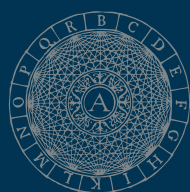


**ILIESI digitale**  
Ricerche filosofiche e lessicali

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

a cura di

**CLAUDIO BUCCOLINI e PINA TOTARO**



**ILIESI**  
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2020



**ILIESI digitale** **Ricerche filosofiche e lessicali** **7**

---

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

**Assistente editoriale**  
Maria Cristina Dalfino  
**Progetto grafico**  
Silvestro Caligiuri

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

**ILIESI digitale**  
**Ricerche filosofiche e lessicali**

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

a cura di

**CLAUDIO BUCCOLINI e PINA TOTARO**



**ILIESI**  
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2020



## INDICE

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

Somnia. Il sogno dall'antichità all'età moderna

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

FRANCESCO FRONTEROTTA

## IL SOGNO IN PLATONE

### Premessa

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

---

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

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

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

### 1. I sogni come messaggi divini

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

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

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



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

## 2. La metafora del sogno

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

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

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

---

<sup>5</sup> *Odissea*, XIX 564-567.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>16</sup> Su questo problema, cfr. Fronterotta 2007b, particolarmente pp. 196-198.

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

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

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

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

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

---

<sup>19</sup> Cfr. *supra*, n. 16.



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

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

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

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

---

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

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

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

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

<sup>21</sup> *Iliade*, I 70.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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



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

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

e dalla condizione in esso suscitata dagli impulsi della funzione desiderante.<sup>29</sup>

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

---

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

<sup>34</sup> Cfr. ancora in proposito *ivi*, pp. 235-242.

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



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

## Conclusione

Qualche cenno conclusivo a riassumere gli esiti della ricognizione abbozzata fin qui per appunti e notazioni cursorie. Si è constatato che il sogno è rappresentato in generale da Platone come un fenomeno “interno” all’individuo, con le poche eccezioni segnalate all’inizio di queste pagine che ricalcano una concezione tradizionale del sogno come veicolo di messaggi divini, dunque provenienti dall’“esterno”. Non a caso, del resto, neanche il ben noto demone di Socrate si manifesta in sogno, ma nello stato di veglia<sup>36</sup> e l’intera sfera demonica, come spiega il *Simposio* (202e-203a), si colloca in una posizione intermedia e mediatrice fra l’umano e il divino, trasmettendo preghiere e sacrifici degli uni e riportando prescrizioni e premi degli altri, indifferentemente in stato di veglia o di sonno (καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι).

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

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

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

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

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

## Bibliografia

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

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

**Somnia. Il sogno dall'antichità all'età moderna**

- Rotondaro 1998 = Rotondaro, S., *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Napoli, Loffredo, 1998.
- Solinas 2005 = Solinas, M., *Desideri: fenomenologia degenerativa e strategie di controllo*, in *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VI, Libri VIII-IX, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 471-498.
- Végleris 1988 = Végleris, E., *Platone e il sogno della notte*, in *Il sogno in Grecia*, a cura di G. Guidorizzi, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 103-120.