

## LA EPISTOLA ΠΕΡΙ ΟΝΕΙΡΑΤΩΝ DE MANUEL PALEÓLOGO

### EL AUTOR Y SU ÉPOCA

Manuel II Paleólogo fue emperador de Bizancio de 1391 a 1425. Coincide su vida con el auge de un resurgimiento cultural paralelo (y hasta cierto punto condicionado) al Renacimiento italiano. Políticamente, Bizancio se encuentra en una situación muy comprometida ante el Imperio turco al comienzo del reinado de Manuel Paleólogo; él mismo fue prisionero de Bayazeto durante el período final del reinado de Juan V Paleólogo, su padre y antecesor. En esta época el decadente imperio de Bizancio está en constantes luchas políticas, como lo prueba el hecho de que Juan V fue destronado y en 1379 volvió a ocupar el trono.

Una serie de acontecimientos políticos y militares, que culminan con la derrota de la Cruzada organizada para ayudar a Segismundo de Hungría en la batalla de Nicópolis (1396), le obligan a solicitar ayuda de todos los estados europeos. Para conseguirla, y ante la situación insegura de Bizancio, se ve obligado a hacer un viaje a Europa occidental, y pasa dos años en París y Londres, hasta que en 1402 la derrota de Bayazeto en la batalla de Angora por los mongoles le permite volver a Bizancio<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para la época y la vida de Manuel II, vid. Georg Orstrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München 1952, pp. 453 ss.; A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, Paris 1932, II; Charles Diehl, *Figures Byzantines*, Hildesheim 1963; S. Runciman, *The last Byzantine Renaissance*, Cambridge 1970; G. Walter, *La ruina de Bizancio*, Barcelona 1970.

Respecto a la situación cultural de su época, es interesante recordar lo que dice Vasiliev<sup>2</sup>:

El imperio agonizante del s. XIV y XV, en particular Constantinopla, fue un foco de brillante civilización... Los filósofos, con Gemisto Pletón a la cabeza, explicaban a Aristóteles y Platón. Los oradores y filólogos, que habían estudiado los mejores modelos de la antigüedad clásica, y que se esforzaban en igualar su estilo, atraían a sus clases a grupos entusiastas de auditores y discípulos, y presentaban, por su actividad y sus gustos, una analogía extraordinaria con los humanistas italianos.

Con todos estos intelectuales Manuel II Paleólogo mantuvo estrechas relaciones. Así, por ejemplo, con Gemisto Pletón (que llegó incluso a proponerle un programa de reforma social y económica basado en la agricultura y en la abolición de la propiedad privada de la tierra de acuerdo con las teorías político-sociales de Platón); con Demetrio Triclinio, perfecto conocedor de Píndaro, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes y Teócrito<sup>3</sup>, y muy en especial con otro filósofo de la época, Demetrio Cidón († 1400), autor de varias traducciones al griego de Sto. Tomás de Aquino, entre ellas una de la *Summa Theologica*.

La educación de Manuel Paleólogo estuvo, pues, muy influenciada por esta corriente renacentista, como lo prueba el hecho de que se interese por problemas filosóficos y teológicos como el del opúsculo que vamos a estudiar, y el de que sea capaz de escribir en griego clásico. Su estilo es tan correcto para su época, que H. F. Boissonade<sup>4</sup>, el editor de esta carta, se expresa así sobre él:

...Manuel Paleologus, cujus, quae opposui lectoribus, opuscula et litteras, stylo ac sono tam hellenico facta sunt, ut vix credere sit ad aetatem adeo recentem pertinere.

<sup>2</sup> Vasiliev, o. c. II, p. 389.

<sup>3</sup> Vasiliev, o. c. II, p. 412.

<sup>4</sup> *Anecdota Nova*, Hildesheim 1962, p. 1.

## GÉNERO LITERARIO Y COMPOSICIÓN

Las cartas de Manuel II Paleólogo se han conservado en tres manuscritos: el cod. Parisinus 3041 y otros dos, que han sido estudiados y descritos por Émile Legrand<sup>5</sup>, pertenecientes a la colección particular de Teodoro Akramiotis; la carta que Boissonade publica en tercer lugar<sup>6</sup> coincide con la carta n.º 12 publicada por Legrand *l. c.*, y la cuarta de Boissonade con la 64 de Legrand *l. c.* No aparece en esta última edición la epístola que aquí estudiamos.

El opúsculo consta de dos partes fundamentales donde se discute la parte doctrinal, de un prólogo y una recapitulación.

En el prólogo (pp. 239 y 240) se explica la motivación del escrito: responder a la pregunta de Ciro Andrés Asanes sobre su postura personal ante la adivinación por medio de sueños. Ciro Andrés Asanes, que pertenece al círculo de intelectuales arriba mencionados, es el destinatario de una epístola de Demetrio Cidón recogida por Boissonade, con el n.º 19, en el mismo tomo que el presente escrito<sup>7</sup>. Tal vez Ciro Andrés sea hermano o pariente de un personaje conocido, Constantino Asanes<sup>8</sup>, a quien igualmente Manuel Paleólogo dirige las epístolas 18 y 30 de la edición de Legrand<sup>9</sup>.

Se excusa Manuel Paleólogo de no haber dado la respuesta en el mismo momento de ser preguntado por una especie de temor religioso ante la filosofía.

Literariamente esta introducción presenta analogías con los diálogos platónicos en dos sentidos:

1. Es un diálogo indirecto en segunda persona lo mismo que, por ejemplo, el *Fedón* y el *Banquete*. Pero hay una diferencia en el uso del diálogo relatado: Platón sólo lo emplea cuando el número de los interlocutores es mayor de tres<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Émile Legrand, *Lettres de l'Empereur Manuel Paléologue*, Amsterdam 1962.

<sup>6</sup> Cf. Boissonade, *o. c. V*, p. 247.

<sup>7</sup> *O. c. V*, p. 292.

<sup>8</sup> Vid. Hans Georg Beck, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinische Reich*, München 1959, p. 735.

<sup>9</sup> *O. c.*, pp. 27 y 37.

<sup>10</sup> Cf. J. Andrieu, *Le dialogue antique*, Paris 1954, p. 348: «Platon limite la complexité du dialogue dramatique en recourrant au récit, au-delà de trois ou quatre personnages, qui d'ailleurs ne participent jamais ensemble à l'entre-

2. El diálogo se presenta en un escenario que se describe en las primeras líneas del opúsculo. Esta descripción tiene un paralelo notable en los *Diálogos con un Persa* 1.º y 2.º del mismo autor<sup>11</sup>, y cuenta, asimismo, con antecedentes platónicos, como la introducción del *Fedro*, donde Sócrates y Fedro se sientan a la sombra de un plátano para refrescarse<sup>12</sup>. En el caso presente, el diálogo se desarrolla alrededor de una hoguera, pero la temática del diálogo viene a ocuparse en última instancia de un tema similar: el alma. Pasada la introducción, que da una nota colorista al opúsculo, se abandona el diálogo referido en estilo indirecto (cf. Plat. *Banq., Fed.*) para pasar al estilo epistolar y centrarse en la teoría de los sueños desde un punto de vista filosófico. En primer lugar se discuten los sueños naturales, para los que se admite un doble condicionamiento: somático, según el humor que predomine en cada momento o los alimentos que se hayan ingerido (vid. p. 241, l. 7; p. 242, l. 4) y psíquico, según las costumbres del durmiente y los deseos que le aquejen en el momento del sueño (vid. p. 245, l. 15; p. 242, l. 10).

El paralelo notable con las teorías médicas sobre los sueños nos permite hacer esta distinción, que en nuestro texto está desdibujada por faltar una separación neta y explícita entre lo somático y lo psíquico (vid. Gal. VI, pp. 835 ss.).

En segundo lugar se discute la posibilidad de que el alma tenga ensueños premonitorios, habida cuenta de su naturaleza divina y siempre que no influyan en ella los condicionamientos antedichos, para negarla inmediatamente después atendiendo a la teoría cristiana de la unión consubstancial de alma y cuerpo.

En tercer lugar, una vez negada la capacidad adivinadora del alma humana, se afirma la existencia de ensueños sobrenaturales de origen divino que indican el futuro a las almas puras (incluso en estado de vigilia) y consuelan a las impuras cuando se encuentran en una desgracia insuperable, y de ensueños sobrenaturales enviados

tien». P. 306: «Platon recourt au récit lorsque le nombre des personnages devient trop grand pour pouvoir s'exprimer clairement dans le cadre d'un entretien dramatique».

<sup>11</sup> *Manuel II Palaialogos, Dialogue mit einem Perser*, ed. Erich Trapp, Viena 1966.

<sup>12</sup> Para los escenarios de los diálogos platónicos, vid. Rudolf Hirzel, *Der Dialog*, Hildesheim 1963, I, p. 252, etc.

por el demonio, que siempre son falsos (aunque se realicen) por estar basados no en el conocimiento de la verdad, sino en la conjetura errónea.

De esta clasificación de los ensueños Manuel Paleólogo pasa a justificar sus afirmaciones recurriendo a la idea del pecado original para conciliar la teoría del origen divino del alma con su incapacidad de predecir el futuro; se da así un salto del plano filosófico al teológico para determinar la posición del alma frente a los ángeles con quienes comparte naturaleza y esencia y de quienes se diferencia por estar encadenada al elemento corruptible, por dejarse arrastrar al mal con facilidad y hallarse en una situación jerárquica inferior (el alma es «tercera luz» frente a los ángeles que son «primeras luces después de la primera»).

Con respecto a los demás seres de la creación, el alma se encuentra en una triple relación de superioridad: a los astros, definidos por ser incorruptibles, simples, inalterables y eternos, les aventaja por ser «alma» y tener capacidad de raciocinio; a los seres animados y sensibles, por ser racional e incorruptible; y a los seres compuestos sin alma ni sensación, les supera en todas sus notas.

Por último, vuelve el opúsculo al tema de la onirocrisia para llegar a la conclusión de que sólo gracias a la inspiración divina se pueden tener ensueños premonitorios (incluyéndose en ellos la revelación que Dios hace a los Santos), e insistir en los dos tipos de ensueños sobrenaturales antedichos.

## LENGUA

Estudiamos la lengua con el fin de precisar en la medida de lo posible la formación literaria del autor; a tal fin lo que más nos interesa es la consideración del léxico. En líneas generales podemos resaltar la tendencia aticista, que se manifiesta a primera vista en el uso de -ττ- y de ξυυ- en algunos compuestos. La influencia de la κοινή es igualmente visible en el vocabulario<sup>13</sup> y morfología,

<sup>13</sup> Vg. ἐφικτόν (en p. 245, l. 9, cf. Polib. IX 24, 5; ἐφ' ἱκανόν (χρόνον) p. 239, l. 8, cf. Diod. Sic. XI 40, NT, Ap. 8, 1; sin embargo cf. Aristoph., Pax 354; προσέχειν (τὸν νοῦν) p. 240, l. 8, cf. Xen., Anab. I 5, 9; προσφκειωμένοις en p. 245, l. 18, cf. Diod. Sic. III 9; χυδαίω p. 245, l. 5, cf. Aquila, Is. 33, 9; ἰσχύω con infinitivo, cf. LXX, II Par. 2, 6.

sin perjuicio del uso de formas y palabras de las más diversas épocas<sup>14</sup>. Esta tendencia es consciente como se demuestra con algunas palabras procedentes de la Biblia, el N. T. o la Patrística a las que pretende el autor dar un colorido ático. Con todo, éste no renuncia a crear formas nuevas, a veces un poco rebuscadas, bien para expresar una idea personal, bien para introducir una variante estilística.

### Aticismos

Dentro de los aticismos, algunos son tan usuales que es tarea perdida pretender asignarlos a un determinado autor: διὰ βραχέων (p. 240, l. 20), δέον (p. 240, l. 13), ἐγχερεῖ (p. 245, l. 1), ἐφίεται (p. 242, l. 31), ἡσυχίαν ἄγειν (p. 239, l. 8), ἤκω ἐκτίσων (p. 240, l. 17: uso del participio de futuro en lugar del infinitivo final), καταδαρθάνειν (p. 245, l. 2), μικροῦ δεῖν (p. 242, l. 15), νεύσαν κάτω (p. 245, l. 3), ὄνειροπολεῖν (p. 241, l. 5), παντοῖον γίνεται (p. 244, l. 23: por primera vez en Heródoto, pero muy frecuente en ático), πράττων διατελεῖ (p. 246, l. 13), προδιεξήσσαν (p. 240, l. 18), προσοφλήσει καὶ γέλωτα (p. 243, l. 16), ὕλακῆ (p. 241, l. 15), ὄποσκελίσαι (p. 245, l. 3)<sup>15</sup>.

Mayor interés tienen para nuestros fines ciertas expresiones que son de la exclusiva acuñación de un autor:

ἀδελφὰ τοῖς εἰρημένοις (p. 242, l. 5), cf. Soph. *Oed. C.* 1262, Plat. *Symp.* 210 b.

ἀνθειλκε τὸν νοῦν (p. 239, l. 11), cf. Aristoph. *Nub.* 233; que la expresión procede de Aristófanes, lo señala el mismo autor más adelante.

<sup>14</sup> Así son formas clásicas: ἐφησθα (p. 240, l. 10, cf. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, I, p. 794); ἦσθα (p. 239, l. 8, cf. Schwyzer, *o. c.* I, p. 677); κρείττω (usado por Platón, cf. *Gorg.* 483 d, *Apol.* 18 b, *Symp.* 196 c, vid. Meillet, *Aperçu d'une Histoire de la Langue Grecque*, Paris<sup>7</sup> 1965, p. 265); formas tardías: νόες (p. 244, l. 8, 5, cf. Plot. VI 7, 17); εἴημεν (p. 240, l. 10, cf. Schwyzer, *o. c.* I, p. 794). Por último un arcaísmo τούτοις (p. 240, l. 12) procedente bien de Homero (cf. *Od.* I, 159, etc.) recuérdese la fórmula homérica de p. 240, l. 5, bien de Aristófanes (cf. *Nub.* 21. *Pl.* 44).

<sup>15</sup> Para algunas de estas construcciones y las siguientes, vid. Wilhelm Schmid, *Der Atticismus*, Hildesheim<sup>2</sup> 1964.

ἀφοσιωσάμενος (p. 240, l. 16), cf. Plat. *Phaedr.* 242 c, *Phaed.* 60 e.  
 ἐκτεταμέναις εὐχαΐς (p. 246, l. 14), cf. Plat. *Leg.* 700 b.  
 ταπεινοῦνται (p. 245, l. 4), cf. Xen. *Mem.* III 5, 4; sin embargo  
 también es usado en la Biblia: cf. LXX, *Is.* 58, 10.

### *Términos filosóficos*

El vocabulario filosófico no deja precisar su procedencia más que en términos generales salvo en contados casos:

- ἀντεξουσίῳ (p. 243, l. 23), de origen estoico: cf. Chrysipp. *SVF* II, 284, etc.
- αὐτὴ καθ' αὐτήν (p. 242, l. 31), cf. Plat. *Phaed.* 64 c.
- δημιουργός (p. 243, l. 14), δημιουργήμα (p. 244, l. 3), platonismo: cf. Plat. *Tim.* 40 c.
- ἔρα τελετή (p. 240, l. 15), referido a la filosofía, cf. Procl. *Hymn.* IV, 15.
- κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον (p. 244, l. 10), aristotélico: cf. Arist. *PA* 13, 1259 b 38, etc.
- ποιότης (p. 241, l. 1), filosófico en general a partir de Aristóteles: cf. Arist. *Eth. Nic.* 1173 a 15, Gal. *Nat. fac.* I 2.
- προσηλωμένη τῇ γῆ (p. 245, l. 4), referido al alma, platónico: cf. Plat. *Phaed.* 83 d, sin embargo también aparece en los LXX (*III Mac.* 4, 9).
- σμπέφυρτα (p. 242, l. 26), referido al alma, platónico: cf. Plat. *Phaed.* 66 b y p. 243, l. 5 ss. Es sintomático que en la p. 242, l. 31 emplee συμ- y en la p. 243, l. 10 ερυμ-; quizá tiene el texto del *Fedón* delante, pues el paralelo es total.
- ταυτότης (p. 243, l. 21), aristotélico: cf. Arist. *Eth. Nic.* 1161 b 31, *Metaphys.* 995 b 21; también lo usa Galeno: VI 643 K.
- ὀπεραγαθοῦ (p. 243, l. 24), neoplatónico: cf. Plot. VI 96.
- φοιτητής (p. 239, l. 9), platónico: cf. Plat. *Resp.* VIII 563 a, *Leg.* VI, 779 d, *Euthyd.* 295 d.

Son filosóficas sin que se pueda asignar procedencia segura palabras como;

αἰσθησις (p. 240, l. 27), ἀλλοίωσις (p. 244, l. 15),  
 ἀπλότης (p. 244, l. 19), κατ' εἶδος (p. 244, l. 9),  
 νοερός (p. 243, l. 17), παθήματα (p. 243, l. 9),  
 ὑπεροχή (p. 244, l. 14), φαντασία (p. 241, l. 2), etc.

#### *Términos de origen judeo-cristiano*

τὰ βάθη ἐρευνᾶν (p. 245, l. 28), cf. Pau. I *Ep. Cor.* 2, 10.  
 κατ' εἰκόνα κτισθεῖσαν καὶ καθ' ὁμοίωσιν (p. 243, l. 13), cf. LXX,  
*Gen.* 1, 26; *Ep. Jac.* 3, 9.  
 κτίσματα (p. 244, l. 15), cf. LXX, *Sap.* 9, 2, *Sir.* 36; 30; 38; 34;  
 N. T. *Ep. Jac.* 1, 18.  
 ξυνωρίς (p. 244, l. 5), referido a Adán y Eva: cf. LXX, *Is.* 21, 9.  
 Sin embargo conoce esta palabra como ática al usar ξυν-:  
 cf. Aristoph. *Nub.* 1302, Plat. *Phaedr.* 246 b.  
 Παρακλητῶ (p. 246, l. 19), cf. N. T. *Ev. Jo.* 14, 16.  
 πειρασμοῦ... ἔκβασιν (p. 245, l. 22), cf. N. T. Pau. I *Cor.* 10, 13:  
 ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν, τοῦ δύνασθαι  
 ἡμᾶς ὑπενεγκεῖν. El verbo que en este contexto usa Manuel  
 Paleólogo (παραμυθέω) es ático: cf. Plat. *Phaed.* 83 a; Aristoph.  
*Vesp.* 115.  
 θείας ῥοπῆς (p. 245, l. 5), cf. LXX, *Pr.* 16, 11.

#### *Términos procedentes de la Patristica*

ἔκπτωσιν (p. 244, l. 22), cf. Origen. *Princ.* IV 14.  
 πρῶτα φῶτα (p. 244, l. 10), referido a los ángeles: cf. Greg. Naz.  
*Orat.* XL (PG XXXVI 364).

#### *Términos poéticos*

τοῖς ἰατρῶν παισὶ (p. 240, l. 22), cf. Luciano, *Dips.* 5, *Im.* 9,  
*Anach.* 19; la misma forma se encuentra en Hdt. I 27 (οἱ  
 Λυδῶν παῖδες). La figura procede en último término de Ho-  
 mero: cf. *Il.* II 731; IV 194; XI 518.

τὸ χρέος ἐκτίνειν (p. 240, l. 17), cf. Teog. *Eleg.* 205.  
εἶτ' ὄμματα πήξας (p. 240, l. 5), cf. Hom. *Il.* III 217.

### *Términos médicos*

ἐμφύτου θερμοῦ (p. 241, l. 3), cf. Hipp. *Aph.* I 14.  
ἐνέργειαν (p. 242, ls. 14 y 22), en sentido médico: cf. Gal. VI 21.  
κλονούμενον (p. 241, l. 4), cf. Hipp. *Morb.* IV 55; también en  
Filón: I 589.  
πλεονεκτεῖν (p. 241, l. 6), ὁ χυμὸς τῶν ἄλλων πλεονεκτεῖ, cf.  
Gal. XIX, 492.  
συνελόντα φάναι (p. 243, l. 25), en lugar de ὡς συνελόντι εἰπεῖν,  
dada la pérdida gradual del dativo: cf. Gal. XVI 502, etc.  
ὄπερ νικᾷ (p. 244, l. 20), cf. Gal. XIX 645, Hipp. *Hebd.* 50.  
χυμὸς (p. 241, l. 6), cf. Hipp. VM 18, Gal. XI 450.

### *Innovaciones*

τὰ βέλη τοῦ πονεροῦ τὰ ἠκονημένα σὺν τοῖς ἀνθραξι τοῖς ἐρη-  
μικοῖς (p. 244, l. 11), está formada sobre la frase: N. T. *Eph.*  
6, 16: πάντα τὰ βέλη τοῦ πονεροῦ τὰ πεπωρωμένα (σβέσαι).  
ἐνύπνια βλέπειν (p. 242, l. 20), en época clásica ἐνύπνια ἰδεῖν<sup>16</sup>.  
Se puede ver aquí un intento estilístico de renovación, o bien  
un cruce con las expresiones: ἥλιον βλέπειν y φῶς βλέπειν.  
En realidad, βλέπειν indica una actividad consciente y volun-  
taria que no expresa ἰδεῖν, lo que presupone a su vez que el  
ensueño (ἐνύπνιον) es concebido como algo externo al dur-  
miente.  
πάσας κινουῦν μηχανάς (p. 245, l. 1), cf. Eur. *IT* 112: πάσας  
προσφέροντε μηχανάς. Κινεῖν se emplea en otras frases hechas  
como κινεῖν τὰ ἀκίνητα; Herod. V 96: πᾶν χρῆμα κινεῖν;  
Plat. *Symp.* 198 e: πάντα λόγον κινεῖν. Por su parte, μηχανάς

<sup>16</sup> Vid. Aristoph. *Vesp.* 25, y Plat. *Phaed.* 60 e. Estas dos citas indican que aquí el uso de βλέπειν es intencionado, pues es seguro que nuestro autor conoce, al menos, el *Fedón*.

es complemento de verbos como προσάγειν, ἐλαίειν, αἰρεῖν, ποιεῖν, προσφέρειν, ἐπεισάγειν, εὐρίσκειν, etc., pero nunca de κινεῖν.

La sintaxis en líneas generales corresponde al uso clásico, con algunas particularidades banales como es la forma itacística ἐκτίσων (p. 240, l. 17). El optativo aparece 16 veces en 8 páginas (en 100 páginas 200), cifra muy próxima a la que da Meillet para Platón<sup>17</sup>; lo encontramos con valor potencial y atenuativo, en oraciones principales o subordinadas<sup>18</sup>; es de notar que aparece solamente dos veces sin &v<sup>19</sup>. Son dignos de mención algunos usos formularios<sup>20</sup>. El futuro aparece 14 veces tanto en formas personales como en participio e infinitivo; hay un futuro con sentido final en p. 240, l. 17; futuros como φράσω y πειράσομαι δηλώσοι de uso normal en época clásica, como ἐκφερόνται y ἀποδώσουσι, y otros introducidos por ὥστε, muy frecuentes en Platón y Aristóteles<sup>21</sup>; y por último no falta la perífrasis ἔρχομαι con participio, que aparece en ático aunque rara vez<sup>22</sup>.

Frente al escaso uso que hace nuestro autor de partículas como ὡς (dos veces; ὅτι falta<sup>23</sup>), encontramos abundantemente empleado el infinitivo tanto sustantivado<sup>24</sup> como consecutivo o dependiendo de un verbo personal (29 veces), de un adjetivo (6 veces), de un participio (2 veces), en uso absoluto (2 veces) o como sujeto de una oración copulativa (en p. 244, l. 9 y p. 246, l. 6).

<sup>17</sup> En total 250 optativos cada 100 páginas. Cf. Meillet, *o. c.* p. 276.

<sup>18</sup> Con ἐπειδὴν (p. 241, l. 14; p. 242, l. 29), εἰ (p. 240, l. 14; p. 242, l. 12), ὡς (p. 245, l. 13; p. 246, l. 5), con relativo (p. 242, l. 16; p. 245, l. 17).

<sup>19</sup> P. 240, l. 14; p. 242, l. 29; en el primer caso se trata de una interrogativa indirecta introducida por εἰ, en el segundo de una temporal introducida por ἐπειδὴν, que puede considerarse como optativo de subordinación.

<sup>20</sup> Así en p. 242, l. 5 ἴδοις δ' &v: cf. Sanspeur, «Le potentiel en grec»; *Et. Class.* XXXI, 1963, pp. 43 ss.

<sup>21</sup> Vid. Magnien, *Le futur Grec*; París 1962, II pp. 151, 171, 255.

<sup>22</sup> Vid. Schwyzer, *o. c.* I, p. 813.

<sup>23</sup> En p. 243, l. 15 debe entenderse como neutro de ὅστις.

<sup>24</sup> Aparece en genitivo (p. 242, l. 15; p. 242, l. 26), dativo (p. 243, l. 12; p. 244, l. 17; 18; p. 245, l. 20) y nominativo (p. 245, l. 28; p. 240, l. 3). Las determinaciones, salvo en el caso de p. 245, l. 20, probablemente a imitación del uso bíblico ἐν τῷ... inf. (cf. Blass-Debrunner, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechischen*, Göttingen-Stuttgart; 1949, p. 181, n.º 404), van colocadas en el enclave artículo-infinitivo siguiendo el esquema ático (cf. M. Bürguère, *Histoire de l'infinitif Grec*; París 1960, p. 100).

El uso de los casos es correcto, incluyendo el del dativo. Otro tanto ocurre con el artículo, siendo de notar el valor demostrativo del mismo en p. 241, l. 25.

En líneas generales el uso de las partículas corresponde al de Platón, salvo algunas excepciones debidas a cierta torpeza en el manejo de un recurso lingüístico ya fenecido. Aparecen las siguientes:

ἀλλὰ: para expresar una oposición de modo categórico (p. 245, ls. 9 y 12) y para indicar una progresión (p. 246, ls. 8 y 11)<sup>25</sup>.

ἀν: 25 veces, con la única ausencia de la construcción con infinitivo.

ἄρα: 2 veces, introduciendo una consecuencia lógica, uso que no es ático (p. 244, l. 1).

γάρ: con valor explicativo parcial.

γε: con valor intensivo<sup>26</sup> y limitativo.

δή: únicamente con valor de intensiva fuerte (p. 242, l. 26, p. 243, ls. 14 y 15), nunca en sentido progresivo.

δήπου: una sola vez en p. 239, l. 7.

ἢ: valor disyuntivo (p. 246, l. 1) y comparativo (p. 242, l. 21 y p. 244, l. 4).

καὶ γάρ καὶ: con valor causal-explicativo y καὶ δὴ καὶ presentan un uso ático.

μὲν γάρ: aparece tres veces con valor apositivo y una con valor explicativo (p. 243, l. 16).

μὲν οὖν: siempre en segundo lugar de la frase con valor continuativo en p. 240, l. 22 y p. 241, l. 1; con idea de consecuencia en p. 242, l. 18; y para resumir un argumento antes de pasar a otro en p. 244, l. 8<sup>27</sup>.

μέντοι: dos veces con valor adversativo (p. 243, l. 6; p. 245, l. 15).

μὴν: asociada a una negación en los dos lugares en los que aparece (p. 242, l. 23 y p. 243, l. 9).

<sup>25</sup> Para todos estos usos, vid. J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1934.

<sup>26</sup> Cf. p. 244, l. 7; p. 245, l. 5 y 29, es muy raro en fecha tardía, cf. Denniston o. c. p. 115; el segundo valor cf. p. 242, l. 7; p. 244, l. 1; p. 245, l. 14 y vid. Denniston o. c. pp. 140 ss.

<sup>27</sup> Vid. Édouard des Places, *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, París 1929.

ἔθεν: con valor causal en p. 239, l. 6 y p. 245, l. 4; es un uso tardío, aunque se pueden encontrar antecedentes en Platón.

οὐ μὴν ἀλλά: con valor adversativo en p. 244, l. 14 y p. 245, l. 20.

οὖν: aparece en la interrogativa (p. 242, l. 15 y bajo la forma δ' οὖν para volver al tema después de una digresión<sup>28</sup> (p. 244, l. 22).

πλὴν οὖ: con valor adversativo, uso tardío.

τοίνυν: dos veces (p. 242, l. 20 y p. 245, l. 4), con idea de consecuencia.

Las partículas como καί, μὲν, δέ, πῶς, πῶς, τε, etc., tienen un uso que corresponde al clásico, a excepción de la abundancia de la partícula καί con valor coordinativo (114 veces) frente a la ausencia casi total de las correlativas μὲν... δέ... (3 veces).

De todo ello podemos deducir aproximadamente los autores y libros que conoce Manuel Paleólogo:

a) Cita directamente: Aristófanes, *Las Nubes* (p. 239, l. 11 a, p. 240, l. 1). Platón, *Fedón* (p. 240, l. 4 y p. 243, ls. 9 y 10). Gregorio Nazianzeno, *Sobre los ángeles* (p. 244, l. 6). S. Pablo, *Ep. a los Corintios* (p. 245, l. 23)<sup>29</sup>. Las citas en general no son literales.

b) Aparte del *Fedón*, nuestro autor parece conocer bien el *Fedro*, ya que abundan palabras y frases tomadas de dicho diálogo.

c) De Aristóteles debe conocer la *Metafísica*, y quizá la *Ética a Nicómaco*; a las que corresponden respectivamente 5 y 4 palabras.

d) Parece tener cierta familiaridad con el *Corpus Hippocraticum* y Galeno, aunque, dada la generalidad de los conceptos aludidos, bien puede tomar sus expresiones de la cultura general de la época.

e) Conoce a Homero, aunque no se ve claramente si el conocimiento es de primera o de segunda mano, como parece demostrar la fórmula εἰτ' ὄμματ' ἀπέλασσε de p. 240, l. 5 (cf. Hom. *Il.* III 217); también es posible que el poetismo οἱ ἰατρῶν παῖδες provenga de Homero.

<sup>28</sup> Vid. E. des Places, o. c. s. v. Δ' οὖν, quien considera esta partícula como independiente. Si nuestra interpretación es correcta, habría que poner una puntuación fuerte antes de βιάζεται e interpretar la frase encabezada por ἡ γὰρ φύσις como una explicativa del párrafo anterior.

<sup>29</sup> Cf. *Nub.* 233; *Phaed.* 66b; *Orat.* XL (PG XXXVI, 364); *Ep. Cor.* 10, 23, y 2, 10.

f) No pueden observarse diferencias notables entre la lengua de este escrito y la de otros de Manuel II Paleólogo, como demuestran ciertas analogías de expresión con los *Diálogos con un Persa*<sup>30</sup>, en donde se encuentran algunas ideas y frases repetidas aquí (la carta debe ser posterior a estos *Diálogos*), como, por ejemplo:

p. 244, l. 4

"Αγγελοι

δυσκίνητοι δέ γε πάνυ  
πρὸς τὸ κακὸν.

p. 243, l. 23

ἡ ψυχὴ, καὶ λογικὴ καὶ  
ἀίδιος, καὶ αὐτεξουσίῳ  
τετίμηται, καὶ εἰκῶν καὶ  
καθ' ὁμοίωσιν.

10. 38

("Αγγελοι)

ἦτοι δυσκινήτους πρὸς τὸ  
κακὸν ἢ ἀκινήτους.

37. 27

Τοῖς δὲ λογικοῖς ἡμῖν  
αὐτεξουσίῳ τετιμημένοις  
καὶ χερὶ Θεοῦ καὶ κατ' εἰκόνα<sup>31</sup>.

#### FUENTES

##### *La Onirocrítica en la época de Manuel II Paleólogo*

Entre los autores que han tratado el tema de los sueños en la época de Manuel Paleólogo o en la inmediatamente precedente se encuentra Nicéforo Grégoras, autor de un comentario al libro de los sueños de Sinesio de Cirene. La división de los sueños de este autor<sup>32</sup> es la misma que la de Macrobio (cf. *In somn. Scip.* 13, a ss.). Clasifica este autor los sueños en cinco tipos: *δνειρος*, *δραμα*, *χρηματισμός*, (que predicen el futuro), *ἐνόπνιον* y *φάντασμα* (sueños de origen natural, o que corresponden al estado intermedio entre la vigilia y el sueño). El antecedente de esta clasificación se encuentra en Artemidoro de Daldis, quien divide los sueños que predicen el futuro en dos clases: *ἀλληγορικοί* y *θεωρηματικοί*,

<sup>30</sup> Cf. Erich Trapp, *Manuel II Palaiologos, Dialogen mit einem Perser*, Viena 1966.

<sup>31</sup> Para estas ideas, *vid.* 40, 12; 83, 37; 217, 25; etc.

<sup>32</sup> *Vid.* PG CXLIX, col. 608A πέντε γάρ, φασί, τούτων εἶναι τὰ εἶδη ὧν τὸ μὲν ὀνομάζουσιν ἐνόπνιον, τὸ δὲ φάντασμα, τὸ δὲ χρηματισμόν, τὸ δὲ δραμα, τὸ δὲ δνειρον.

según necesiten interpretación o no (cf. IV 1 p. 214 Pack)<sup>33</sup>. Igual distinción se encuentra en Sinesio de Cirene (cf. 149 A, p. 176 Terzaghi).

Vemos, pues, que las ideas de Ciro Andrés Asanes, las cuales dan pie a nuestra epístola, corresponden en esencia a esta línea de pensamiento onirocrítico. Frente al modo de pensar de su amigo, la postura de Manuel Paleólogo difiere notablemente según tendremos la ocasión de apreciar.

### *La división de los sueños en Manuel II Paleólogo: sus fuentes*

Distingue tres clases de ensueños: a) *sueños de origen natural* pertenecientes al compuesto «hombre», que tienen un origen psico-somático según las disposiciones, cualidades y prácticas; b) *sueños del alma* debidos a las propias fuerzas de ésta, cuya posibilidad premonitora en última instancia niega; c) *sueños sobrenaturales* enviados por Dios o por el demonio.

Este último tipo de sueños fue admitido sin reservas por los autores cristianos. Los ensueños del alma, en cambio, siempre les causaron dificultades<sup>34</sup>. Nuestro autor las rehuye, negándose a admitir la existencia de «sueños del alma», lo que constituye su originalidad. Ahora bien, esta negación no la hace gratuitamente, sino que la razona a partir de la estrecha unión del cuerpo y el alma provocada por el pecado original.

### *Origen de la tripartición de los sueños*

Ha de verse en el estoicismo, que divide los sueños en tres clases: los que proceden del alma, los que proceden de las almas inmortales que hay en el aire y los que proceden de la divinidad;

<sup>33</sup> Para estas teorías, vid. Höpfer, *Griechisch-Ägyptische Offenbarungszauber*, Leipzig 1921; s. v. μαντική y «Traumdeutung» en RE; Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris 1879; Büchschütz, *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, Berlin 1868, Wiesbaden<sup>2</sup> 1967; A. H. M. Kessels, «Ancient Systems of Dream-Classification», en *Mnem.* XXII, 1969; D. Del Corno, «Ricerche sull'onirocritica greca», en *RIL* 96, 1962, pp. 334 ss.

<sup>34</sup> Vid. Waszink, *Quinti S. F. Tertuliani, De anima*, Amsterdam 1947, pp. 503 y 62.

asi Posidonio (*ap. Cic. De div. I 64*): *sed tribus modis censet deorum adpulsu homines somniare: uno quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur; altero, quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant; tertio, quod ipsi dii cum dormientibus conloquantur.*

En el neoplatonismo este tipo de división permanece, aunque, claro está, con las variaciones necesarias para poder adaptarla a sus teorías: (*Phil. De somn. 1, 1*): ἐφ' οὗ τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδίαν ἐπιβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας; (*ibid. 2, 2*): τὸ... πρῶτον... ἄρχοντος τῆς κινήσεως θεοῦ καὶ ὑπάρχοντος ἀοράτως τὰ ἡμῖν μὲν ἄδηλα γνῶριμα δὲ ἑαυτῷ; (*ibid. 1, 2*): ἐν ᾧ ὁ ἡμετέρος νοῦς τῷ τῶν ὄλων συγκινούμενος ἐξ' ἑαυτοῦ κατέχεσθαι τε καὶ θεοφορεῖσθαι δοκεῖ, ὡς ἱκανὸς εἶναι· προλαμβάνειν καὶ προγινώσκειν τι τῶν μελλόντων; (*ibid. 2, 1*): ὁπόταν ἐν τοῖς ὕπνοις ἐξ' ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ κινουμένη καὶ ἀναδοουσα ἑαυτὴν κορυβάντιζαι καὶ ἐνθουσιῶσα δυνάμει προγνωστικῇ τὰ μέλλοντα θεοσιζῆ.

Las diferencias de Filón con Posidonio, según se puede apreciar, versan sobre la manera de concebir la ἐπιβολή ο κίνησις divina (= *deorum adpulsus*) y, asimismo, sobre la forma de imaginarse la capacidad premonitora del alma. Ello es lógico, habida cuenta del monoteísmo judaico. Se excluye, pues, el «coloquio» con los dioses y con las «almas» y la clasificación se hace en un triple sentido: a) los sueños enviados directamente por Dios; b) los producidos por simpatía (συγκίνησις) del νοῦς humano con el νοῦς universal; c) los originados por la capacidad premonitora del alma. Los ensueños del tipo b), que implican una *cognatio* del alma con lo divino, abarcan en rigor a los del tipo c) y corresponden a un modo de pensar estrictamente estoico, cf. *SVF II 1198: Heraclitus vero consentientibus Stoicis rationem nostram cum divina ratione connectit regente ac moderante mundana: propter inseparabilem comitatum consciam decreti rationabilis factam quiescentibus animis ope sensuum futura denuntiare.*

Para el pensamiento cristiano resulta peligroso admitir esa «conexión» tan estrecha del alma con Dios, dada la concepción de la divinidad trascendente al mundo creado, y de ahí que en las clasificaciones de los Padres de la Iglesia desaparezcan los ensueños del segundo tipo filoniano.

*Antecedentes cristianos*

*Autores latinos.*—Es muy difícil que haya podido conocerlos, pero de todas formas hay que tenerlos en consideración. Todos ellos aceptan las teorías estoicas acerca de los sueños y las transforman en sentido cristiano<sup>35</sup>. Estos autores son: Tertuliano, *De anim.* 46; Lactancio, *Opif. dei* 18, 9; Minucio Félix, 27, 2; Prudencio, *Cath.* 6; Cassian., *Conlat.* 1, 19 (*illud sane prae omnibus nosse debemus, tria cogitationum nostrarum esse principia, id est ex Deo, ex diabolo, et ex angelis*); Calcidio, *Comm. in Tim.* 256, p. 265 Waszink; San Agustín admite aparte de estos sueños también los originados por el alma misma, (cf. *Ep.* 162, 5; *Ep.* 9, 3; *De trin.* 11, 7; *Civ. dei* 18, 18, 2); igual en Gregor. Magn., *Dial.* 4, 48; *Moral.* 8, 24, 42).

*Autores griegos.*—Entre los Padres de la Iglesia oriental que han tratado el tema de los sueños están:

**Anastasio Sinaíta**, que hace una división de los sueños muy complicada, dividiéndolos en clases y subclases: Ὁμοίως συμβαίνουναι τὰ ἐνύπνια πολλάκις ἐκ τῶν πράξεων, ἢ λογισμῶν, ὧν ἐν ἡμέρᾳ ἔχομεν. Γίνονται δὲ καὶ ἀπὸ δαιμόνων γίνονται δὲ ἀπὸ στομάχου φαντασίαι γίνονται δὲ καὶ ἀπὸ Θεοῦ. Πολλάκις γὰρ οἱ ἄγγελοι δι' ἐνυπνίων ὀδηγοῦσιν, ἢ ἐκφοβοῦσιν ἡμᾶς. Πολλά δὲ καὶ ἡ ψυχὴ ὡς λογικὴ καὶ νοερά προγινώσκει, καὶ προδείκνυσι τῷ ἀνθρώπῳ τινὰ, μάλιστα ἢ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔχουσα (PG LXXXIX, col. 772 B-C). División que no coincide más que parcialmente con la de Manuel Paleólogo; Anastasio Sinaíta admite sueños del alma, sueños enviados por el demonio y sueños enviados por los ángeles. Nuestro autor no admite ni los sueños del alma ni los de los ángeles. Hemos, pues, de buscar otras fuentes que expliquen más satisfactoriamente las teorías de Manuel II.

**Gregorio de Nisa.**—Admite este autor dos tipos de sueños: a) *enviados por Dios* (ὡσπερ τοίνυν πάντων ἀνθρώπων κατὰ τὸ ἴδιον νοῦν διοικουμένων, ὀλίγοι τινές εἰσιν οἱ τῆς θείας ὁμιλίας

<sup>35</sup> Vid. Waszink, o. c., pp. 501 ss.

ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς ἀξιούμενοι, PG XLIV, col. 172 B: *De hom. op. XIII*), subrayando como Manuel Paleólogo (p. 245, l. 18 ss.) que sólo algunos pueden recibir este tipo de sueños; b) los *sueños del alma*, entre los que incluye los procedentes de la actividad diurna por la huella que ésta deja en la memoria: ἐν δὲ τούτῳ (τῇ ψυχῇ) τῶν καθ' ὕπαιρ γενομένων εἰδωλά τινα, καὶ ἀπηχήματα τῶν τε καθ' αἴσθησιν, καὶ τῶν κατὰ διάνοιαν ἐνεργουμένων, ἅπερ αὐτῷ διὰ τοῦ μνημονευτικοῦ τῆς ψυχῆς εἶδους ἐνετυπώθη (PG XLIV, col. 168 D ss.).

Gregorio de Nisa no admite que los sueños respondan a la actividad del intelecto, atribuyéndolos a la parte irracional del alma, παρεθείσης δὲ τῷ ὕπνῳ, μένων ἀκίνητος, εἰ μὴ τις ἄρα τὴν ὄνειρῶδη φαντασίαν νοῦ κίνησιν ὑπολάβοι κατὰ τὸν ὕπνον ἐνεργουμένην. Ἡμεῖς δὲ φαμέν μόνην δεῖν τὴν ἔμφρονά τε καὶ συνεστῶσαν τῆς διανοίας ἐνέργειαν ἐπὶ τὸν νοῦν ἀναφέρειν· τὰς δὲ κατὰ τὸν ὕπνον φαντασιώδεις φλυαρίας ἰνδάλαματά τινα τῆς κατὰ τὸν νοῦν ἐνεργείας οἰόμεθα τῷ ἀλογωτέρῳ τῆς ψυχῆς εἶδει κατὰ τὸ συμβάν διαπλάττεσθαι (PG o. c. 168 B-C). Sin embargo, esta distinción no explica completamente la teoría de Manuel Paleólogo.

**Basilio Magno.**— Admite este padre de la Iglesia dos tipos de sueños: a) los *enviados por el diablo*, μὴ διδότησαν καιρὸν τῷ διαβόλῳ διὰ τοῦ ὕπνου ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν ἐπιβαίνειν... (PG XXXII, col. 777 C = *Hom. in ps. XXXIII*); b) sueños que son «ecos» o «resonancias» (ἀπηχήματα) de los pensamientos diurnos: Ὡς γὰρ ἐπὶ πολὺ τὰ καθ' ὕπνον φαντάσματα τῆς μεθημερινῆς ἐννοίας ἐστὶν ἀπηχήματα... (PG XXIX, col. 353 C = *Ep. CCX*).

Con la combinación de estos dos autores se explica perfectamente la postura de Manuel II con respecto a la adivinación onírica, pues Gregorio de Nisa negaba la capacidad adivinatoria del alma en los sueños, y admitía los sueños enviados por Dios; San Basilio habla de los sueños enviados por el diablo, y de los que son un resto de la actividad diurna, cosa que presupone negar la oniromancia. De esta forma, quedan explicadas las fuentes para los sueños del alma y los enviados por Dios, y quizá también los sueños naturales del compuesto «hombre», derivados de las actividades diurnas. Sin embargo, esta última idea es muy antigua, y muy bien hubiera podido conocerla en otras fuentes.

*Los sueños ἐξ ἐπιτηδευμάτων*

La primera afirmación de que los sueños corresponden a las preocupaciones de la vigilia y a las ocupaciones del hombre la podemos encontrar en Heródoto VII 16, en donde Artábano dice a Jerjes<sup>36</sup>: 'Ἄλλ' οὐδὲ ταῦτά ἐστι, ὦ παῖ, θεῖα. Ἐνύπνια γὰρ τὰ ἐς ἀνθρώπους πεπλανημένα τοιαῦτά ἐστι οἷά σε ἐγὼ διδάξω, ἔτεσι σέο πολλοῖσι πρεσβύτερος ἔὼν πεπλανῆσθαι αὐταὶ μάλιστα ἐώθασιν [αἱ] ὄψεις [τῶν] ὄνειράτων, τὰ τις ἡμέρης φροντίζει.

La misma observación hacen: el autor del *περὶ ὕπνων*, que constituye el libro IV del *De victu* hipocrático (IV 86, VI 540 c); Aristóteles, *De insomn.* (462 b 12 ss.); Herófilo (en Plut. *De plac. phil.* V 2, 3); Alcifrón, *Ep.* III 10; Artemidoro de Daldis, IV 20, p. 212, 8; Galeno, VI p. 833 ss., Kühn; Jámblico, *De myster.* III 2-3 (pp. 103-109); y Sinesio (*PG* XI p. 1312), en el último tratado de la antigüedad sobre los sueños. Todos estos autores admiten un grupo de ensueños de origen natural, repitiendo casi textualmente la misma lista de ejemplos. Entre los autores latinos que se expresan de un modo similar están: Accio, *Praef.* 29; Ennio, *Ann.* VII pp. 218-19, Vahlen; Lucrecio, IV 991 ss.; Plinio, *NH* XXVIII 14, 2; Macrobio, *In somn. Scip.* 13, 2 ss.; Ausonio, VIII 4 ss.; Claudiano, *Praef. VI consul hon.* Obsérvese, por ejemplo, la coincidencia de nuestro autor (cf. p. 241, ls. 9 ss.) con Lucrecio en IV 962 ss.:

*Et quo quisque fere studio devinctus adhaeret,  
aut quibus in rebus multum sumus ante morati  
atque in ea ratione fuit contenta magis mens,  
in somnis eadem plerumque videmur obire;  
causidici causas agere et componere leges,  
induperatores pugnare ac proelia obire,  
nautae contractum cum ventis degere duellum,  
nos agere hos autem, et natura quaerere rerum  
semper, et inventam patriis exponere chartis.*

<sup>36</sup> Al respecto, cf. R. G. A. van Lieshout, «A Dream on a ΚΑΙΡΟΣ of History», en *Mnem.* 23, 1970, pp. 225 ss.

No sólo hay un acuerdo en la tesis de que los sueños son una reliquia de la actividad diurna del soñante, sino en los ejemplos. Hay uno, por ejemplo, el del perro dormido, que también es un tópico en toda la literatura de la Antigüedad, y que da Lucrecio en IV 991 ss.:

*Venatumque canes in molli saepe quiete  
iactant crura tamen subito vocisque repente  
mittunt et crebro redducunt naribus auras...*

En Manuel Paleólogo se da una transposición del tema de la caza del perro al cazador (vid. p. 241, l. 15). Igualmente el *Idilio XXI* del Pseudo-Teócrito constituye un antecedente literario de Manuel Paleólogo<sup>37</sup>. Como se ve, los ejemplos son los mismos o muy parecidos, pero están tomados y expuestos desde puntos de vista diferentes, por lo que no se puede determinar una relación de dependencia directa. Se trata, más bien, de un postulado de la onirocrítica conocido del gran público.

Hemos visto hasta ahora cuáles pueden ser las fuentes de la teoría de los sueños de Manuel II Paleólogo; hemos visto también que los sueños naturales, que se originan de las cualidades y disposiciones, no aparecen todavía en ninguna de ellas; de ahí que se hayan de buscar en otro tipo de textos.

#### *Los sueños naturales: Galeno*

La teoría expuesta en páginas 241-2 implica concebir el sueño como el resultado de un estado somático. Y aunque esta idea no se expresa claramente en el texto, se deduce de la división que se hace de los sueños en página 241. Por otra parte, la calificación de los ensueños como παθήματα τῷ νῷ parece presuponer la acepción del

<sup>37</sup> Toda esta serie de tópicos han sido estudiados por Luis Gil, «Comentario al Pseudo-Teócrito, *Idil. XXI*», en *Emerita* 30, 1962, 241 ss., y en concreto este mismo ejemplo en el Pseudo-Teócrito (p. 251: ...καὶ γὰρ ἐν βρωοῖς πᾶσα κύων ἔρπον μαντεύεται, ἰχθύα κήγών [vv. 44-45]). Con lo cual no parece atribuir a su visión más que una causa puramente endógena, dando la impresión de considerarla como una mera prolongación mental en sueños de las actividades y preocupaciones de la vigilia).

término «mente» (νοῦς) en el sentido en que Galeno tiene ψυχή (vid. p. 242, ls. 12 ss.). Sin embargo, unas líneas más abajo νοῦς se entiende en el sentido neoplatónico de «espíritu puro», «inteligencia pura», lo que induciría a pensar que Manuel Paleólogo la oponía a ψυχή como principio animador del cuerpo. Ahora bien, de la lectura de todo el opúsculo se deduce que por ψυχή nuestro autor entendía pura y simplemente el alma humana, es decir, una substancia espiritual ligada esencialmente a un cuerpo, en el más estricto sentido cristiano, tal como piensa Gregorio de Nisa (cf. PG XLIV 176 B). Estos ensueños concebidos como afecciones de la mente se originan ἐκ ποιότητων, ἐκ διαθέσεων y ἐξ ἐπιτηδευμάτων; la causa que provoca en cada caso la aparición de un ensueño es la preponderancia de un humor sobre otro, como se indica en página 241, línea 6. Estas teorías, el mismo Manuel lo afirma, proceden de los médicos.

En la obra de Galeno περί τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως (VI p. 832 Kühn) encontramos el siguiente pasaje: τὸ ἐνύπνιον δὲ ἡμῖν ἐνδείκνυται διαθέσει τοῦ σώματος, y en p. 835: ἃ τοίνυν ὄρωσιν οἱ κάμνοντες ἐν τοῖς ἐνυπνίοις καὶ πράττειν δοκοῦσιν, ἐνδείξεται πολλακίς ἡμῖν ἐνδείας τε καὶ πλεονεξίας καὶ ποιότητος χυμῶν. Entiende Galeno la διάθεσις en un doble sentido: la *disposición somática*, donde se incluirían todos los sueños que tienen su origen en causas meramente somáticas (como los debidos a una indigestión, o a la temperatura del cuerpo), y la *disposición psíquica*, donde se incluirían los sueños de las cosas que se hacen y piensan en estado de vigilia, es decir, los que derivan ἐξ ἐπιτηδευμάτων. Galeno admite que algunos sueños tengan un carácter premonitor, pero ello se ve claramente que está en contradicción con sus ideas acerca de la onirogénesis<sup>38</sup>.

Resumiendo: Galeno hace una división de los sueños en tres tipos: a) los debidos a la διάθεσις del alma, b) los debidos a la διάθεσις somática y c) los sueños premonitores. Así, vg., ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς ὑπνοῖς οὐκ ἐπὶ ταῖς τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ διαθέσει φαντάζεται μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν συνήθως ἡμῖν πραττομένων ὁσημέρα, ἔνια δὲ ἐξ ὧν πεφροντίκαμεν, καὶ δὴ τινα μαντικῶς ὅπ' αὐτῆς

<sup>38</sup> Vid. Büchschütz, o. c. p. 87; O. Hey, *Der Traumglaube der Antike*, München 1908.

προδηλοῦνται, (καὶ γὰρ τοῦτο τῇ πείρᾳ μαρτυρεῖται), δύσκολος ἡ διάγνωσις τοῦ σώματος γίνεται ἐκ τῶν ἀπὸ τοῦ σώματος ὀρμωμένων ἐνουπνίων (VI 833 Kühn).

Hemos visto cómo en el primer grupo de ensueños, que distingue Manuel Paleólogo, reaparece la clasificación de Galeno, aunque su división no es tan clara como la de éste, y quizá se deba pensar que haya tomado estas ideas de otra fuente, contemporánea a Manuel II, que conociera a Galeno. En todo caso, aun suponiendo una lectura directa (lo cual es muy probable, como se desprende del estudio lingüístico), Manuel II no es un servil imitador. De Galeno toma lo esencial de la clasificación de los sueños, introduciendo en ella las modificaciones que estima oportunas.

En conclusión: la clasificación de los sueños naturales del compuesto «hombre» procede de Galeno. Su actitud negativa ante la oniromancia procede de S. Gregorio de Nisa. La clasificación de los sueños sobrenaturales deriva de este último autor y de S. Basilio Magno.

### *El alma humana*

La concepción del alma humana de este opúsculo se basa en Gregorio Nazianzeno y en Platón. De Gregorio Nazianzeno ha tomado los criterios para definir la posición del alma con respecto a las demás criaturas.

Hemos visto el sentido que en Manuel Paleólogo tiene la palabra alma (ψυχή), entendida como espíritu racional (νοῦς) unido consubstancialmente al cuerpo.

Los ángeles están concebidos como espíritus puros (νόες) de la misma naturaleza que el alma, de la que sólo se distinguen en notas accidentales (cf. p. 244, ls. 5 ss.). La fuente de estas teorías es indiscutiblemente Gregorio Nazianzeno, *De angelicis et caelestibus potestatibus*, de donde Boissonade ha entrecasado los dos párrafos más claros en relación con nuestro texto: οὐ γὰρ ἄλλοθεν αὐταῖς ἡ τελείωσις καὶ ἡ ἔλλαμψις, καὶ τὸ πρὸς κακίαν δυσκίνητον ἢ ἀκίνητον, ἢ παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος (*Orat.* XLV p. 712); βούλομαι μὲν εἰπεῖν ὅτι ἀκίνητους πρὸς τὸ κακὸν καὶ μόνην ἐχούσας τὴν τοῦ καλοῦ κίνησιν, ἅτε περὶ Θεῶν οὖσας, καὶ τὰ πρῶτα ἐκ Θεοῦ λαμπομένους τὰ γὰρ ἐνταῦθα δευτέρας ἐλλάμψεως πείθει δέ

με μὴ ἀκινήτους, ἀλλὰ δυσκινήτους καὶ ὑπολαμβάνειν ταύτας καὶ λέγειν ὃ διὰ τὴν λαμπρότητα ἕωςφόρος, σκότος διὰ τὴν ἔπαρσιν καὶ γενόμενος καὶ λεγόμενος (PG XXXVI 629 B).

Apunta también Boissonade que la diferencia de jerarquía procede igualmente de Gregorio Nazianzeno: Θεὸς μὲν ἐστὶ φῶς τὸ ἀκρότατον... δεύτερον δὲ φῶς Ἄγγελος, τοῦ πρώτου φωτὸς ἀπορροή τις ἢ μετουσία... τρίτον φῶς ἄνθρωπος, ὃ καὶ τοῖς ἔξω δηλὸν ἐστὶ. Φῶς γὰρ τὸν ἄνθρωπον ὀνομάζουσι, διὰ τὴν τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου δύναμιν (Orat. 40 = PG XXXVI 364 B).

La misma idea reaparece, como hemos podido comprobar, en Arcanor: *carm. VII, De subs. mente praed.*:

Ἦτοι ὃ μὲν πηγὴ φαέων, φάος οὐτ' ὀνομαστὸν  
οὐθ' ἔλετόν, φεῦγόν τε νόου τάχος ἔγγυς ἰόντος,  
αἰὲν ὑπεκπροθέον πάντων φρένας, ὡς κε πόθοισι  
τεινώμεσθα πρὸς ὕψος αἰεὶ νέον. Οἱ δὲ τε φῶτα  
δεύτερα ἐκ Τριάδος βασιλήϊον εὐχὸς ἐχούσης,  
ἄγγελοι αἰγλήεντες, αἰδέες, οἱ ῥα θόωκων  
ἀμφὶ μέγαν βεβαῶτες, ἐπεὶ νόες εἰσὶν ἐλαφροί.

(PG XXXVII, col. 439)

Por su elegancia transcribimos aquí la traducción latina en verso debida a Jacobus Billius Prunaeus (Greg. Naz. *Opera* II, col. 145, Venecia 1753):

*Atque ille lux est, et luminis omnis origo  
cui dare nec nomen, quem nec comprehendere possis.  
Mentis enim cursum celer effugit usque propinquaes;  
scilicet ut dulci correpta cupidine semper  
ulterius tendat, seseque extollat in altum.  
Ast ab eo, decus eximium carpente, secundae  
lumina sunt mentes superae, formaque carentes.*

A esta teoría del alma, en su trasfondo cristiana, Manuel Paleólogo le da un matiz platonizante muy superficial, que procede de la lectura del *Fedón* y del *Fedro*, como hemos visto más arriba, y como se deduce de la cita directa del *Fedón* (cf. p. 243, l. 10).

Sin embargo, frente a Platón y a sus últimos seguidores que distinguían tres partes en el alma, y sólo reconocían la inmortalidad

del νοῦς, Manuel Paleólogo insiste en la unidad del alma (ψυχή) (cf. p. 243), siguiendo una dirección que recuerda a Gregorio de Nisa, *De hom. opif.*: μηδεὶς διὰ τούτων ὑπονοεῖτω τρεῖς συγκεκριθῆναι ψυχὰς ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι, ἐν ἰδίαις περιγραφαῖς θεωρουμένας, ὥστε συγκρότημά τι πολλῶν ψυχῶν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εἶναι νομίζειν. Ἄλλ' ἢ μὲν ἀληθῆς τε καὶ ... ἄυλος, ἢ διὰ τῶν αἰσθήσεων τῇ ὀλικῇ καταμιγνυμένη φύσει (PG XLIV, col. 176 B).

Al lado de estas fuentes habría que poner a San Pablo, cuyo testimonio aduce en p. 245, l. 23. Pero está citado en un contexto que se sale del tema fundamental del opúsculo.

En conclusión: las fuentes de la teoría del alma se han de ver en Gregorio Nazianzeno y en Gregorio de Nisa, con una muy ligera influencia platónica.

#### TRADUCCIÓN

*A Ciro Andrés Asanes*<sup>1</sup>

El frío repentino que sobrevino ya entrada la primavera, siendo de por sí grande, y que por lo inesperado era en mayor grado capaz de sorprender (pues todos habían dejado a un lado las precauciones con que se habían preparado para el invierno fiados de la época del año), les demostró su equivocación al confiarse, y vencidos les hizo retirarse y les congregó junto al fuego como en un refugio. De ahí que mientras estaba yo sentado junto a la hoguera, tomaran asiento junto a mí muchos, que se calentaban lo mismo que hacía yo, su anfitrión. Entre ellos, según te acuerdas, estabas tú. Todos guardasteis silencio por un buen espacio de tiempo, y parecíais discípulos de Pitágoras<sup>2</sup>. Pues la crudeza del temporal se erigió,

<sup>1</sup> Las notas que da Boissonade en la edición del texto pueden verse a pie de página; únicamente ofrecemos aquí las que hemos considerado necesario añadir para una mejor comprensión del opúsculo.

<sup>2</sup> Referencia al silencio religioso que guardaban los discípulos pitagóricos ante su maestro. Este silencio tiene su origen en los misterios órficos y de ellos pasó a la filosofía pitagórica. Cf. la explicación de Jámbico, *V. pyth.* 72: (Ποθαγόρας) τοῖς προσιοῦσι προσέτατε σιωπὴν πενταετῆ, ἀσπειρώμενος πῶς ἐγκρατείας ἔχουσιν... El término técnico para este silencio religioso es ἔχεμοθία, como aparece en Plut. *Quaest. conv.* VIII 8, 1; para estas cuestiones vid. la monografía de Odo Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Berlín<sup>2</sup> 1967.

a falta de un Pitágoras, por sí misma en moderador vuestro, y la hoguera tan deseada entonces por vosotros acaparaba hacia sí vuestra atención en vez de la filosofía; de modo que, si os hubiera visto el Cómico, hubiera dicho, creo yo, cambiándola un poco una de sus acostumbradas gracias: «el pensamiento arrastra la humedad a la hoguera». A pesar de todo tú, tras haber lanzado una mirada a todos, después de haber disfrutado del calor lo suficiente, supongo yo (pues «ningún pájaro canta apenado» dice Platón), clavando la mirada en mí, te dedicaste a exponer un argumento de los que suelen decir los que filosofan<sup>3</sup>. Era éste: tu plena convicción de que los sueños constituyen un tipo de mántica infalible; que indican verdaderamente el futuro a quienes les prestan atención, y que, si todos fuésemos capaces de percibir rectamente las revelaciones que deparan, y descifrarlas, todos seríamos exactos adivinos del futuro; pero la realidad es que, aunque les parezcan engañosos, decías tú, a quienes no les analizan bien, no les debemos hacer ni asignar a los sueños esa inculpación, cuando nos la debemos atribuir a nosotros mismos. Y después de estas palabras me preguntaste si tenía la misma opinión que tú sobre este asunto. En aquella ocasión, yo, por llamarme la sagrada iniciación<sup>4</sup> a escucharte, me zafé de contestarte, sintiendo un religioso escrúpulo de darte una respuesta; ahora vengo para pagarte la deuda en lo que pueda. Sin embargo, no te referiré todo lo que han expuesto sobre los sueños antes que yo todos los tratadistas, y a quienes yo les diría mi opinión sobre los sueños, pues no lo permiten las dimensiones del asunto. Así, pues, intentaré darte a conocer en pocas palabras lo que me parece que te bastará con respecto al asunto que indagas.

Pues bien, les parece a los médicos, y en general, a los filósofos, que los sueños se originan por muchas causas, cuya mayor parte dejo a un lado, porque obligarían a incurrir en exposiciones más largas de lo que permite la actual ocasión; entre dichas causas, me dispongo a enumerar las que, sin incurrir en enojosa prolijidad, basten al tema, añadiendo también algo de mi parte. Así, por ejemplo, se muestran de acuerdo en asignar a las cualidades, disposiciones, y prácticas de cada hombre, las visiones oníricas de

<sup>3</sup> οἱ σχολάζοντες en el sentido del inglés «scholar»; así en Dio. Halic., *Ep. ad Amm.* 1, 5; Plut. *Dem.* 5.

<sup>4</sup> ἱερὰ τελετή = la filosofía.

la mente. Así dicen que el que está aquejado de escasez de calor natural se imagina en sueños agitado, encogido y aterido de frío, y sueña unas veces con pieles y otras con lumbres. Por el contrario, en aquellos en que predomina este humor sobre los demás, sueñan con riachuelos, ríos y fuentes de color semejante a los humores que en ellos predominan. Y el cobarde sueña con cosas temerosas, con lugares de refugio y con modos de ocultarse; el valiente sueña que aterroriza y persigue a otros, y esclaviza a muchos de ellos, y en general, el que está acostumbrado a mostrarse superior a sus enemigos y a vencerlos, con despojos, coronas de victoria y cortejos triunfales; y de la misma manera, con naves y olas el marino, y luego con puertos; con trampas y fieras el cazador, que a veces cree percibir el ladrido amado de sus perros, y a pesar de estar soñando mueve sus miembros, profiere alguna voz exhortando y ordenando a sus compañeros a correr por aquí, a atajar la pieza, o a disparar contra ella. En vista de ello, amigo, es imposible que se nos revele nada que toque a la verdad a partir de esos sueños, y mucho menos cuando el estómago no puede digerir los alimentos y vemos las cosas que están confusas en él.

Y se puede ver también que los santos piensan y dicen cosas semejantes a los individuos antedichos<sup>5</sup>, y que tienen respecto a los sueños la misma opinión que ellos. Sin embargo, no se ha de suponer que todos estos sueños mientan. Y haciendo una triple distinción, creo yo, sería posible alcanzar nuestro propósito. En efecto es preciso, según dicen, estimar sin más que son vaciedades y que nada sensato contienen las visiones oníricas que se producen de las cualidades, disposiciones y prácticas, así como las que tienen los aquejados del estómago o las víctimas de un deseo, conforme se acaba de decir. Porque, si fuesen estas visiones, como de hecho son, afecciones de la mente, es necesario admitir que ésta recibe de ellas un gran oscurecimiento, que se perturba y que se enturbia, por decirlo así, en su capacidad visual, lo que casi es equivalente a la ceguera. ¿Cómo les sería posible tener mejor visión a aquellos cuyo ojo recibe tan gran daño? Ningún hombre sensato, creo yo, podría opinar que esto es de otro modo. Por consiguiente hay una primera conclusión cierta: siempre que nuestra alma se encuentre

<sup>5</sup> Se refiere a los médicos y a los filósofos citados en p. 240, l. 22 ss.

liberada de las afecciones enumeradas y tenga ensueños, sin más, pueden ser tenidos éstos como conmociones procedentes de su capacidad premonitora y divina. Pues se lanza a su actividad congénita con más intensidad cuando estamos dormidos que cuando estamos despiertos, y a partir de ese momento trata de hacer uso de sus potencias. El alma no razona bien, pues trata de conseguir algo completamente inalcanzable, en los casos en que lleva consigo todavía el peso que la estorba: el cuerpo. En efecto, ocurre así: parece que se libera de esa atadura de barro con la que está mezclada y derramada, y que le impide ocuparse de sus propios asuntos, en los casos en los que esa atadura no le proporciona las acostumbradas preocupaciones y los impedimentos derivados de las percepciones, una vez que, agotado por la fatiga cotidiana, se entrega por completo al sueño.

De esta manera, creyendo estar a solas consigo misma, el alma aspira a lo que le es propio en cierto modo y automáticamente se mueve por un impulso natural a hacerlo, y después, despertándose, reconoce el engaño; así, pues, se toma un breve respiro del asedio diario que tiene su base de operaciones, en cierto modo, en el cuerpo y en el escenario de esta vida, busca su pristina nobleza, su nobleza ancestral quiero decir, aquella con la que predecía Adán antes de la caída<sup>6</sup>. Pero queda muy lejos de obtenerla en toda su pureza; y la causa es precisamente el que no se libera ni una vez siquiera del cuerpo que la perturba y está junto a ella constantemente, si es que no se ha hecho un tanto terrenal por su larga unión con él; ni es verosímil tampoco que quede pura de las antedichas afecciones mientras esté mezclada con la carne, con semejante mal, diría Platón<sup>7</sup>; de suerte que, quien crea que el alma

<sup>6</sup> Según Josefo, *Ant.* I 2, 3, Adán podía predecir el futuro; προειρηκότος ἀφανισμῶν Ἀδάμου τῶν ὄλων ἔσεσθαι. Al establecerse, ya desde Filón de Alejandría (*περὶ ὕπνου*, p. 13 Harris), una correlación entre el cíclico sucederse del sueño y la vigilia con la muerte y la resurrección (cf. Tertull. *De anima*, 43, 12, *Constit. Eccles. aegypt.* 117, 32; *Method. Resurr.* I 52, 2), se vio en el primer «sueño» de la historia, el de Adán, una prefiguración de la resurrección de Cristo (cf. *Carmen adv. Marcionit.*, 2, 180; Tertull. *De anima*, 43, 10). Sobre estas cuestiones cf. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, París 1966, y *Lux perpetua*, pp. 445 ss., y la nota de Waszink, *o. c.* 43, 12.

<sup>7</sup> Vid. Plat. *Phaed.* 66b: ἕως ἄν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ἢ ἡμῶν ἢ ψυχῇ μετὰ τοῦ τοιοῦτου κακοῦ, οὐ μὴ ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὐ ἐπιθυμοῦμεν.

puede prever algo en sueños con pureza gracias a ser inteligible y a haber sido creada a imagen y semejanza de su creador<sup>8</sup> (un alma que por haber deseado inoportunamente más de lo debido se perdió con justicia), se verá que se engaña, que incurrirá en castigo y por añadidura en ridículo. Es mucha, en efecto, su nobleza y verdaderamente es inteligible; es algo divino, es una creación emparentada a lo único que hay bueno y divino, que viene a continuación de lo que es primero, y las demás cosas creadas están a continuación de ella salvo en el tiempo; decir las diferencias que hay entre uno y otra es difícil, tan grande es la identidad que hay entre ambos; no se distinguen ni por esencias distintas ni por naturalezas diferentes; porque el alma es también inteligencia pura, racional y eterna, ha sido honrada con el libre albedrío y a imagen y semejanza está hecha del Bien Supremo que la creó exclusivamente por bondad. En resumen, no sé decir qué nota de más hay en la naturaleza de los ángeles que no tenga el alma. Pues en nada se diferencian, si se quiere ver con exactitud, salvo en estos tres puntos: que el alma está encadenada al elemento corruptible y que se deja arrastrar con cierta facilidad a lo que no es bueno (según lo demuestra la primera pareja). Los ángeles en cambio son sólo inteligencia (pues están libres de carne y de los males que se producen en nosotros constantemente por ella y a causa de ella), y no se dejan inducir en absoluto al mal, como dice el Teólogo. Pues bien, he aquí las dos diferencias que separan a las almas de los espíritus puros. Con todo, hay un tercer punto que introduce entre ellos una diferencia no de esencia, sino de jerarquía, pues son la luz primera después de la primera luz. Esta diferencia se encuentra también en ellos, pues se distinguen entre sí según su mayor o menor jerarquía y ordenación celestial: los hay de primera y de segunda categoría, y después de ellos hay otros inferiores que como tales son llamados. Ahora bien, la superioridad del alma con respecto a los restantes seres de la creación no es la misma en todos los casos: a los seres que no están sometidos a corrupción, que son simples y tan sólo admiten alteración, a saber los cuerpos celestiales, les supera por el hecho mismo de ser alma y estar adornada de razón; a los seres animados y sensibles, les aventaja por el hecho de ser racional y no estar sometida a corrupción; a los seres desprovistos de sim-

<sup>8</sup> Notar el platonismo δημιουργός en lugar del cristiano ὁ ποιητής.

plicidad y de alma, de razón y sensación, les supera a su vez en todos los aspectos. Su naturaleza permanece invariable incluso después de su justa caída. (¡Quién lo podría lamentar como se merece!). Pues bien, como decíamos, el cuerpo ejerce sobre ella violencia constantemente y se muestra con ella de todas las formas, tanto amigo como enemigo. Es difícil convencerle, porque alega su unión con ella, y también lo es hacer treguas con él. Además de esto, recurriendo a todos los ardides, trata de dominarla por las buenas o las malas, de ahí que haga treguas con ella fácilmente y quebrante la tregua con mayor facilidad aún. Y es difícil que no termine por derribarla y hacerla deponer su propia estimación, agachar la cabeza al suelo y clavarse a la tierra. En efecto, le humilla su excelsitud si no obtiene una asistencia divina; le envilece su nobleza, y a partir de entonces su condición de ser libre obra de un modo propio de esclavo, su ligereza se hace pesada y su inteligencia se embota. Y aunque no caiga por emplear, como si de armas se tratara, sus razonamientos más nobles y aunque logre vencer al cuerpo, no obstante le es imposible sustraerse a sus nevadas de dardos de todas clases y permanecer invulnerable por completo. Pues de los afilados dardos del malo unidos a los carbones del yermo<sup>9</sup>, ¿qué necesidad hay de hablar a quienes de sobra los conocen? ¡Ojalá no fuera así! Por tanto es muy poco lo que ella puede adivinar y predecir en los ensueños, si es que esto se le ha de conceder, y lo que ve, lo ve con el ojo enturbiado, por decirlo así, y de través. Sin embargo, cuando reciben las almas divinas alguna señal de Dios (pues se ha de decir ya lo tercero), estoy convencido de que es entonces únicamente cuando ellas nos pueden dar vaticinios que, si les prestáramos atención, nos permitirían conocer el futuro.

<sup>9</sup> ὄν τοῖς ἀνθρώποις τοῖς ἐρημικοῖς quizá se deba entender no como un comitativo, sino más bien como un instrumental dependiendo del participio ἡκονημένα; siendo así, el mismo criterio es aplicable unas líneas más abajo a ὁ ὄν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν ποιῶν, pero en este último caso el sentido varía poco de una a otra interpretación, y puede pensarse en una anfibología intencionada. En el primer caso parece más probable el sentido que da el instrumental: τὰ βέλη ἡκονημένα ὄν ἀνθρώποις = τὰ βέλη πεπωρωμένα (Paul. *Eph.* 6, 16). Esta misma frase (τὰ... πεπωρωμένα) aparece en *Orig. Comm. in Ef.* 16, p. 574: τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ οἱ πονηροὶ εἰσι διαλογισμοί. Igualmente S. Atanasio (cf. Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlín 1952 s. v.) emplea una metáfora similar en XX, 848 B 15: ἀπεσβέννυε τὸν ἀνθρώκον τῆς πλάνης.

Esto les sucede a los más puros y más familiarizados con Dios a veces incluso cuando están despiertos, pero por lo general, tanto a ellos como a los que les siguen en perfección, cuando están dormidos. Con todo, incluso a las almas que están totalmente arrebatadas por esta vida, cuando se encuentran en desgracias que superan sus fuerzas, el creador de la tentación y de su escape las consuela en sueños, de suerte que, como dice San Pablo, puedan soportarlas.

Decir ahora por qué razón hace Dios esto nos llevaría a extendernos demasiado; otro es el objeto del presente escrito, y considerarlo de otro modo sería evidente locura. ¿Cómo no iba a ser loco de remate quien tratase de seguir lo que solamente según sabemos es propio del Paráclito, a saber: investigar los abismos? Baste con decir tan sólo que ello tiene lugar únicamente por su bondad. En efecto, la revelación procedente de Dios siempre ha beneficiado ya exclusivamente a quienes tuvieron la visión ya a los demás ya a unos y a otros, tanto a quienes la tuvieron como a quienes habrían de escucharla después, bien tuviera lugar en la vigilia o en el sueño, bien se les hiciera a los buenos o a los que no son así, y son tantos los ejemplos de ello y tan conocidos de todos que sería ocioso enumerarlos. Pero también el espíritu malvado y envidioso en múltiples ocasiones ha revelado muchas cosas que habrían de suceder, no sólo en sueños, sino con ciertos agüeros y con los movimientos y sacudidas involuntarias de los miembros, engañándonos en primer lugar y maquinando nuestra perdición con sus verídicas predicciones, para causar nuestra perdición, después, con sus mentiras. No dice la verdad por conocerla previamente, ¡cabemos!, sino por imaginarla y conjeturarla. A veces engaña voluntariamente, otras porque se equivoca, al ser él también víctima de aquello mismo que no cesa de hacer. De ello hay que precaverse con todo cuidado y celo, y muy especialmente con las súplicas elevadas a Dios con fe.

He aquí, dicho brevemente en la medida de nuestras fuerzas, lo que tenía que decir para complacerte. Si deseas una exposición más amplia sobre este asunto, la encontrarás en quienes tienen tiempo libre para ello; para nosotros lo dicho nos parece que sobrepasa los límites que impone esta forzada ocasión.