onirico intenzionale, come quello indotto

in Agamennone dal sogno esiziale inviato da Zeus. Infatti, subito dopo, Socrate precisa: “Loderemo allora molte altre cose di Omero, ma questa proprio no, l’invio del sogno ad Agamennone (τὴν τοῦ ἐνυπνίου πομπήν)” (Pl. *R.* II 383a7-8). L’inganno onirico spontaneo del *Sofista* rimane semplicemente inspiegato: il sogno notturno è opera di un artificio divino perché è un’immagine naturale e spontanea come le ombre e i riflessi diurni, e quindi divina, perché la natura stessa per Platone è divina. L’immagine onirica è un’ombra o un riflesso mentale della realtà: l’espressione “artificio divino” non ne sottolinea tanto il carattere stupefacente e straordinario<sup>41</sup>, quanto semplicemente la causa naturale di cui, come le ombre e i riflessi diurni, è l’effetto.

Il sogno e l’inganno onirico spontaneo che lo accompagna sono dunque per Platone fenomeni naturali (apparentemente riservati alla sola natura umana). Primi elementi di una fisiologia del sogno sono contenuti nel *Timeo* (45d-46a) e non possono essere discussi qui. Come anche la funzione divinatrice che Platone ancora conserva all’attività onirica nel *Timeo* (71d-72b) e nella *Repubblica* (IX 571d-572a). Non vi è traccia invece della funzione diagnostica che la medicina ippocratica e in seguito anche Aristotele assegnano al sogno<sup>42</sup>, mentre è presente il tema del sogno come epifania notturna dei desideri illeciti rimossi nella veglia, e quindi come soddisfacimento allucinatorio di tali desideri (Pl. *R.* X 571b-d). Ma funzione divinatrice ed epifania notturna dei desideri rimossi non riguardano il fenomeno naturale delle credenze oniriche: in questo senso i sogni per Platone sembrano essere solo ombre o riflessi mentali della realtà e non svolgere alcuna funzione per la vita della mente umana, non più di quanto svolgano una funzione nell’economia della natura le ombre e i riflessi diurni dei corpi illuminati.

Ma come metafora della condizione umana il sogno svolge invece in Platone una funzione di assoluto rilievo. La vita umana oscilla fra una dimensione onirica (ὄνρα) e una dimensione reale (ὑπάρ). E la dimensione onirica non riguarda solo il sogno notturno (ἐνύπνιον) del sonno (ἐν ὕπνῳ) ma anche il sogno diurno della veglia. Perché “il sognare

(τὸ ὄνειρώπτειν) altro non è se non ritenere (ἡγήηται), sia nel sonno sia da sveglio (ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορώς), che una cosa simile a un'altra non sia appunto simile, ma identica (μὴ ὁμοιον ἀλλ' αὐτὸ) a quella cui assomiglia". Chi ritiene che vi siano cose belle, ma non il bello in sé, chi scambia cioè il mondo sensibile per la realtà, come i prigionieri della caverna platonica sogna ad occhi aperti per tutta la vita scambiando le ombre portate alla parete per le cose stesse. La riflessione platonica proietta in questo modo il sogno in una dimensione metafisica che coinvolge il cuore stesso del platonismo.

### 3. Φάντασμα e immaginario onirico

Il termine φάντασμα che in Platone designa in particolare il sogno (notturno e diurno) come immagine mentale illusoria e ingannevole, verrà ripreso nella tradizione filosofica greca in particolare da Aristotele e dagli Stoici, ma con differenze significative, che qui è possibile illustrare solo a grandi linee.

Aristotele, alla fine del suo trattato *Sui sogni*, definisce il sogno (ἐνύπνιον) come

*l'immagine (τὸ φάντασμα) generata dal movimento degli effetti residui della percezione (τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων) quando si dorme (ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ἦ), in quanto si dorme (ἦ καθεύδει).*

(Arist. *Insomn.* 3, 462a29-31)<sup>43</sup>

Il sogno per Aristotele come per Platone è un φάντασμα, ma per Aristotele a differenza di Platone non ogni φάντασμα è un'immagine illusoria e ingannevole. La novità che Aristotele introduce è di considerare il φάντασμα un'immagine mentale prodotta da una parte o facoltà dell'anima che è l'immaginazione (φαντασία). Tale facoltà risulta fondamentale nella filosofia aristotelica della mente e dell'azione. Non è possibile per Aristotele pensare e agire senza che il pensiero e l'azione siano accompagnati da immagini mentali o presuppongano immagini mentali. Questo significa che non ogni

immagine mentale è involontaria e illusoria come quelle dei sogni. L'attività vigile dell'immaginazione è volontaria e sotto il nostro controllo, e normalmente nessuno scambia le immagini mentali che intrattiene nel pensiero con la realtà<sup>44</sup>. Quindi di per sé il fatto che anche per Aristotele il sogno sia un φάντασμα non significa necessariamente che sia un'immagine mentale illusoria e ingannevole. Aristotele tuttavia è perfettamente consapevole della natura illusoria e involontaria dell'immaginario onirico rispetto a quello della veglia. Il sogno è anzi per Aristotele un esempio di “oggetto falso”:

*Falso si dice, in primo luogo, di una cosa falsa (πρᾶγμα ψεῦδος). (a) E una cosa è falsa in questo senso, o perché non è unita o perché non è possibile unirla: per esempio, se si dice che la diagonale è commensurabile o che tu stai seduto; la prima cosa è sempre falsa, la seconda lo è solo talvolta: infatti, così come son dette, queste cose non esistono (οὐκ ὄντα). (b) Oppure, le cose sono false perché esistono, sì, realmente (ἔστι μὲν ὄντα), ma per loro natura (πέφυκε) sono tali da apparire o non quali sono o non ciò che sono: per esempio una pittura in prospettiva (ἡ σκιαγραφία) e i sogni (τὰ ἐνύπνια); queste cose sono, sì, qualcosa (ἔστι μὲν τι), ma non sono ciò di cui ci danno l'immagine (οὐχ ὧν ἐμποιεῖ τὴν φαντασίαν). Le cose dunque si dicono false in questo senso: o perché esse stesse non esistono, ovvero perché l'immagine che da esse deriva è di una cosa che non esiste (τῶ τὴν ἀπ' αὐτῶν φαντασίαν μὴ ὄντος εἶναι).*

*(Arist. Metaph. Δ 29, 1024b17-26)<sup>45</sup>*

Gli oggetti falsi sono dunque o gli oggetti inesistenti (necessariamente come la diagonale commensurabile o contingentemente come qualcuno seduto) o gli oggetti apparenti o illusori, come la pittura in prospettiva e i sogni. I primi sono falsi perché non esistono, i secondi perché tali *per natura* da apparire non quali sono (dissimulazione) o ciò che non sono (simulazione). Aristotele significativamente ripete a proposito di quest'ultimi l'accostamento platonico fra pittura in prospettiva e immagine onirica. In entrambi i casi “l'immagine che da esse deriva è di una cosa che non esiste”: le immagini illusorie

della σκιαγραφία e del sogno da un lato ‘dissimulano’ la loro natura di immagini (appaiono cioè “non quali sono”), dall’altro ‘simulano’ di essere ciò che non sono. Ma c’è un’ovvia differenza, già rilevata da Platone, fra gli oggetti falsi della σκιαγραφία e quelli del sogno. Per natura sono entrambi immagini illusorie (corporee quelle della pittura, mentali quelle del sogno), ma mentre nel caso della pittura in prospettiva si tratta di un’illusione dovuta a un artificio umano (la distorsione prospettica) e quindi di una falsità intenzionale, nel caso dei sogni invece si tratta di un’illusione dovuta a un “artificio divino” e quindi di una falsità non intenzionale ma naturale e spontanea. Come si spiega allora l’inganno onirico? E qual è dunque la funzione del sogno, se la sua natura è quella di essere un’immagine mentale illusoria?

Platone, come si è visto, non ha una risposta a queste domande e sembra anzi non porsi neppure il problema. Aristotele invece lo affronta tematicamente nel suo trattato *Sui sogni* e la sua risposta è insieme semplice e profonda:

*Come si è detto che siamo facilmente soggetti ad inganno (εὐαπάτητοι) chi a causa di un’affezione (πάθος) chi di un’altra, così chi dorme lo è a causa del sonno (διὰ τὸν ὕπνον) e a causa del fatto che gli organi di senso sono mossi e a motivo di altre circostanze concomitanti alla percezione. Sicché, ciò che possiede una piccola somiglianza (μικρὰν [...] ὁμοιότητα)<sup>46</sup> pare essere quella certa cosa. (Arist. *Insomn.* 3, 461b7-11)<sup>47</sup>*

Quando siamo più facilmente soggetti a ingannarci e a essere ingannati (εὐαπάτητοι)? Quando siamo soggetti a un πάθος, quando subiamo un’affezione che altera la nostra condizione normale. L’inganno onirico è un effetto del πάθος del sonno. Questo è il senso della clausola finale della definizione aristotelica del sogno: “quando si dorme, *in quanto si dorme*”. L’immagine mentale del sogno è resa illusoria e ingannevole dal πάθος del sonno: questo, secondo Aristotele, è il “divino artificio” che ci rende facilmente soggetti a

ingannarci e a scambiare il sogno per la realtà. Il sonno è il corrispettivo naturale dell'artificio prospettico del pittore illusionista. Se non percepiamo di dormire, se il nostro sogno non è un "sogno lucido", allora la distorsione 'prospettica' indotta dal sonno lascerà libero spazio all'inganno onirico:

*[...] così anche negli stati di sonno (ἐν τοῖς ὕπνοις), se uno ha percezione che dorme (αἰσθάνηται ὅτι καθεύδει) e che la condizione (τοῦ πάθοῦ) in cui ha percezione è una condizione di sonno (τοῦ ὑπνωτικοῦ), gli appare Corisco, ma qualcosa in lui gli dice che Corisco appare, però non è Corisco. Spesso infatti, mentre si dorme, qualcosa dice nell'anima che quel che appare è sogno (ἐνύπνιον τὸ φαινόμενον). Se invece non si accorge che sta dormendo, nulla si opporrà a questa apparenza (τῆ φαντασίᾳ). (Arist. *Insomn.* 3, 462a2-8)<sup>48</sup>*

Non ho modo qui di esaminare la raffinata analisi del πάθος del sonno che Aristotele compie nel trattato *Sul sonno e la veglia*. In breve, la natura del sonno è quella di essere un'affezione della parte percettiva dell'anima, "come una sorta di incatenamento e immobilità" (οἶον δεσμός τις και ἀκίνησία) (Arist. *Somn. Vig.* 1, 454b10-11), e la sua funzione è quella della conservazione della vita dell'animale (σωτηρίας ἕνεκα τῶν ζώων), attraverso il riposo (ἀνάπαυσις) necessario (455b13-25). Il sogno è un fenomeno concomitante del sonno, un prodotto spontaneo dell'immaginazione notturna, che elabora nel sonno i residui percettivi delle percezioni diurne (quelli che Freud chiamerà "Tagesreste"). La sua natura è quindi quella di essere un'immagine mentale illusoria in quanto risultato del lavoro dell'immaginazione notturna nel sonno, a differenza dell'immagine mentale non illusoria che risulta dal lavoro dell'immaginazione diurna nella veglia e che accompagna il pensiero e l'azione vigili. Come fenomeno concomitante del sonno, il sogno per Aristotele ha sì una natura ma non ha una funzione, a parte la funzione semiotica che anch'egli, come i medici ippocratici, assegna ai sogni diagnostici<sup>49</sup>,

mentre quella divinatoria – che ancora Platone, come si è visto, riconosceva ai sogni e che riconosceranno in seguito anche gli Stoici – è recisamente negata dall’Aristotele maturo del trattato *Sulla divinazione durante il sonno*<sup>50</sup>.

#### 4. Oggetti fittizi

Anche gli Stoici chiamano φάντασμα l’oggetto fittizio del sogno. Due testimonianze al riguardo sono particolarmente significative:

*La rappresentazione (φαντασία) differisce dall'apparenza illusoria (φάντασμα): l'apparenza illusoria, infatti, è una mera opinione (δόκησις)<sup>51</sup> del pensiero quale quella che si genera negli stati di sonno (κατὰ τοὺς ὕπνους), la rappresentazione invece è un'impressione (τύπωσις) nell'anima, cioè un'alterazione (ἀλλοίωσις), come sostiene Crisippo nel libro II del suo trattato Sull'anima. (D.L. VII 50 [SVF II 55, FDS 255, LS 39A])*

*Crisippo afferma che queste quattro cose differiscono l'una dall'altra. (a) La rappresentazione (φαντασία) è un'affezione che sorge nell'anima (πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον), la quale rivela in se stessa anche la propria causa (ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός) [...]. (b) L'oggetto rappresentabile (φανταστὸν) è la causa efficiente (τὸ ποιῶν) della rappresentazione: ad esempio il bianco, il freddo e tutto ciò che è in grado di muovere l'anima, sono oggetti rappresentabili. (c) L'immaginazione (φανταστικόν) è un'attrazione vuota (διάκενος ἐλκυσμός), un'affezione nell'anima che non è generata da alcun oggetto rappresentabile (ἀπ' οὐδενός φανταστοῦ γινόμενον), proprio come (καθάπερ) nel caso di qualcuno che combatte con le ombre (ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντός) e leva le mani su cose vuote (κενοὶς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας): infatti, a fondamento della rappresentazione c'è (ὑπόκειται) un oggetto rappresentabile, mentre a fondamento dell'immaginazione non c'è nulla. (d) Un'apparenza illusoria (φάντασμα) è ciò verso cui siamo attratti (ἐφ' ὃ ἐλκόμεθα) in base all'attrazione vuota dell'immaginazione (κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἐλκυσμόν); queste cose accadono nei malinconici e nei pazzi. (Aët. IV 12.1-5 [SVF II 54, FDS 268, LS 39B])<sup>52</sup>*

Le due testimonianze sul significato di φάντασμα nella filosofia stoica in apparenza divergono fra loro. La prima infatti (una citazione da Diocle di Magnesia, I secolo a.C., conservata da Diogene Laerzio, III secolo d.C.) distingue tra rappresentazione (φαντασία) e apparenza illusoria (φάντασμα); la seconda invece (risalente ad Aezio, I-II secolo d.C., e riferita espressamente a Crisippo) distingue implicitamente la rappresentazione (φαντασία) dall'immaginazione (φανταστικόν) (entrambi affezioni dell'egemonico) e l'apparenza illusoria (φάντασμα) dall'oggetto rappresentabile (φανταστόν) (entrambi oggetti, uno fittizio, l'altro reale), associando invece esplicitamente alla φαντασία il φανταστόν e al φανταστικόν il φάντασμα. Inoltre la prima testimonianza riferisce chiaramente il φάντασμα all'esperienza onirica, mentre la seconda cita al riguardo solo i casi patologici della malinconia e della pazzia.

Non ho modo qui di esaminare nei dettagli le due testimonianze e il significato delle sottili distinzioni in esse contenute per la filosofia stoica della mente e della conoscenza<sup>53</sup>, ma è chiaro che in entrambi i casi per φάντασμα si deve intendere un'oggetto apparente o fittizio, a cui cioè non corrisponde nessun oggetto reale che ne sia la causa. In particolare, la seconda e più articolata testimonianza fa del φάντασμα l'oggetto fittizio di quella "vuota attrazione" che è il φανταστικόν, il *pendant* stoico dell'immaginazione aristotelica<sup>54</sup>. Anche il φάντασμα stoico è dunque un oggetto immaginario. E che tale oggetto non riguardi solo gli stati patologici della malinconia e della pazzia, ma anche lo stato fisiologico del sonno è comprovato da almeno due testimonianze relative alla filosofia stoica della rappresentazione onirica:

*[...] e ancora, se qualcuno, nel sonno (κατὰ τοὺς ὕπνου), a partire da Dione vivente (ἀπὸ Δίωνος ζῶντος)<sup>55</sup>, sogna (ὄνειτροπολεῖται) un'attrazione falsa e vuota (ψευδῆ καὶ διάκενον ἔλκυσμόν) come se venisse da <Dione > effettivamente presente (ὡς ἀπὸ παρεστῶτος). (S.E. M. VII 245-6 [SVF II 65, FDS 273, LS 39G])*

*Dunque le apparizioni in sogno (τὰ φάσματα) non sono vuote immagini illusorie (κενὰ [...] σκιαγραφήματα) del pensiero, come credono gli Stoici.*  
(Diogene d'Enoanda, fr. 10 Casanova [= fr. 7 Chilton], VII 4-8)

In entrambe le testimonianze l'“attrazione vuota”, cioè il φανταστικόν, riguarda chiaramente l'attività onirica e anzi, in quella di Diogene d'Enoanda, ricompare, attraverso il termine già platonico σκιαγραφήματα<sup>56</sup>, quell'analogia fra le immagini illusorie della pittura prospettica e quelle del sogno che abbiamo in precedenza incontrato in Platone e Aristotele. Anche per gli Stoici dunque il sogno è un φάντασμα in quanto oggetto fittizio dell'immaginazione onirica, anche se per gli Stoici, a differenza di Aristotele e d'accordo con Platone, il sogno non è semplicemente un'immagine mentale illusoria e ingannevole, ma può essere anche una sorta di “oracolo naturale”, un tramite fra l'uomo e la divinità attraverso la divinazione onirica e la corretta interpretazione dei sogni divinatori (cfr. *SVF* II 1189 e 1198).

Nel sonno noi comunemente inganniamo noi stessi scambiando il sogno per la realtà. L'inganno onirico più comune non è quello intenzionale del sogno di Agamennone, ma quello spontaneo del sogno di Penelope. Perché nel sonno inganniamo noi stessi? Perché crediamo che il sogno sia la realtà? Aristotele, come si è visto, è il solo a offrire una spiegazione: noi siamo più soggetti a essere ingannati e a ingannare noi stessi quando subiamo un'affezione che altera la nostra condizione normale. Nel caso del sogno e delle credenze oniriche, questa affezione è appunto il sonno. Le testimonianze stoiche al riguardo sono quanto mai scarse. Ma non è un caso forse che nella descrizione crisippea del φάντασμα si citino gli stati di alterazione patologica della malinconia e della pazzia. Per gli antichi, dunque, sono le affezioni, fisiologiche come quella del sonno e patologiche come la malinconia e la pazzia, che ci rendono creduli.

E i moderni? Freud sembra rovesciare in qualche modo la spiegazione aristotelica. Il sogno non è un inganno cognitivo indotto dal πᾶθος del sonno, una sorta di fenomeno concomitante privo di qualunque significato e funzione, se non quella semiotica del sogno diagnostico. Il sogno per Freud è il “guardiano del sonno”: in quanto soddisfacimento allucinatorio dei desideri rimossi nella veglia e risvegliati nel sonno (secondo l'antico modello platonico di *Repubblica IX*), il sogno protegge il sonno dal ritorno devastante del rimosso. Questa è la sua funzione e l'inganno che lo accompagna non è quello cognitivo delle credenze oniriche ma quello emotivo della *Wunscherfüllung*.

Il pensiero greco del sogno fin qui esaminato sembra privilegiare il modello visivo del sogno come immagine illusoria, ὄναρ ἰδεῖν<sup>57</sup>. Di qui la costante analogia con le immagini illusorie della pittura prospettica. Ma altri modelli sono possibili, che privilegiano non la *dream figure* ma la *dream narration*, non l'immagine ma il racconto onirico. Così per Jean Paul Sartre, nel suo saggio fenomenologico sull'immaginazione<sup>58</sup>, il sogno è essenzialmente una storia o si dà a noi come una storia<sup>59</sup>, e non ci inganna più di quanto non ci inganniamo quando siamo presi da una storia o da un gioco:

*[...] contrariamente a ciò che pensa Descartes, il sogno non si dà affatto come l'apprensione della realtà. Al contrario, perderebbe tutto il suo senso, tutta la sua natura propria, se potesse porsi solo per un istante come reale. È anzitutto una storia e noi vi ricaviamo quel genere d'interesse appassionato che il lettore ingenuo ricava dalla lettura di un romanzo. È vissuto come finzione, e solo considerandolo come finzione che si dà per tale noi possiamo comprendere il tipo di reazione che provoca nel dormiente. Solo che è una finzione che “affascina”: [...] la coscienza si è annodata. E vive l'impossibilità di uscire dalla finzione, contemporaneamente alla finzione appresa come finzione. Come il re Mida trasformava in oro quanto toccava, la coscienza si è decisa da sé a trasformare in immaginario tutto ciò che coglie, da cui il carattere fatale del sogno. [...] Il sogno non è la finzione scambiata per la realtà, ma è l'odissea di una coscienza destinata da sé, e a dispetto di se stessa [corsivo mio], a costituire nient'altro che un mondo irreali<sup>60</sup>.*

Anche per Colin McGinn, che recentemente ha ripreso e articolato nei dettagli le tesi di Sartre sul sogno, “sognare è un esercizio di immaginazione”<sup>61</sup>. McGinn si concentra in particolare sul fenomeno della credenza onirica (*dream belief*) e per spiegare tale fenomeno, e l’illusione di passività che lo contraddistingue, introduce, come si è visto, la tesi della “scissione psichica” (*psychic split*), cioè della scissione nella vita onirica del dormiente fra un “autore” inconscio del sogno e un “pubblico” passivo che ne è spettatore:

*In dreams we appear to believe what we dream, and accordingly experience the appropriate emotions. But it is far from clear that this would be possible if the true cause of our dreams were given to our consciousness during the dream; for then we would be alert to their status as intentionally caused images – and hence suspend belief. We do not believe our daytime images because we know that we intentionally produce them; so to secure belief, the causation must be hidden from the believer. I conjecture, then, that the psychic split occurs in order to pave the way for dream belief and its associated emotions, For some reason [corsivo mio], we have a need to believe during the dream, and this requires the illusion of passivity<sup>62</sup>.*

Né Sartre né McGinn sono in grado di dirci *perché* nel sogno la coscienza “a dispetto di se stessa” costituisca esclusivamente un mondo irreali, o *per quale ragione* “noi abbiamo bisogno di credere durante il sogno”. McGinn esclude semplicemente (senza argomentare) che si tratti, come per Freud, della paura dell’inconscio: “rather, we have an urge to believe what we merely fantasize” (p. 92). Ma questa “forte inclinazione” (*urge*) a credere rimane un dato enigmatico e inesplicabile. L’analisi di McGinn si concentra piuttosto sul fenomeno della “fictional immersion”, dell’immedesimazione, come per Sartre, nel racconto onirico, che “simula” la credenza (p. 104). Anche quando leggiamo un racconto appassionante e siamo completamente immersi nella lettura, vi sono pur sempre elementi, a cominciare dalle parole stampate sulla pagina o dallo squillo di un telefono, che ci dicono che si tratta solo di un racconto e impe-

discono la completa immedesimazione nella vicenda narrata. Nella *fiction* onirica, invece,

*There is no reminder of the real world, contrasting with the world imagined. Hence the immersion can proceed unimpeded: your consciousness can be fully taken up with the world of dream, with no perceptual world clamoring for the title of reality. The concept of reality drops out of the picture; there is no contrast between what is dreamed and what is perceived, because nothing is perceived. [...] It is as if you could read a novel without having a look at marks on a page, or experience a movie without having to gaze at a screen*<sup>63</sup>.

Così anche per McGinn come per Sartre<sup>64</sup> “il sogno è un fenomeno di credenza, ma non [...] è una credenza in immagini *come se fossero delle realtà*”<sup>65</sup>: il φάντασμα onirico non è semplicemente un’immagine ma una storia, e non induce nel dormiente un inganno cognitivo ma lo proietta in un mondo immaginario, che in quanto tale esclude il concetto stesso di realtà. La coscienza onirica è una coscienza “incantata” (Sartre) o “profondamente immersa” (McGinn) in una storia immaginaria.

“[W]e are such stuff / As Dreams are made on, and our little Life / Is rounded with a Sleep”: questa celebre ed enigmatica sentenza del mago Prospero verso la fine de *La Tempesta* di Shakespeare (IV i), è normalmente interpretata (e tradotta) nel senso che “noi” (gli attori della commedia o gli esseri umani in generale) siamo fatti della stessa materia evanescente di cui sono fatti i sogni, cioè siamo creature effimere destinate come i sogni a durare una sola notte per poi svanire all’alba nel “grande sonno” senza sogni della morte. Ma volendo sottileggiare, Prospero non dice “della stessa materia *di cui* sono fatti (*are made of*) i sogni”, ma “della stessa materia *su cui* sono fatti (*are made on*) i sogni”. Se presa alla lettera, dunque, la sentenza di Prospero non parla della nostra natura ma di quella dei sogni: non siamo noi che siamo fatti della stessa materia dei sogni, sono i sogni che sono fatti,

cioè costruiti, su di noi. Questo può sembrare un po' banale e in qualche modo un'interpretazione forzata del pensiero di Shakespeare<sup>66</sup>. Ma può anche significare che l'attività onirica dell'uomo è una proiezione della sua facoltà immaginativa e che le nostre credenze oniriche, siano esse un inganno cognitivo, una *Wunscherfüllung* o una forma di fascinazione e immedesimazione narrativa, sono costruite sul potere dell'immaginazione di trascendere la realtà e di creare mondi immaginari. È in questo senso, forse, che anche sognando *de te fabula narratur*.

#### BIBLIOGRAFIA E NOTE

##### Ringraziamenti

Vorrei anzitutto ringraziare Luciana Rita Angeletti per il cortese invito a contribuire con un articolo filosofico a questo numero di *Medicina nei Secoli*, e per la pazienza e la fiducia dimostrate durante tutta la lunga gestazione di questo lavoro. Ringrazio poi Carlotta Capuccino, Simonetta Nannini e Paolo Togni per aver letto la prima stesura di questo saggio e avermi dato preziosi suggerimenti sia di forma sia di contenuto. Un grazie particolare va infine a Jonathan Barnes, David Charles e David Sedley per la loro *expertise* sui versi di Shakespeare, anche se non dubito che troveranno 'speculativo' l'uso che ne ho fatto.

##### Bibliografia generale

- HÜLSER K., *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*. 4 voll., Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987-1988.
- LONG A. A. e SEDLEY D., *The Hellenistic philosophers*, 2 voll., Cambridge, Cambridge U.P., 1987.
- LIDDELL H. G. e SCOTT R. (a cura di), JONES H. S. (riveduto e aumentato da), *A Greek-English Lexicon*. 1940<sup>9</sup>, with a revised supplement, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- PRIVITERA G. A. e RUSSO J. (a cura di), *Omero*. Odissea, 1985, vol. V, libri XVII-XX, Milano, Valla/Mondadori, 2001<sup>6</sup>.
- REALE G. (a cura di), *Aristotele*. Metafisica, Milano, Bompiani, 2004.
- IOANNES AB ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 3 voll., Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, 1903-1924.

1. Le abbreviazioni dei nomi degli autori greci e dei titoli delle loro opere sono quelle del LSJ.
2. Cfr. in particolare, per il greco antico, BJÖRCK V. G., *ONAR IΔEIN: De la perception du rêve chez les anciens*. Eranos 1946; 44: 306-314.
3. Per la distinzione fra sogni esterni (*Aussenträume*) e sogni interni (*Innen-träume*) in Omero, cfr. HUNDT J., *Der Traumglaube bei Homer*. Greifswald, Dallmeyer, 1935.
4. Il termine εἶδωλον è ampiamente attestato già a partire da Omero. Invece φάντασμα (e la sua variante sinonimica φάσμα) compare solo nel V secolo a.C. con Eschilo e la tragedia attica, e in Pindaro (*O.* VIII 43).
5. Adotto come traduzione di riferimento dell'*Iliade* quella di Giovanni Cerri (CERRI G. e GOSTOLI A. (a cura di), *Omero. Iliade*. Milano, Rizzoli, 1996).
6. “[D]estructive” because dangerously misleading (KIRK G.S., *The Iliad: A Commentary*. Volume I, books 1-4, Cambridge, Cambridge U.P., 1985, p. 115). Cfr. il “brutto sogno” (κακὸν ὄναρ) che incombe sulla testa di Reso (*Il.* X 496), ma che molto probabilmente è un incubo, e gli ὄνειρατα κακά che un dio invia a Penelope (*Od.* XX 87).
7. “Nestore, il sostituto ideale del padre!” (DODDS E. R., *I Greci e l'irrazionale*. 1951. Milano, Sansoni, 2003, p. 173 n. 40).
8. καὶ γὰρ τὸναρ ἐκ Διὸς ἐστὶν (*Hom. Il.* I 63)
9. “[M]a Zeus non cedeva al sonno profondo” (*Hom. Il.* II 2).
10. MCGINN C., *Mindsight: Image, Dream, Meaning*. Cambridge MA, Harvard U.P., 2004, p. 91.
11. GUIDORIZZI G. (a cura di), Artemidoro di Daldi. GIARDINO A. (traduzione e note di), *Il Libro dei Sogni*. Milano, BUR, 2006, pp. 17-18. Guidorizzi rinvia a sua volta per questa interpretazione al saggio di MAIULLARI F., *Il trick, il sogno e la terapia*. Studi Italiani di Filologia Classica 2006; 99: 59-102.
12. Cfr. *Hom. Il.* I 63, V 149. Il verbo usato in Omero per ‘interpretare un sogno’ è κρίνειν (*Il.* V 150) ο ὑποκρίνασθαι (*Od.* XIX 535, 555), cioè *discernere* se si tratta di un sogno veridico o falsidico.
13. Cfr. *Hom. Od.* IV 841 (ἐναργῆς ὄνειρον).
14. Per l’opposizione ὄναρ (sogno, finzione) / ὕπαρ (veglia, realtà) in Omero, cfr. *Od.* XIX 547, XX 90: οὐκ ἐφάμην ὄναρ ἔμμεναι, ἀλλ’ ὕπαρ ἦδη e *infra*, p.747 s.
15. GUIDORIZZI G. (a cura di), Artemidoro di Daldi. GIARDINO A. (traduzione e note di), *Il Libro dei Sogni*, Milano, BUR, 2006, p. 16.

16. Cfr. il “doppio” di Enea fabbricato da Apollo in *Il.* V 449 e 451, e il “doppio” di Elena nella *Palinodia* di Stesicoro e nell’*Elena* di Euripide (su cui vedi ora NAPOLITANO VALDITARA L. M., *Platone e le ‘ragioni’ dell’immagine: Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti.* Milano, Vita e Pensiero, 2007., cap. IV). Ma l’uso prevalente di εἶδωλον nei poemi omerici non è quello di immagine onirica o di doppio, bensì di fantasma, cioè di forma visibile di un morto, sinonimo di ψυχή nel senso di spettro o spirito di un defunto. Vedi il possibile etimo di εἶδωλον da εἶδος *aspetto*, e ἄλλυμαι, *muoio*: aspetto di un morto.
17. In realtà si tratta in questo caso di una domanda, come se il dormiente potesse anche essere sveglio (così Stephanie West in PRIVITERA G. A. *et all.* (a cura di), *Omero. Odissea*, 1981, vol. I, libri I-IV, Milano, Valla, Mondadori, 1996<sup>6</sup>, p. 400 [ad Hom. *Od.* IV 804], ma non comprendo il suo rimando a *Il.* XXIV 683). È più probabile, tuttavia, che la domanda sia centrata non sul verbo principale (εὔδεις, “dormi”) ma sul participio attributivo (τετημένη, “affranta”). Vedi la domanda ‘paradossale’ di Ippocrate a Socrate all’inizio del *Protagora* platonico (ᾠ Σώκρατες, ἔφη, ἐγρήγορας ἢ καθεύδεις; 310b3), domanda a cui Socrate risponde a sua volta con una domanda.
18. Adotto come traduzione di riferimento dell’*Odissea* quella di G. Aurelio Privitera per i tipi della Fondazione Lorenzo Valla.
19. Cf. AREND W., *Die typischen Szenen bei Homer.* Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1933, pp. 61-63.
20. S.E. *M.* VII 402-404.
21. Traduzione di Antonio Russo (RUSSO A. (a cura di), *Sesto Empirico, Contro i logici.* Roma-Bari, Laterza, 1975) modificata.
22. Cf. DODDS E. R., *I Greci e l’irrazionale.* (1951). Milano, Sansoni, 2003, pp. 153-4.
23. Stephanie West in PRIVITERA G. A. *et all.* (a cura di), *Omero. Odissea*, 1981, vol. I, libri I-IV. Milano, Valla, Mondadori, 1996<sup>6</sup>, p. 399 (ad Hom. *Od.* IV 795 ss.).
24. NANNINI S., *Nuclei tematici dell’Iliade: “Il duello in sogno”.* Firenze, Olschki, 1995, p. 146.
25. Hom. *Od.* XX 87.
26. Sulla genesi e il significato del sostantivo neutro indeclinabile ὕπαρ cfr. in particolare il commento di Joseph Russo in Privitera 2001, p. 268 (ad Hom. *Od.* XX 90), e CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* Nouvelle édition avec supplément, Paris, Klincksieck, 1968, 1999.

27. s.v. Le occorrenze di ὄψαρ in Omero sono solo quelle, sempre in antitesi a ὄναρ, di *Od.* XIX 547 e XX 90.
28. Traduzione di Mario Vegetti (VEGETTI M. (a cura di), *Platone*. La Repubblica, Milano, BUR, 2007) modificata.
29. Così interpretano ad esempio GABRIELI F. (a cura di), *Platone*. La Repubblica, ADORNO F. (introduzione di), 2 voll., Milano, BUR, 1981 (“prenda qualcosa che sia simile a un’altra non già per simile ma proprio per la cosa stessa cui quella assomiglia”), LOZZA G. (a cura di), *Platone*. La Repubblica, Milano, Mondadori, 1990 (“prendere una cosa simile a un’altra non per un’immagine ma per quella cosa stessa”), VITALI M. (a cura di), *Platone*. Repubblica o Sulla Giustizia, KOHLENBERGER H. (introduzione di), 2 voll., Milano, Feltrinelli, 1991, 2008<sup>2</sup> (“prendere una cosa che assomiglia a un oggetto, non per un’immagine di esso, ma per l’oggetto stesso”), WATERFIELD R. (a cura di), *Plato*. Republic, Oxford, Oxford U.P., 1993 (“taking something to be the real thing, when it is actually only a likeness”), LEROUX G. (a cura di), *Platon*. La République, Paris, GF Flammarion, 2002 (“croire que ce qui est semblable à quelque chose ne lui est pas semblable, mais constitue la chose même à quoi cela ressemble”). *Contra* SHOREY P. (a cura di), *Plato*. *The Republic* 1930, 2 voll., Cambridge, MA, Harvard U.P., 1937<sup>2</sup> (“the mistaking of resemblance for identity”), ADORNO F. (a cura di), *Platone*. *Dialoghi Politici e Lettere*, 1953, 2 voll., Torino, UTET, 1970<sup>2</sup> (“credere che un certo oggetto simile ad un altro non sia simile ma effettivamente identico a quell’oggetto cui appunto somiglia”), SARTORI F. (a cura di), VEGETTI M. (introduzione di), CENTRONE B. (note di), *Platone*. *La Repubblica* 1966, Roma-Bari, Laterza, 1999 (“crede che un oggetto somigliante a una cosa non è simile, ma identico a ciò cui somiglia”).
30. La traduzione di riferimento del *Teeteto*, con alcune modifiche, è quella inedita di Simonetta Nannini.
31. Lo stesso pronome dimostrativo che abbiamo incontrato nel passo della *Repubblica* (IV 476c5) e verosimilmente con lo stesso significato. Vedi anche *Pl.* *Sph.* 266b6 citato *infra*, p. 772.
32. Stesso verbo usato da *Teeteto* nel passo citato del dialogo omonimo.
33. La traduzione di riferimento del *Sofista*, con alcune modifiche, è quella di Bruno Centrone (CENTRONE B. (a cura di), *Platone*. *Sofista*, Torino, Einaudi, 2008).
34. “Dreaming is sleeping insanity; insanity is a waking dream – roughly speaking” (MCGINN C., *Mindsight: Image, Dream, Meaning*. Cambridge, MA, Harvard U.P., 2004, p. 113).

35. Altra differenza saliente è ovviamente il fatto che ombre e riflessi sono immagini *in praesentia*, i sogni invece *in absentia* di ciò di cui sono immagini.
36. Per la σκιαγραφία in Platone, cfr. in particolare Pl. R. X 602d2 e *Tht.* 208e8. L'invenzione della σκιαγραφία è attribuita dagli antichi al pittore ateniese Apollodoro ὁ σκιαγράφος, attivo nella prima metà del V secolo a.C.
37. Cfr. PALUMBO L., *Realtà e apparenza nel Sofista e nel Politico*. In: ROWE C. J. (a cura di), *Reading the Statesman*. Proceedings of the III Symposium Platonicum, Sankt Augustin, Academia, 1995, pp. 175-183, pp. 179 (“le immagini dissimili possono apparire simili al loro modello ed essere scambiate per il modello stesso”) e 182 (“un’immagine falsa fatta ad arte per sembrare non un’immagine, ma l’originale stesso”); ROTONDARO S., *Il sogno in Platone: Fisiologia di una metafora*. Napoli, Loffredo, 1998, pp. 65 (“il *phántasma*, cioè, è tale perché pretende di passare per l’originale, pur non somigliandogli affatto o, meglio, pur somigliandogli solo *apparentemente*”) e 79 (“La copia è simile al modello, ma non tenta di sostituirsi ad esso; l’apparenza, invece, è diversa dal *parádeigma* e, tuttavia, non solo pretende di essergli simile, ma anche di farsi passare per il modello”).
38. Cfr. PALUMBO L., *Realtà e apparenza nel Sofista e nel Politico*, op.cit., pp. 175-183, pp. 257-258 e n. 64.
39. Cfr. Pl. *Tht.* 208e9 citato infra, p. 771.
40. ROTONDARO S., *Il sogno in Platone: Fisiologia di una metafora*. Napoli, Loffredo, 1998, p. 84.
41. Come ritiene ROTONDARO S., *ibidem*.
42. Cfr. il IV libro del trattato ipocratico *Sul regime* e Arist. *Div. Somn.* 1, 463a4-21.
43. La traduzione di riferimento dei trattati aristotelici sul sonno e i sogni è quella di Luciana Repici (REPICI L. (a cura di), *Aristotele. Il sonno e i sogni: Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno*. Venezia, Marsilio, 2003).
44. Per questa distinzione, cfr. in particolare MCGINN C., *Mindsight: Image, Dream, Meaning*. Cambridge, MA, Harvard U.P., 2004, p. 88.
45. Traduzione di Giovanni Reale, REALE G. (a cura di), *Aristotele. Metafisica*, Milano, Bompiani, 2004).
46. Sulla somiglianza parziale e selettiva delle immagini oniriche ai loro modelli, cfr. ancora particolare MCGINN C., *Mindsight: Image, Dream, Meaning*. Cambridge, MA, Harvard U.P., pp. 85-86.
47. Trad. REPICI L. (a cura di), *Aristotele. Il sonno e i sogni: Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno*, op.cit..
48. *Ibid.*

49. Cfr. *supra*, p. 763 n. 42.
50. Su Aristotele e la divinazione cfr. REPICI L., *Aristotele e la divinazione*. *Dianoia* 2006;11: 7-40.
51. Per Crisippo la δόκησις è una credenza non catalettica, cioè una mera opinione (cfr. Chrysipp. *PHerc* 1020 In [SVF II 131, FDS 88] e TOGNI P., *Rappresentazione e oggetto nella gnoseologia stoica*. *Dianoia* 2006; 11: 41-83, p. 80 e n. 120).
52. Traduzione di Paolo Togni (TOGNI P., *Rappresentazione e oggetto nella gnoseologia stoica*. *Dianoia* 2006; 11: 41-83, p. 66) modificata.
53. L'esame è stato condotto con ammirevole acribia da Paolo Togni in TOGNI P., *Rappresentazione e oggetto nella gnoseologia stoica*, op.cit., e nel suo libro, di prossima pubblicazione, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*.
54. Che anche per gli Stoici come per Aristotele il φάντασμα sia un oggetto dell'immaginazione è provato dal fatto che tale oggetto non è solo l'immagine illusoria e ingannevole del sogno o degli stati patologici della malinconia e della pazzia, ma può essere anche un ἐννόημα o concetto, cioè l'oggetto di un'immaginazione vigile e razionale (cfr. SVF I 65). Il termine φανταστικόν usato da Crisippo per designare l'immaginazione compare per la prima volta nel *Sofista* platonico a designare il genere della mimesi fantastica o illusoria (266d9, 267a1, 268c9), come segnalato da BRUNSCHWIG J. e PELLEGRIN P. (a cura di), LONG A.A. & SEDLEY D.N., *Les philosophes hellénistes ques*. Paris, 3 voll., GF Flammarion, 2001, vol. II, p. 177 n. 1; ma è con Aristotele che assume il significato di parte immaginativa dell'anima (cfr. per es. Arist. *Insomn.* 1, 458b30 *passim*).
55. Seguo l'interpretazione di TOGNI P., *Rappresentazione e oggetto nella gnoseologia stoica*, op. cit., pp. 77-78, *contra* SEDLEY D., *Zeno's definition of phantasia kataleptike*. In: SCALTSAS T. e MASON A. S. (a cura di), *The Philosophy of Zeno*. Larnaca, Demetriades, 2002, pp. 133-154, in part. pp. 142-144. Richard Bett (BETT R. (a cura di), *Sextus Empiricus*. Against the Logicians, Cambridge, Cambridge U.P., 2005, p. 50 n. 97) espunge ἀπό e traduce il genitivo assoluto risultante "when Dion is alive".
56. Cfr. Pl. *Tht.* 208e7-10: "Ebbene, Teeteto, per quello che mi riguarda, ora che sono giunto vicino a questa formulazione non ne capisco più assolutamente nulla, come chi guarda da vicino (ἐγγύς) un dipinto in chiaro-scuro (ὡσπερ σκιαγραφήματος); fino a che me ne ero rimasto a distanza (πόρρωθεν), mi era sembrato che mi dicesse qualcosa" (traduzione inedita di Simonetta Nannini).
57. Cfr. *supra*, p. 745 e p. 775 n. 2.

58. J.-P. Sartre, *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris, Gallimard, 1940.
59. SARTRE J.-P., *L'immaginario: Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*. Nuova edizione R. KIRCHMAYR (a cura di), Torino, Einaudi, 2007, p. 250.
60. *Ivi*, pp. 263-264.
61. MCGINN C., *Mindsight: Image, Dream, Meaning*. Cambridge, MA, Harvard U.P., 2004, p. 179 n. 13.
62. *Ivi*, p. 91.
63. *Ivi*, p. 106.
64. SARTRE J.-P., *L'immaginario: Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, op.cit., p. 245.
65. SARTRE J.-P., *L'immaginario: Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*. Nuova edizione R. KIRCHMAYR (a cura di), Torino, Einaudi, 2007, p. 250.
66. Così MCGINN C., *Shakespeare filosofo: Il significato nascosto della sua opera* [2006]. Roma, Fazi Editore, 2008, p. 170. O può sembrare anche una tesi falsa, dal momento che, come già osservava Aristotele (*Div. Somn.* 2, 463b12; *HA IV* 10), non è solo l'uomo a sognare.

Correspondence should be addressed to:

walter.cavini@unibo.it