

EL SUEÑO Y LA FENOMENOLOGÍA ONÍRICA EN ARISTÓTELES

Entre sus inquietudes investigadoras no podía Aristóteles omitir un estudio de los fenómenos relacionados con el sueño y el ensueño¹, temas que siempre han interesado e interesarán al ser humano en su deseo de conocerse mejor. Así pues, en su época de mayor producción científica dedica el Estagirita, como es sabido, tres pequeños tratados (*De somno et vigilia*, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*) al estudio de estos temas, en lo que se contienen sus definitivas conclusiones sobre ellos. Pero para llegar a estas conclusiones tuvo que dar primero Aristóteles una formulación definitiva a otros aspectos de su investigación filosófica y científica, especialmente a sus ideas respecto al alma; desligarse de concepciones que le habían precedido y que habían influido en sus ideas, asimilar otras, etc.

Es ese proceso el que queremos destacar en el presente trabajo, cotejando las concepciones de Aristóteles sobre el sueño y el ensueño con las de la tradición que le había precedido. Señalemos también desde este momento la necesidad de distinguir radicalmente un Aristóteles juvenil de un Aristóteles de madurez, cuyas definitivas ideas sobre sueño y ensueño quedan delimitadas en los tres pequeños tratados mencionados arriba.

¹ A lo largo de este trabajo designaremos como *sueño* únicamente el estado de reposo y *ensueño* las imágenes que se presentan durante el primero. Con ello queremos evitar el equívoco que supondría la dualidad del vocablo español *sueño*, que recoge ambos términos. Nuestra terminología es así paralela a la del griego, con su distinción ὕπνος/ἐνύπνιον (δνειρος) o el latín, con *somnus* / (*in*)*somnium*.

Sobre este campo de estudio sólo existía, como trabajo que abarcara en conjunto a Aristóteles, la tesis de H. Enders, *Schlaf und Traum bei Aristoteles*², en la que, sin embargo, creemos que no han recibido la atención que merecen los dos aspectos mencionados: relación con los predecesores y clara distinción de una etapa de gran influencia platónica. Contiene, no obstante, un completo análisis en lo que a concepciones postaristotélicas se refiere. Pero pasemos a la exposición de nuestro estudio.

I) LA INFLUENCIA DE PLATÓN

1. Las ideas del Aristóteles juvenil³ son las que conocemos peor, pues sólo contamos con testimonios indirectos. Aun así, el material que podemos recoger permite hacernos una idea bastante clara de esta etapa de la obra aristotélica. En primer lugar hay que señalar la influencia platónica, que en este aspecto se muestra aún muy grande. Veamos en pocas palabras cuáles vienen a ser las concepciones platónicas sobre sueño y ensueño⁴.

El primero se relaciona en Platón con el cansancio físico y también intelectual (*Resp.* 6, 503 d; 7, 537 b), siendo, por tanto, un fenómeno psicossomático. Pero más interesantes son las ideas platónicas sobre el ensueño: es éste objeto de un diverso y disperso enfoque a lo largo de su obra, que va desde la pura metáfora tradicional (el ensueño como algo falso e irreal) hasta unas agudas observaciones psicológicas acerca de su función y contenido. Entre los mayores aciertos de Platón está el preludio, en pasajes como *República* 571 c-d, de lo que serán las teorías de Freud sobre el ensueño como realización de deseos: la parte inferior del alma, explica Pla-

² Würzburg, 1924.

³ De gran utilidad es en general, y en particular para esta parte de la producción aristotélica, la obra de W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923. Traducción al ing. por Richard Robinson, Oxford, 1934, y al esp. por José Gaos, México, 1946. Destaquemos también la importancia de la obra de E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, en 2 vols., Firenze, 1936; véase el comentario a esta obra de Pohlenz en *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1965, 589 ss.

⁴ Cf. C. Serrano Aybar, *La teoría de los sueños en Platón*, Memoria de Licenciatura inédita, Madrid, 1969.

tón, da rienda suelta a sus instintos en las fantasías oníricas, pues ya no está controlada, como en la vigilia, por el *nous*.

2. Sin embargo, en otros pasajes admite Platón una posibilidad del alma de acceder durante el sueño a conocimientos superiores que le están vedados durante la vigilia. Así *Apología* 33 c, *Critón* 44 a, en donde se admite la posibilidad de premoniciones e incluso contacto con los dioses. Sobre todo hay que destacar ideas como la de que el ensueño es un camino abierto para llegar al verdadero ser de las cosas, cuyo conocimiento total no llega más que con la muerte. En este sentido vivimos en la vigilia la vida de un ensueño. Ésta es la oponión que se esboza, por ejemplo, en el *Fedón*, al exponerse la teoría de la inmortalidad del alma, y se completa con pasajes como *República* 7, 574 c. Las ideas sobre un origen divino de algunos ensueños se repiten en Platón en la última parte de su obra (cf. *Leg.* 7, 800 a) junto con otros de origen interno (*Tim.* 71 a-b).

3. Pues bien, esas concepciones sobre un origen divino de los ensueños, acompañados de un poder premonitorio, son las que aparecen en el Aristóteles de los diálogos de juventud. A este respecto son bien claros textos como los de Cicerón, *De div.* 1.25 (fr. 1 Walzer, 37 Rose), y Sexto Empírico, *Adv. math.* 9.20-21 (fr. 12 a W, 10 R.), referidos respectivamente a los diálogos *Eudemo* y *Sobre la Filosofía*. Veamos el primero de ellos⁵:

Singulari vir ingenio Aristoteles et paene divino ipsene errat an alios vult errare cum scribit Eudemum Cyprium familiarem suum iter in Macedoniam facientem Pheras venisse, quae erat urbs in Thessalia tum admodum nobilis ab Alexandro autem tyranno crudeli dominatu tenebatur. In eo igitur oppido ita graviter aegrum fuisse, ut omnes medici diffiderent. Ei visum in quiete egregia facie iuvenem dicere ut perbreui convalesceret paucisque diebus interiturum Alexandrum tyrannum, ipsum autem Eudemum quin-

⁵ En absoluto compartimos la tesis de J. Zürcher (*Aristoteles' Werk und Geist*, Schönningh, Paderborn, 1952, 23 ss.) sobre una datación tardía del *Eudemo*, ya discutida por P. Siwek en su artículo «La clairvoyance parapsychique dans le système d'Aristote», *Sophia* 29, 1961, 296-311; *vid.* pp. 299 ss.

quennio post domum rediturum. Atque ita quidem prima statim scribit Aristotelis consecuta, et convaluisse Eudemum et ab uxoris fratribus interfectum tyrannum, quinto autem anno exeunte, cum esset spes ex illo somno in Cyprum illum ex Sicilia esse rediturum, proeliantem eum ad Syracusas occidisse. Ex quo ita illud somnium esse interpretatum, ut, cum animus Eudemi e corpore excesserit, tum domum revertisse videatur.

Observamos que la influencia platónica se deja sentir en la *forma* y en el *contenido*.

a) En la forma tenemos una descripción absolutamente paralela a la que se hace en *Critón* 44 a 5 - b 4 cuando Sócrates describe el ensueño premonitorio por el que sabe que no morirá al día siguiente, pues hasta el otro no llegará la nave de Delos. El paralelo se evidencia en estos detalles:

- Se anuncia la muerte como un viaje, un retorno a la patria.
- El anuncio se hace en ambos pasajes por medio de un personaje de hermosa apariencia (aquí un joven, una mujer en el relato socrático).

b) En cuanto al contenido y significado hemos visto la interpretación que se dio al ensueño: según ésta, se predecía en él el retorno del alma a su morada eterna, su total separación del cuerpo. Todo esto está relacionado con el *Fedón* platónico, del que el *Eudemo* encierra en general gran influencia.

4. Sin embargo, en todo esto no está sólo Platón. En el fondo están las doctrinas órfico-pitagóricas que bien pudieron transmitirse a Platón por mediación de Sócrates. Recordemos que las concepciones pitagóricas sobre el alma están en la base de las ideas de esos mismos filósofos sobre el ensueño⁶. Esto se puede deducir

⁶ J. H. Hundt, refiriéndose a Homero (*Der Traumglaube bei Homer*, Greifswald 1935), había señalado la estrecha relación entre las creencias sobre el alma («Seelenglauben») y las concepciones del ensueño («Traumauffassung») como propio de culturas primitivas. Sin embargo, podemos hacerlo extensible a cul-

de la afirmación de Alejandro Polihistor⁷ sobre la transmisión de los ensueños a partir de las almas errantes. Además, por la *Vida pitagórica* de Jámblico sabemos que Pitágoras preguntaba a sus discípulos acerca del contenido de sus ensueños y así se informaba del movimiento de sus almas: esto revela una creencia en una separación momentánea del alma y el cuerpo durante el sueño.

5. Esa separación momentánea es generalmente admitida en la Antigüedad a la hora de explicar el ensueño. El alma está entonces en óptimas condiciones de llegar a conocimientos providentes, más aún si la muerte está cerca. Esto se encuentra perfectamente explicado en Cicerón, *De divinatione* 1.63:

Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus... itaque appropinquante morte multo est divinior.

También Heráclito⁸ había hablado de un aislamiento del interior del hombre durante el sueño, lo cual supone para él un contacto más estrecho con el *logos*. En cuanto a Demócrito, ya B. Büchsen-schütz⁹ observó el eco de ideas pitagóricas en un texto como Plut. *Quaest. conv.* 734 ss.¹⁰ (A 77 DK); es el giro que parece darle Cicerón en *De div.* 1.43: *censet (sc. Democritus) imagines divinitate praeditas inesse in universitate rerum*¹¹. En el fondo la separación

turas no tan «primitivas». En los autores griegos que se ocupan del tema con cierta extensión encontramos la citada relación al explicar el ensueño.

⁷ *Apud* Diog. 8.24, 32 = B 1 a DK.

⁸ *Sext. Adv. math.* 129 ss. (= A 16); Plut. *De superst.* c. 3, p. 166 (= A 95); cf. *SVF* 2.1198.

⁹ *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, Berlín (1868), Wiesbaden (1967²), p. 13.

¹⁰ Dice que Favorino era capaz de «limpiar por completo y dejar resplandeciente» (ἐκκαθαίρειν καὶ διαλαμπρύνειν) un antiguo y oscuro razonamiento de Demócrito, ὑποθέμενος τοῦτο δὲ τοῦπιδήμιον ὃ φησι Δ. ἐγκαταβυσοσόσθαι τὰ εἰδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τὰς κατὰ ὕπνον ὄψεις ἐπαναφερόμενα· φοιτᾶν δὲ ταῦτα πανταχόθεν ἀπιόντα καὶ σκευῶν καὶ ἱμάτων καὶ φυτῶν, μάλιστα δὲ ζώων ὑπὸ σάλου πολλοῦ καὶ θερμότητος οὐ μόνον ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένης ὁμοιότητος.

¹¹ Igualmente hay una explicación en *Sext. Adv. math.* 9.19, aunque ve un poco escépticamente el que los «antiguos» supusieran ese carácter divino. La

alma/cuerpo en el sueño como idea esencial encabeza el tratado *De insomniis* del *Corpus Hippocraticum*¹².

6. Pasemos ahora a analizar el texto de Sexto Empírico:

Ἄριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυεῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπὸ τε τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. Ἄλλ' ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιαμοὺς καὶ τὰς μαντείας. Ὅταν γάρ, φησὶν, ἐν τῷ ὕπνῳ καθ' αὐτὴν γένηται ἡ ψυχὴ, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεται τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. Τοιαύτη δὲ ἐστὶ καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων.

El alma es protagonista durante el sueño de ἐνθουσιασμοί y de μαντεῖαι. Por el primero de estos conceptos quizá no hay que entender, según el significado primitivo, un estado de «posesión divina»¹³: parece más bien un estado de excitación del alma que le supone una vía más directa para el conocimiento divino. Hay, por otra parte, una aparente contradicción: se menciona primero un estado

explicación más escueta la tenemos, por último, en Aet. v. 2.1 (A 126): «los ensueños se producen al posarse al lado las imágenes». Pero aquí varía algo la visión, al utilizarse el término «posarse al lado». Hay un trasfondo mítico indudable.

¹² *De insonm.* 85.

¹³ Aunque esté bastante próximo a este sentido. Véase el paralelo existente con Platón, *Tim.* 71 e 1 ss., en relación con estados de enfermedad o somniales. En ese mismo pasaje se habla de una φύσις μαντικὴ καὶ ἐνθουσιαστικὴ. Fuera de este pasaje, en que el término es aplicado por Sexto Empírico, la única mención del ἐνθουσιασμός, así como su correspondiente adjetivo, se encuentra en Aristóteles en *Pol.* 1340 a 8 ss.: al hablar de la utilidad de la música para la educación, se plantea si puede influir en nuestra condición moral, afirmando que pone a las almas en un estado «entusiástico». En 1340 b, 2 ss., se opone la música fría a la doria, como más capaz de inspirar «entusiasmo» la primera frente a la medida de la doria. Creemos que el sentido en todas estas líneas es muy parecido al moderno de «entusiasmo» como una particular excitación anímica. Recuérdese la definición que de ἐνθουσιασμός da Plutarco (*De def. orac.* 40.432 C) como una κράσις καὶ διάθεσις τοῦ σώματος ἐν μεταβολῇ γιγνόμενον en un pasaje en que menciona a οἱ περὶ Ἄριστοτέλην (aplicable quizá a Dicearco; vid. D. del Corno, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Varese-Milano, 1969, pp. 79 y 163). Es decir, nada de «posesión divina».

de comunicación divina y luego un *ensimismamiento* (καθ' αὐτήν) del alma. Para resolver esa contradicción, que, como decimos, es sólo aparente, podemos aducir de nuevo un pasaje del *De divinatione* ciceroniano, en el que se aporta el testimonio de Posidonio. Establece éste una interesante clasificación¹⁴ de los ensueños:

Sed tribus modis censet (sc. Posidonius) deorum adpulsu homines somniare, uno quod provideat 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 di cum dormientibus conloquantur.

(*De div.* 1.64 = fr. 108 Edelstein-Kidd¹⁵)

Mientras que en la segunda clase tenemos resumida la concepción pitagórica y la tercera nos recuerda los ensueños que aparecen narrados con frecuencia en los poemas homéricos, es la primera la que ahora ofrece interés: el alma «ensimismada» (*per sese*) puede prever por la relación o parentesco que tiene con la divinidad. El alma tiene algo de divino¹⁶ cuya fuerza, acentuada por la indepen-

¹⁴ Interesante trabajo para las clasificaciones de ensueños es el de A. H. Kessels, «Ancient systems of dream-classification», *Mnem.* 22, 1969, 389-424. Para Posidonio véase: K. Reinhardt, *Poseidonios*, München, 1921. Doctrinas semejantes a las comentadas en nuestro apartado se encuentran incluso en un texto tan tardío como la epístola *Sobre los ensueños* de Manuel II «Paleólogo», emperador de Bizancio. Cf. I. R. Alfageme, «La epístola ΠΕΡΙ ΟΝΕΙΡΑΤΩΝ de Manuel Paleólogo», *CFC* 2, 1971, 227-255; *vid.* pp. 240 ss.

¹⁵ L. Edelstein-I. G. Kidd, *Posidonius*, vol. I, *The Fragments*, Cambridge Univ. Press, 1972.

¹⁶ La teoría de la participación del alma de «algo divino» tiene un refrendo, por ejemplo, en dos testimonios, de Galeno y Plutarco respectivamente, que se refieren en parte a este problema:

Galen. *Hist. phil.* 105 = *D. Gr.*, p. 639 Diels, Ἀριστοτέλης καὶ Δικαιάρχος τοὺς ὄνειρους εἰσάγουσιν, ἀθάνατον μὲν τὴν ψυχὴν οὐ νομίζοντες, θεοῦ δὲ τινος μετέχειν.

Plut. *Epit.* 5.1, 4 (p. 416 Diels), Ἀριστοτέλης καὶ Δικαιάρχος τὸ κατ' ἐνθουσιασμόν μόνον παρεισάγουσι καὶ τοὺς ὄνειρους, ἀθάνατον μὲν εἶναι οὐ νομίζοντες τὴν ψυχὴν, θεοῦ δὲ τινος μετέχειν αὐτήν.

(Recogidos por D. del Corno, *op. cit.*, en n. 13, p. 78 *Dicaearchus Messenius*.)

dencia respecto al cuerpo en tales momentos, le hace predecir, adivinar el futuro (προμαντεύειν, προαγορεύειν, *providere*)¹⁷.

7. Hemos de hacer una referencia al *Protréptico*, obra que se sitúa casi en la misma época del *Eudemo*. Si para otros aspectos de su contenido es útil la que lleva el mismo título en Jámblico, no es ése el caso en el tema del ensueño. Las escasas menciones que de éste hay en Jámblico distan tanto de lo que se deduce del *Eudemo* y del *De philosophia*, que nos llevarían a deducir un nuevo aspecto en las ideas del primer Aristóteles. Por lo pronto, se atribuye una absoluta falsedad a las imágenes oníricas:

διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὸ καθεύδειν ἥδιστον μὲν οὐχ αἰρετὸν δὲ κἄν ὑποθώμεθα πάσας τῷ καθεύδοντι παρούσας τὰς ἡδονάς, διότι τὰ μὲν καθ' ὕπνον φαντάσματα ψευδῆ, τὰ δ' ἐγρηγορόσιν ἀληθῆ. διαφέρει γὰρ οὐδενὶ τῶν ἄλλων τὸ καθεύδειν καὶ τὸ ἐγρηγορέναι πλὴν τῷ τὴν ψυχὴν τότε μὲν πολλάκις ἀληθεύειν, καθεύδοντος δὲ αἰεὶ διεψεῦσθαι· τὸ γὰρ τῶν ἐνυπνίων εἰδωλὸν ἐστὶ καὶ ψεῦδος ἅπαν.

(Iambl. *Protr.* 8 = fr. 55 R, 9 W, 9 Ross)

Puesto que el *Protréptico* aristotélico era una exhortación a la filosofía, es de pensar que recurriera para ello a la antigua metáfora del ensueño como conjunto de imágenes de contenido absurdo: no hay que prestar atención a esas vanas y falsas acciones de los ensueños, el camino de la verdad está en el despertar. Y ese despertar a la verdad, podría decir Aristóteles, está en la filosofía. No obstante, también cabe la posibilidad de que nos encontremos aquí ante unas líneas que no recojan ideas aristotélicas: esta men-

¹⁷ Las mismas concepciones aparecen en un fragmento de Aristóteles encontrado y estudiado por Walzer en el filósofo árabe Al-Kindi: «Un frammento nuovo di Aristotele», *SIFC*, N. S. 14, 1937, 127-137 (recogido en *Oriental Studies I: Greek into Arabic*, Oxford, 1962, 38 ss.); su importancia ha sido ya suficientemente destacada por M. Detienne, «De la catalepsie à l'immortalité de l'âme», *NCl* 10, 1958-60, 123-135. También estudia Detienne el «rapprochement» de las ideas de Clearco de Solos y Heraclides con los del mencionado pasaje aristotélico. Según Clearco, habría asistido Aristóteles a una sesión de «catalepsia provocada» en la que habría quedado convencido de la posibilidad de separación cuerpo/alma (vid. fr. 7 Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, III - *Klearchos*, Basel, 1948).

ción de las imágenes oníricas puede ser exclusivamente de Jámblico. El aludir a la irrealdad de los ensueños le resulta a este autor de gran utilidad en el pasaje citado, teniendo en cuenta que acompaña a una exaltación de la φρόνησις, tema esencial probablemente en el *Protréptico* aristotélico¹⁸.

8. Ya hemos mencionado (§ 1) el acierto que supone en Platón el explicar ciertos ensueños de tipo monstruoso o incestuoso¹⁹ como resultado de la rienda suelta que se ofrece a la parte inferior del alma (τὸ ἐπιθυμητικόν) durante el sueño. Sin embargo, no sigue el análisis platónico por este camino, quizá por temor a los problemas morales con los que se pudiera enfrentar siguiendo el rastro de tales ensueños. Pues bien, creemos que en las explicaciones de los ensueños que encontramos en Aristóteles en un período ya más alejado de los primeros diálogos está latente un intento de solución de esos problemas morales. Esto lo veremos incluso en sus obras científicas de madurez. Pero no hace falta que, por ahora, vayamos tan lejos; podemos ver ahora una serie de interesantes pasajes que nos servirán de puente hacia las concepciones aristotélicas de madurez y en los que se aprecia ya la evolución de su pensamiento.

9. En primer lugar tenemos *Eth. nic.* 1102 b 4-10:

δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις ἐνεργεῖν μάλιστα τὸ μῦθιον τοῦτο καὶ ἡ δύναμις αὕτη, ὃ δὲ ἀγαθὸς καὶ κακὸς ἤκιστα διάδηλοι καθ' ὕπνον, ὅθεν φασὶν οὐδὲν διαφέρειν τὸ ἥμισυ τοῦ βίου τοὺς εὐδαίμονας τῶν ἀθλίων. συμβαίνει δὲ τοῦτ' εἰκότως· ἀργία γάρ ἐστιν ὁ ὕπνος τῆς ψυχῆς ἢ λέγεται σπουδαία καὶ φάυλη, πλὴν εἴ πη κατὰ μικρὸν διικνοῦνται τινες τῶν ἐπιεικῶν ἢ τῶν τυχόντων.

Durante el sueño, pues, no hay una clara distinción entre buenos y malos. En los ensueños se pueden cometer acciones que nunca realizaríamos despiertos, porque el alma ha perdido la capacidad de distinguir el bien y el mal. Esto que ahora queda definido con conceptos éticos tendrá su expresión científica, aunque de menor

¹⁸ Cf. Jaeger, *Aristóteles* (tr. esp.), 98 ss.

¹⁹ *Theaet.* 157 e-158 b, *Resp.* 571 c-d.

valor psicológico, en la teoría de los sentidos expuesta en el *De anima*.

En *Eth. Eud.* 1219 a 24-25 se menciona de nuevo una inactividad del alma durante el sueño:

ἔτι ἔστω ψυχῆς ἔργον τὸ ζῆν ποιεῖν, τοῦ δὲ χρῆσις καὶ ἐγρήγορσις· ὁ γὰρ ὕπνος ἀργία τις καὶ ἡσυχία.

Estas opiniones distan ya bastante de lo que habíamos visto en la primera etapa de la obra aristotélica, en sus diálogos. Aristóteles se va enfrentando con diferentes aspectos de la vida onírica. Se nos habla ahora de una inactividad del alma. ¿Es esto cierto? ¿Permanece el alma durante el reposo totalmente inactiva? Para responder a esto hemos de ver lo que dice en *Magn. mor.* 1201 b 17-19:

ὁμοιον γὰρ ἔστιν ὡσπερ ἐπὶ τῶν καθευδόντων· οὗτοι γὰρ ἔχοντες τὴν ἐπιστήμην ὁμῶς ἐν τῷ ὕπνῳ πολλὰ δυσχερῆ καὶ πράττουσι καὶ πάσχουσιν. οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ἐν αὐτοῖς ἡ ἐπιστήμη.

Queda ahora precisado qué parte es exactamente la que permanece inactiva durante el sueño: la ἐπιστήμη se coloca en este caso paralela al νοῦς de Platón.

II) EL ARISTÓTELES DE MADUREZ

1. *Las teorías del De anima*

1.1. La investigación de la mecánica del sueño y las imágenes oníricas está, como afirmamos antes²⁰, en estrecha relación con su concepción del alma: concretamente, con sus ideas sobre la percepción sensible, el concepto de φαντασία y teorías como la del *sensus communis*. Por eso no ha de extrañar que comencemos esta parte por comentar una serie de importantes conceptos del *De anima*²¹. Así, por ejemplo, lo que se contiene en 412 a 19 ss.:

²⁰ Cf. n. 7.

²¹ Problema grave el de la cronología relativa del *De anima* con el conjunto

ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἢ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἢ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσις ἐστίν, ἀνάλογον δ' ἢ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν· προτέρα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἢ ἐπιστήμη. διὸ ψυχὴ ἐστίν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος.

Destaquemos la relación que se establece:

ἐγρήγορσις . . . τὸ θεωρεῖν
 ὕπνος τὸ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν.

El alma es una «actualización» o «cumplimiento» (ἐντελέχεια) que posee en potencia la vida. En 412 b 27-413 a 2 se precisa qué tipo de actualizaciones son el alma y la vigilia:

ὡς μὲν οὖν ἢ τμησις καὶ ἢ ὄρασις, οὕτω καὶ ἢ ἐγρήγορσις ἐντελέχεια, ὡς δ' ἢ ὄψις καὶ ἢ δύναμις τοῦ ὄργανου ἢ ψυχῆ· τὸ δὲ σῶμα τὸ δυνάμει ὄν.

Todo ello nos lleva a una estrecha relación con los pasajes que nos han servido de intermediarios para esta parte del trabajo: durante el sueño el alma está inactiva, con sus facultades en potencia. El alma es la primera actualización del cuerpo, que *es en potencia* y a la vez *posee en potencia* la vida. Pero dentro del alma tenemos:

- a) *El estado somnial*, en que la *episteme* está inactiva.
- b) *La vigilia*, que supone ese llevar a cumplimiento la *episteme*,

de *Parva naturalia*. Hacemos nuestra la opinión de Düring (*Aristoteles*, Heidelberg, 1966, p. 560): «Die relative Chronologie der psychologischen Schriften ist ein schwieriges, vielleicht unlösbares Problem vor allem deshalb, weil diese Schriften offensichtlich mehrmals überarbeitet worden sind». Y más adelante, en p. 561: «Je mehr man sich in diese Schriften vertieft, desto deutlicher sieht man die Spuren der Überarbeitung».

el uso de esas facultades intelectivas, una «contemplación», según el término griego (θεωρεῖν)²².

1.2. En cuanto a las ideas aristotélicas sobre la percepción sensible²³, queremos destacar sobre todo la definición de τὸ αἰσθητήριον, pues es importante para comprender la explicación de Aristóteles sobre el ensueño: τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον (425 b 23).

Esta afirmación es la base de la explicación de una idea esencial en Aristóteles: διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι τοῖς αἰσθητηρίοις (425 b 24-25).

Aquí está expresado lo que es en realidad una teoría de las «imágenes remanentes»²⁴, según la terminología de la psicología moderna. Es éste uno de los puntos más claros de la relación que podemos establecer entre las teorías sobre la percepción sensible y las imágenes oníricas²⁵.

1.3. Otro concepto importante en las explicaciones aristotélicas es el de φαντασία. Ésta viene a ser un puente entre los niveles de sensación y de pensamiento (αἴσθησις - διάνοια; 428 a 14-16). Podemos establecer además estas características:

- a) Falsedad de la mayoría de las imágenes (428 a 11-12).
- b) Su origen está en una especial relación δόξα - αἴσθησις (428 b 1-2), pero con estricta dependencia de la sensación (b 11-14).

1.4. Respecto al *sensus communis* podemos establecer los siguientes puntos:

²² Pero entendiendo que la *episteme* (facultad de conocimiento o ciencia) es a su vez una ἐντελέχεια, como define Aristóteles en 412 a, 9-11 y 21-22.

²³ Véase D. W. Hamlyn, «Aristotle's account of *aesthesis* in the *De Anima*», *CQ* 9, 1959, 6-16.

²⁴ Cf. I. Dambaska, «Le problème des songes dans la philosophie des anciens grecs», *Rev. de Phil.*, vol. 151, 1961, 11-24; *vid.* p. 17.

²⁵ Hemos de añadir que la inclusión en la explicación de los sentidos de los conceptos de acto y potencia coloca a Aristóteles en un plano totalmente distinto al de sus predecesores, especialmente los presocráticos. En ese sentido su teoría vendría a ser «revolucionaria» (cf. 426 a, 20-26). Ya el hecho de relacionar sueño y ensueño con el alma supone una diferencia esencial con aquellos fisiólogos que declaraban el carácter absolutamente somático del sueño, como Anaxágoras (A 103 = Aet. v. 25, 2) o Leucipo (Aet. v. 25); este último los define como πάθη σώματος.

- a) Cuando Aristóteles se refiere a una κοινή αἴσθησις²⁶, entiende por ello una facultad que opera en casos como la percepción por medio de varios sentidos o el darnos cuenta de que estamos recibiendo una sensación. O. Ross²⁷ lo define como una «common nature» inherente a todos los sentidos.
- b) Pero, además de ser la «naturaleza común», Aristóteles nos habla de un centro coordinador de sensaciones, órgano central con realidad física. Así, en *De somno* 455 a 20 se designa con el nombre de κοινὸν αἰσθητήριον (órgano común de sensaciones), cuya localización, en otros pasajes, se nos dice que es la zona del corazón (456 a 2-4) o el corazón mismo (*De iuv.* 469 a 5-7, 26-28; 479 a 1).
- c) Con la intervención de este centro sensorial encuentra Aristóteles resuelto el problema del papel de los sentidos y de las sensaciones durante el sueño. En efecto, una cuestión que gravita sobre algunas de sus explicaciones es la de si los sentidos trabajan durante el sueño, si podemos hablar de una verdadera sensación en el estado de reposo que pueda ser causa de o intervenir en el fenómeno onírico.

Creemos que con esto quedan delimitados los elementos esenciales que, según Aristóteles, entran a formar parte de la mecánica somnial y onírica, explicaciones que abordamos a continuación.

2. *El sueño: naturaleza y mecánica*²⁸

2.1. Al final del opúsculo *De somno et vigilia* (458 a 25 ss.), en una especie de recapitulación, dice Aristóteles haber analizado «la causa del dormir» y «qué es el sueño». Manteniendo un cierto paralelo con la distinción aristotélica, estudiaremos la naturaleza del sueño por un lado y su mecánica (procesos somáticos internos) por otro. Con ello podemos decir que queda dividido en el *De somno* lo que es más genuinamente aristotélico de lo que lleva en sí una

²⁶ *De an.* 425 a, 27; *De mem.* 540 a, 10; *De somn.* 455 a, 15; *De part. anim.* 686 a, 31.

²⁷ *Parva Naturalia*, p. 35 de la introducción.

²⁸ Cf. H. Enders, *op. cit.*, 17 ss.

mayor carga hereditaria o de lo ya tratado, al menos parcialmente, por los predecesores de Aristóteles que se habían ocupado de esos procesos somáticos internos.

2.2. Aristóteles sigue buscando una precisión del estado en que se encuentran las partes del alma durante el sueño, especialmente la ἐπιστήμη y la αἴσθησις. Ya hemos visto lo que atañe a la *episteme* al referirnos a los pasajes de la *Ética a Eudemo* y del tratado *Sobre el alma*. Veamos lo que ocurre con la αἴσθησις.

Que el sueño afecta de algún modo a la parte sensitiva, es evidente. Aristóteles lo define así: ὁ γὰρ ὕπνος πάθος τι τοῦ αἰσθητικοῦ μορίου ἐστίν, οἷον δεσμός τις καὶ ἀκίνησις (454 b 9-11). Sin embargo, se conserva una capacidad o potencia de percibir b 12). Es decir, nunca nos define Aristóteles el sueño como una «imposibilidad» o «impotencia» (ἀδυναμία)²⁹. Por otra parte, el sueño afecta a todas las sensaciones (455 a 9-11). Aristóteles quiere destacar lo que es una imposibilidad de tipo práctico y momentáneo de recibir sensaciones durante el sueño, sin que esto presuponga una falta de δύναμις. El ser que duerme mantiene sus sentidos *en potencia*, aunque el estado de reposo suponga *no poder* recibir las sensaciones *de hecho*.

2.3. Cuenta además Aristóteles con la solución del *sensus communis*, que se encuentra perfectamente definido en el *De somno*, afirmándose como unidad y centro común (455 a 12-26). Una idea importante es que, si recibe una «afección» (πάθος), ese órgano central (κύριον αἰσθητήριον) se produce el «compadecimiento» (συμπαθία) de los órganos de los sentidos, pero la inactividad de éstos no supone la de aquél, lo cual es la gran solución del problema (455 a 34 - 455 b 2). Para completar la definición de este órgano diremos que se localiza en la zona del corazón (456 a 2-6)³⁰, y cuando se ve afectado por una sensación, del tipo que sea, hay un movimiento que se transmite al resto (456 a 20-21).

²⁹ No sólo esto, sino que además niega expresamente que pueda ser tal; así en *Top.* 145 a, 37-145 b, 5.

³⁰ El corazón posee, para Aristóteles, el principio y causa del movimiento y de la facultad central de sensación (456 a, 6-8).

2.4. Este análisis fisiológico es totalmente original. Era preciso aclarar qué grado de percepción sensorial hay durante el sueño y cómo se produce. Estas teorías venían a darle la solución: las sensaciones del sueño no son las de la vigilia, no hay exactamente αἴσθησις. Pero hay que contar con los movimientos que se producen a partir del órgano central y de los otros restantes.

Insistimos en que nunca expresa Aristóteles la idea de que el sueño sea una ausencia de la capacidad o potencialidad de sensación. Un apoyo de lo que sobre esto acabamos de ver se encuentra en el *De generatione animalium*, 778 b 21 ss.: al analizar el estado en que se encuentra el hijo en el vientre materno, niega que se pueda considerar *sueño* ese estado. El ser vivo se caracteriza por la αἴσθησις y *no hay sueño sin despertar*, es decir, sin poder recuperar las facultades (αἴσθησις, ἐπιστήμη) que permanecen en potencia en su transcurso.

2.5. Los fenómenos somáticos de mecánica interna que se relacionan con el sueño habían sido observados con bastante anterioridad a Aristóteles. En la expresión más elemental del análisis «fisiológico» se relaciona ya en los poemas homéricos con el cansancio físico³¹; ésta es la opinión de Anaxágoras (cf. n. 25), quien lo analiza como fenómeno estrictamente somático. La sangre ocupa un lugar importante como causa eficiente para los presocráticos, bien por cambio en su temperatura, como opinaba Empédocles³², o bien en relación con su circulación, según Diógenes de Apolonia³³. Igualmente tienen importancia para estos fisiólogos los cambios de temperatura interna³⁴. En el análisis de Aristóteles hay, en cierto modo, un intento de armonizar lo que esos otros pensadores habían estudiado por separado. Hace un detenido estudio fisiológico dando su importancia a cada hecho: temperatura interna, circulación sanguínea, función del cerebro, etc.

2.6. Aristóteles señala como causa principal del sueño la digestión. La observación no supone nada revolucionario por su parte.

³¹ II, 22.62-65, Od. 6.1-2.

³² A 85 = Aet. v. 24.2.

³³ A 29 = Aet. v. 15.4.

³⁴ Leucipo (Aet. v. 25.3) y el mismo Empédocles.

Remontándonos algo más de medio siglo sobre la época de Aristóteles, podemos ver que Diógenes de Apolonia³⁵ había empezado a relacionar el estado somnial con la ingestión de alimentos, al menos en paralelo con los excesos en la comida y la bebida. Es probable que Aristóteles conociera algunos tratados del Apoloniata, que parece ser que alcanzaron cierta difusión durante algún tiempo, aunque sobre todo gracias a sus doctrinas filosóficas (teleologismo)³⁶ más que científicas³⁷.

En múltiples detalles de la descripción del proceso digestivo demuestra además Aristóteles un gran conocimiento de la medicina hipocrática, hecho ya observado por Mitropoulos³⁸ en su completo análisis de los conocimientos médicos de Aristóteles. Se extraña este filólogo, con razón, de que no mencione nunca el Estagirita a Hipócrates³⁹, a pesar de su frecuente referencia a otros científicos y filósofos. Pero el hecho es que sus relaciones con esta medicina son evidentes. Recordemos a este respecto pasajes hipocráticos como *Περὶ διαίτης* 3; 2.60; *De flat.* 14, etc., donde encontramos recogidos los principales fenómenos que se producen en relación con la digestión y el sueño. Son pasajes que recuerdan muchas de las explicaciones aristotélicas⁴⁰.

³⁵ A 19 = Theophr. *De sens.*, 44 ss., con la idea de que «la humedad obstaculiza la mente» (κωλύειν γὰρ τὴν ἰκμάδα τὸν νοῦν), pues estropea la pureza del aire, que para el Apoloniata es principio de vida. Cf. J. Zafiropoulo, *Diogène d'Apollonie*, París, 1956, 70 ss. Creemos que la duda que denota este autor (*vid.* p. 78) respecto al pasaje citado se aclara pensando que la mención ἐν τοῖς ὕπνοις está hecha pensando en su relación con la ingestión de alimentos (líquidos o sólidos), con la consiguiente provocación de jugos internos. El que se coloque en línea con los excesos en la bebida y la comida creemos que es bastante significativo.

³⁶ Cf. Zafiropoulo, *op. cit.*, 100 ss.

³⁷ Añadiremos que una observación de la relación entre la digestión y la producción de imágenes oníricas se puede ver en la prohibición pitagórica de comer habas, uno de los alimentos que Plutarco denominaba *δυσόνειρα* καὶ *ταρακτικά* (*Q. conp.* 8.10, 1).

³⁸ K. Mitropoulos, «Ἱατρικὰ Ἀριστοτέλους», *Πλάτων* 5, 1964, 17-61.

³⁹ P. 19: «ὅπερ ἀνεξήγητον καὶ ἀκατανόητον... δεδομένου ὅτι ἀναφέρει πολλοὺς ἄλλους σοφοὺς». No obstante, ve este autor a Aristóteles más influenciado por la escuela médica de Cnido.

⁴⁰ Pueden verse más ejemplos de relación sueño-digestión en L. Gil, «Comentario a Pseudo-Teócrito *Idilio XXI*», *Emerita* 30, 1962, 241-261; *vid.* pp. 256-7, donde demuestra que este tipo de análisis era conocido por el autor de dicho *Idilio* (vv. 40-41), e incluso se encuentra una relación digestión-sueño en el mismo *Corpus Hermeticum*, Exc. V, 5-7.

2.7. Para Aristóteles la relación sueño-alimento radica en primer lugar en que, al dormir, la parte nutricia del ser humano realiza mejor sus funciones (454 b 32-455 a 3). Podemos decir que Aristóteles concibe la digestión casi como una «cocción» del alimento ingerido, según se ve en el término ἀναθυμιάσις o inhalación en las venas, donde el producto introducido se transforma en sangre (456 b 2-5). A la vez que una inhalación (o exhalación) en las venas, la ἀναθυμιάσις indica una subida de todo ello, afectando al órgano central de sensaciones y produciéndose el sueño (456 b 17-19)⁴¹. La subida es de sustancias *calientes*. Después de tomar alimento sólido o bebidas (especialmente en este último caso), observa Aristóteles que se produce una «pesadez de cabeza» (456 b 21-28).

2.8. Establece una interesante relación entre el sueño y ciertas enfermedades⁴². De nuevo tenemos que mencionar la medicina hipocrática y recordar los conocimientos que de ella denota poseer Aristóteles. Una prueba la tenemos en este análisis que hace. Si la humedad y el calor dentro del cuerpo producen sueño, es lógico que su exceso por enfermedad produzca efectos como los estados febriles y letárgicos (457 a 1-3). El paralelo con Hipócrates se deja sentir aún más cuando menciona los padecimientos epilépticos, sólo que Aristóteles señala la mayor propensión a ellos en el estado somnial (457 a 7-14)⁴³.

⁴¹ No ha de extrañar esto, pues, según decimos, todo lo relativo a la alimentación, crecimiento y sensaciones está en Aristóteles estrechamente relacionado. Baste decir que la localización en el cuerpo de tales fenómenos es, para Aristóteles, la misma. A este respecto es muy claro lo que se expone, por ejemplo, en el *De iuv. et sen.*; veamos como muestra lo que dice en 468 a, 23-28: κατὰ μὲν οὖν τὰ φαινόμενα δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι ἐν τούτῳ τε καὶ ἐν τῷ μέσῳ τοῦ σώματος τῶν τριῶν μορίων ἢ τε τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἀρχὴ ἐστὶ καὶ ἡ τῆς ἀδρητικῆς καὶ θρεπτικῆς.

⁴² Una observación de lo que una alteración del sueño puede indicar, la tenemos ya en Demócrito: ἡμερήσιοι ὕπνοι σώματος ἔχλησιν ἢ ψυχῆς ἀδημοσύνην ἢ ἀργίην ἢ ἀπαιδευσίην σημαίνουσιν. (B 212 = Stob. 6, 27).

⁴³ Ambos coinciden en los obstáculos para la ἀναθυμιάσις, aunque por causas distintas: en Aristóteles es debido a τὸ πνεῦμα, en Hipócrates a τὸ φλέγμα (*De morb. sac.* 7), aunque en *De flat.* 14 menciona el πνεῦμα como perturbador y posible causante de los padecimientos epilépticos.

2.9. Ya hemos hablado del término ἀναθυμίασις en el proceso interno ⁴⁴. Otros dos términos importantes que configuran fenómenos de ese proceso son ἀντιπερίστασις y κατάψυξις. El primero de ellos se utiliza para definir el sueño en 457 b 1-2 y, que nosotros sepamos, es palabra de cuño aristotélico, al menos en este uso técnico. Supone la idea de «compresión» y también de «retroceso» («recoil» traduce Ross ⁴⁵). En cuanto al enfriamiento ο κατάψυξις, recordemos que ya Empédocles había nombrado como causa del sueño un enfriamiento «comedido» de la sangre: τὸν μὲν ὕπνον καταψύξει τοῦ ἐν τῷ αἵματι θερμοῦ συμμετρῶ γίνεσθαι, τῇ δὲ παντελεῖ θάνατον (A 85). Es el paralelo más exacto que podemos establecer junto con Hipócrates *De flat.* 14: φύσει γὰρ πέφυκεν ὁ ὕπνος ψύχειν (y en general todo el capítulo).

2.10. Aristóteles dedica su atención a este fenómeno del enfriamiento en la última parte del *De somno*. La explicación está en las características que para Aristóteles presenta el cerebro humano. Es ésta la parte más fría del cuerpo (πάντων δ' ἐστὶ τῶν ἐν τῷ σώματι ψυχρότατον ὁ ἐγκέφαλος 457 b 29-30). Ello se debe a que las venas del cerebro son más pequeñas y estrechas y enfrían el producto de la ἀναθυμίασις al pasar éste con dificultad por ellas (458 a 5-10). El fenómeno de la κατάψυξις aparece mencionado tam-

⁴⁴ En relación, precisamente, con esa subida de vapores de la digestión, establece Aristóteles en 477 a 21-29 una curiosa clasificación entre los propensos y no propensos al sueño (φιλοπνοι - οὐχ ὕπνωτικοί), basándose en su configuración natural. Según esto, son *propensos*:

- a) «Los de venas poco visibles (οἱ ἀδηλόφλεβοι), porque la estrechez de sus venas obstaculiza el fluir del líquido hacia abajo.
- b) «Los de constitución enana» (οἱ νανώδεις).
- c) «Los de cabeza grande» (οἱ μεγαλοκέφαλοι); ambos por el excesivo impulso o inhalación de su parte superior.

Por el contrario, no son «dormilones»:

- a) «Los venosos» (οἱ φλεβώδεις), por la facilidad de fluir en sus venas.
- b) «Los atrabiliarios» (οἱ μελαγχολικοί), pues su parte superior está configurada de suerte que no reciben en cantidad la ἀναθυμίασις.
- c) «Los voraces y delgados» (οἱ βρωτικοὶ καὶ σκληροί), pues su cuerpo no se satisface.

⁴⁵ *Op. cit.* en n. 27, p. 262.

bién en *De part. anim.* 653 a 11-19 en relación con la pesadez de cabeza de los que dormitan, debido a la afluencia de calor en el cerebro.

Por último, el despertar coincide con el final de este proceso que supone una auténtica selección del «producto bruto» que ha penetrado en el cuerpo y, por consiguiente, en la sangre (458 a 10-25).

3. El ensueño ⁴⁶

3.1. Grande es la distancia que separa las ideas aristotélicas ⁴⁷ sobre el ensueño en el *De insomniis* de las que vimos en la primera parte de este trabajo, al analizar las opiniones del Aristóteles juvenil. La línea de positivismo científico, que se había iniciado en algunos fisiólogos presocráticos y que había encontrado un maduro representante en Hipócrates ⁴⁸, halla un nuevo valor destacado en el Aristóteles de esta etapa. Ambos son representantes de una corriente racionalista ⁴⁹ ante el problema de los ensueños que, sin embargo, se vio desbordada, sobre todo a nivel popular, por la fuerza que lleva consigo todo lo referente a la onirocrisia. Es de pensar que en la Antigüedad tuviera más difusión (salvando las distancias cronológicas) un tratado como el *Onirocriticon* de Artemidoro Daldiano que, por ejemplo, los opúsculos aristotélicos que aquí analizamos.

⁴⁶ Cf. H. Enders, *op. cit.*, 40 ss.

⁴⁷ Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 383 de la tr. esp.: «La obra *De la Interpretación de los ensueños*... representa una ruptura completa con esta manera de ser platonizante (sc. la del *De Philos.*)... Llega a intercalar consideraciones tomadas de la psicología de los animales, clara señal del diferente espíritu de esta nueva actitud absolutamente nada mística».

⁴⁸ Incluyendo y destacando el *De insomniis* (Reg. 4), el tratado más antiguo que nos haya llegado acerca de la mántica por medio del ensueño, aunque con una aplicación estrictamente médica. Se aprecia en este tratado una cierta influencia de las doctrinas pitagóricas (el alma queda desligada del cuerpo durante el sueño), pero con una peculiar adaptación a las concepciones hipocráticas. Cf. L. Gil, «La diagnosis onírica en el *Corpus Hippocraticum*», *Actas del VI Congr. Intern. de Medicina Neohipocrática*, Madrid-Avila, 1965, pp. 543-548.

⁴⁹ Que llega, por ejemplo, a Epicuro; *vid. Tert. De an.* 46: *Vana in totum somnia Epicurus iudicavit*... Cf. N. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1954, pp. 208-9.

3.2. Estas teorías de Aristóteles sobre el ensueño engranan perfectamente con lo establecido en el *De anima* y en el *De somno*. Aristóteles analiza en primer lugar las partes del alma⁵⁰ que intervienen (o no lo hacen) en los ensueños. En lo que se refiere a lo sensitivo (τὸ αἰσθητικόν), ya quedó demostrado que durante el sueño los sentidos permanecen en potencia. Por lo tanto, no «percibimos» en ellos el ensueño (458 b 9). Pero también hay que dilucidar el papel que desempeñan la δόξα y la διάνοια.

a) Aristóteles afirma que durante el sueño conservamos cierta δόξα, aunque tampoco es con ella con lo que percibimos el ensueño (458 b 10-15). Pero la *doxa* se da normalmente a partir de la sensación. Ahora bien, si no hay sensación, ¿sobre qué trabaja esa *dianoia*? No puede ser más que sobre algo estrechamente relacionado con aquélla: la φαντασία. Veremos un poco más adelante si esto se confirma.

b) En cuanto a la *dianoia*, también admite Aristóteles su actuación durante el sueño en algunas ocasiones, aunque de un modo excepcional y aparte de las imágenes oníricas. Tampoco es, por tanto, el instrumento con que percibimos dichas imágenes (458 b 15-18).

Queda claro que para Aristóteles no es el ensueño algo producido por una facultad noética, llámese δόξα o διάνοια, así como tampoco pertenece a lo sensitivo: ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστι τοῦ δοξάνζοντος οὐδὲ τοῦ διανοουμένου τὸ πάθος τοῦτο ὃ καλοῦμεν ἐνυπνιάζειν, φανερόν. ἀλλ' οὐδὲ τοῦ αἰσθανομένου ἀπλῶς (459 a 8-10).

3.3. La pieza clave en la descripción de los ensueños es para Aristóteles la φαντασία. Esta capacidad imaginativa viene a ser lo mismo que la sensitiva, en cuanto que supone un movimiento que tiene su origen en la αἴσθησις. La balanza en el origen de los ensueños se inclina del lado de la parte sensitiva, pero en tanto que productora de imágenes (φανταστικόν; 459 a 15-22). Mencione-

⁵⁰ No ha de extrañar este empleo del término «partes»; remitimos a la sutil puntualización de P. Siwek: *Non omnis igitur «compositio» repugnat animae, sed talis, quae esset natura prior composito adeo, ut animae «componendis» simpliciter «resultet»; proindeque esset merum «aggregatum» partium. Aliis verbis, Aristoteles reicit partes statice intellectas, minime autem partes intellectas dynamicæ.* (*Parva Naturalia*, Roma, 1963, pp. XIV-XV).

mos ahora la teoría que ya denominamos de «imágenes remanentes», aunque más propio sería designarla de «sensaciones remanentes», que perduran una vez retirado el objeto sensible (459 a 24-28). E igualmente adquiere ahora relevancia el órgano central de sensaciones, designado en el *De ins.* como ἀρχή τῆς αἰσθήσεως (461 a 6; 461 b 4, 12). Contando con estos elementos, es fácil ya desde ahora observar el excesivo mecanicismo y la falta de dinamismo psíquico de la explicación aristotélica.

3.4. Ese excesivo mecanicismo viene dado por la insistencia en los movimientos (κινήσεις) que parten de los sentidos, teoría que veremos llevada un poco lejos en el *De divinatione*. Aristóteles dice que la sensación en acto no deja de ser una cierta alteración (ἐπειδὴ ἔστιν ἀλλοίωσις τις ἢ κατ' ἐνέργειαν αἰσθησις 459 b 4-5); por tanto, al producirse un movimiento, éste se puede transmitir hasta la ἀρχή. Es una manera de explicar la persistencia de la sensación aun después de recibida.

Para explicar, por otra parte, que los sentidos tienen una capacidad de emitir movimientos, recurre Aristóteles a ejemplos en los que hay mezcladas creencias populares que admite a ojos cerrados. Con razón opina Enders⁵¹ que «Aristoteles macht dem Volksglauben öfter Konzessionen». Tal el ejemplo del espejo que se tinte «como de una nube de color de sangre» (459 b 30; *vid.* 460 a 3-11), al contemplarse en él las mujeres en período de menstruación. En éste, como en otros ejemplos que presenta, insistimos en que no hace Aristóteles más que recoger creencias populares, introduciéndolas sin otro objeto que el de apoyar su teoría de las κινήσεις.

3.5. Mucho más interesante es la prueba que nos da en 460 b. Que las sensaciones quedan, nos lo demuestran los errores de apreciación que se cometen. Al menor parecido creemos percibir algo que no es así (460 a 32 - 460 b 8). Hay aquí observaciones psicológicas muy agudas, como las de que el cobarde y el enamorado, al menor parecido, creen ver respectivamente a los enemigos y al ser amado. Llevado esto con algunas diferencias al terreno de los ensueños, tendríamos un genial atisbo de lo que Freud analizaría como realización

⁵¹ *Op. cit.*, p. 53, n. 2.

de deseos y también de temores. Para ver si ocurre así, hemos de saltar unas líneas, hasta 461 b 7 ss., donde se lee:

Y como decimos, que unos en cuanto a un sentimiento, otros a otro, son fácilmente engañables, así también el que duerme, a través del sueño y los movimientos y todo lo demás que sucede acerca de la sensación, lo es; de forma que lo que tiene un pequeño parecido le parece aquello.

Sin embargo, Aristóteles no le saca partido a esta observación y su explicación se resuelve de forma mecanicista, pues, por la misma naturaleza de sus teorías, por su fundamento en los movimientos de los sentidos, no podía observar el auténtico dinamismo psíquico de los ensueños.

Por otra parte, observa que no siempre somos arrastrados por las imágenes oníricas, «*pues muchas veces al dormir algo nos dice en el alma que es un ensueño lo que se nos muestra*» (462 a 5-7). ¿Qué es ese «algo»? Probablemente hemos de recurrir para una respuesta a afirmaciones como la de 458 b 15-16 «*todavía durante el sueño hacemos alguna otra reflexión, al igual que a la hora de percibir algo durante la vigilia*». Aristóteles ha dejado un resto de capacidad de discurso que, según vemos, puede servir de solución a problemas como el planteado.

3.6. Más adelante estudia Aristóteles las anomalías de los ensueños y encuentra de nuevo la solución en las κινήσεις. Si éstas son muy fuertes, desfiguran las mágenes hasta el punto de que no se producen ensueños. Así se explica, por ejemplo, su opinión de que los niños no los tengan⁵² (461 a 11-14), pues influye de forma negativa el exceso de θυμός inmediatamente después de la ingestión de alimento. Las perturbaciones de esos movimientos pueden provocar visiones que para Aristóteles son algo que se sale del ensueño propiamente dicho (461 a 19-25).

⁵² Igualmente apresurada es su afirmación de que algunas personas no sueñan nunca o tardan años en hacerlo. Véase la similitud de *De anim. hist.* 537 b, 13 ss. con *De insomn.* 462 a 31-462 b 11.

Sin embargo, su idea de que los niños no sueñen parece un poco inconsecuente, pues en *De anim. hist.* 536 b 25 ss. estudia el ensueño en los animales⁵³, admitiéndolo.

3.7. Aristóteles va, por último, a la búsqueda de una definición del ensueño que resuma lo dicho, que explica perfectamente esas κινήσεις φανταστικά. Tropieza con un obstáculo: observa que durante el sueño se tienen a veces sensaciones reales que se ven confirmadas al despertar. Aristóteles está así a un paso de descubrir lo que Freud denominará «ensueños de adaptación», pues, como él mismo señalaba, el ensueño es el mejor protector del sueño y se crean imágenes que envuelven esas sensaciones para evitar el despertar. Pero Aristóteles no estudia ningún tipo de ensueños en relación con esas sensaciones externas, y a éstas, lógicamente, les niega el carácter de ensueños. Las explica por un estado intermedio entre el sueño y la vigilia (462 a 16-27). Así llega, finalmente, a esta definición del ensueño:

...τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων,
ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ἦ, ἢ καθεύδει.

La imagen que procede del movimiento de los sentidos cuando se duerme y en tanto que se duerme (426 a 29-31).

3.8. Al llegar a este punto es conveniente hacer una serie de consideraciones. En primer lugar nos parece que las explicaciones aristotélicas están, en el fondo, presididas por el objetivo de eximir de responsabilidad moral al individuo durante el sueño. Esto se consigue porque:

- a) En la trama onírica no interviene más que el nivel de lo sensitivo, mientras que el resto del alma permanece inactiva.
- b) Cuando se producen ensueños de tipo monstruoso, su causa es totalmente física, a saber, las alteraciones de las κινήσεις a partir de un exceso de calor interno.
- c) Interviene también el «engaño» de los sentidos.

⁵³ Menciona en ese pasaje el ensueño en los perros, recurriendo a un viejo tópico: lo denotan en los ladridos que emiten dormidos. Aparece incluso en Lucrecio, 4.99 ss.

Pero, por las mismas razones, creemos que peca Aristóteles de excesivo mecanicismo en su explicación. Había una mayor intervención psíquica en las ideas platónicas o, mejor dicho, en su descripción de cierto tipo de ensueños (cf. *Resp.* 571 c-d). El mismo deseo de acentuar demasiado la ausencia de responsabilidad moral le lleva a hacer excesivo hincapié en las reminiscencias de la vigilia, producidas de forma absolutamente pasiva, sin el dinamismo psíquico que suponen, por ejemplo, las ideas contenidas en el *De insomniis* hipocrático⁵⁴.

3.9. Vamos a ocuparnos, por último, de unos pasajes que aparecen en los *Problemata*. Nos referimos a 957 a 8 - b 25. Desde luego, no podemos considerar aristotélico⁵⁵ lo que aquí se contiene y ahora veremos las razones. Pero en algunos aspectos sí parece haber un fondo de ideas aristotélicas. En la primera parte del pasaje citado se afirma que el alma se mueve sobre todo durante el sueño (μάλιστα γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις ἡ ψυχὴ κινεῖται). Nada más lejos de aquella inactividad del alma tantas veces citada. Sin embargo, esta oposición creemos que viene dada por una errónea interpretación de las κινήσεις φανταστικά. Hay una especie de deducción apresurada: si esos movimientos son de la parte sensitiva del alma, no podemos decir que esté en reposo.

Pero también se afirma que esos movimientos obstaculizan la visión de ensueños, y esto sí concuerda con lo visto de Aristóteles. Recordemos la explicación que se daba a la ausencia de ensueños en los niños o la deformación de las imágenes (hasta el punto de que no las consideraba ensueños) en los estados febriles, de ebriedad, etc.

3.10. Mucho más interesantes son las explicaciones de 957 b 2-25, con observaciones de extraordinaria agudeza, pero en ningún modo de paternidad aristotélica:

⁵⁴ Hay que añadir a esto ciertos restos de concepciones homéricas, perceptibles todavía en giros de la lengua como el de «ver el ensueño» (ὄναρ [δεῖν]). Más todavía, podemos afirmar que, si bien la evolución del pensamiento de Aristóteles supone una postura cada vez más acusadamente científica, en la pasividad de la actitud anímica del individuo que presuponen sus teorías tenemos uno de los rasgos más acusados de la concepción mítica del ensueño.

⁵⁵ Cf. H. Enders, *op. cit.*, pp. 38-40.

- a) Importante es la explicación de la relación del ensueño con las preocupaciones que llenan nuestra mente (τό τε ἐνύπνιον ἔστιν, ὅταν διανοοῦμένοις καί πρό ὀμμάτων τιθεμένοις ὕπνος ἐπέλθῃ· διὸ καί ταῦτα μάλιστα ὀρώμεν ἔπραττωμεν ἢ μέλλομεν ἢ βουλόμεθα. περί γάρ τούτων μάλιστα πλειστάκις λογισμοί καί φαντασίαι ἐπιγίνονται). Pero por lo mismo que supone un acierto es por lo que no podemos considerarla aristotélica: los únicos restos de vigilia admitidos por Aristóteles se refieren a la parte sensitiva, en ningún modo a la intelectual. El autor de estas líneas observa un dinamismo psíquico que ya hemos hecho notar cómo faltaba en Aristóteles.
- b) Además se considera influyente la calidad moral del individuo (καί οἱ βελτίους βελτίω τὰ ἐνύπνια ὀρώσι διὰ ταῦτα, ὅτι καί ἐγρηγορότες περί βελτιόνων διανοοῦνται, οἱ δὲ χεῖρον ἢ τήν διάνοιαν ἢ τὸ σῶμα διακειμένοι χεῖρω), cosa que Aristóteles ni siquiera se plantea.
- c) También conoce este autor las observaciones de los médicos sobre la influencia de las afecciones somáticas en los ensueños (καί γάρ ἡ τοῦ σώματος διάθεσις πρός τήν τῶν ἐνυπνίων φαντασίαν συμβλητικόν. τοῦ γάρ νοσοῦντος καί αἱ τῆς διανοίας προθέσεις φαῦλαι, καί ἔτι διὰ τήν ἐν τοῦ σώματι ταραχήν ἐνοῦσαν ἢ ψυχῇ οὐ δύναται ἡρεμεῖν, κτλ.). Pero no podemos establecer una relación con Aristóteles basándonos en este motivo: aquí la alteración corporal afecta al estado normal de la mente del individuo, mientras que en las teorías aristotélicas lo que se ve afectado son las κινήσεις que parten de los sentidos⁵⁶.

4. La adivinación durante el sueño⁵⁷

4.1. La oniromancia y la oniromancia gozaron en la Grecia clásica, como es sabido, de especial influencia desde los tiempos más antiguos (recuérdense los poemas homéricos) y a todos los niveles, no

⁵⁶ Vid. también 877 a 5-13 junto con otras afirmaciones más extrañas y peregrinas como 876 a 19-25, 886 a 3-9, o de una evidencia meridiana como 886 a 16-17.

⁵⁷ Cf. Enders, *op. cit.*, 57 ss.

sólo entre el pueblo. Peculiar relieve debió de alcanzar la interpretación de ensueños durante el siglo v, en el que empiezan a aparecer tratados como el de Antifonte, y toda la causa pública se vio interesada por este tema, como afirma O. Hey⁵⁸. Incluso se ejerció de forma profesional: por Aristófanes (*Vesp.* 52) sabemos que en su tiempo el precio de la consulta era de dos óbolos. En la obra citada hay además una serie de detalles que reflejan conocimientos de la oniromántica, especialmente claros en la terminología. También se pueden extraer datos de algunas tragedias, en las que las alusiones al ensueño (o su narración) recogen unas extendidas creencias en la onirocrisis contemporánea, más que una tradición poética⁵⁹.

El ambiente y la mentalidad general de la sociedad en que se desenvolvía Aristóteles no debía de ser muy distinto al que hemos mencionado para el siglo v. Las noticias literarias sobre el siglo iv son menores, pero no menos importantes. De la existencia de onirócritas sabemos, por ejemplo, por Teofrasto (*Charact.* 16.11) o por la misma obra aristotélica que aquí analizaremos. Incluso su importancia oficial está atestiguada por la existencia de un onirócrito en la corte de Macedonia, Aristandro de Telmeso, que lo fue de Filipo y Alejandro. Pero también es verdad que ya desde el mismo siglo v algunos aspectos se habían empezado a ver de distinta manera: el origen divino de los ensueños es discutido por Artábano en Heródoto (7.16)⁶⁰.

4.2. Aristóteles está, pues, envuelto en dos corrientes muy diferentes, una de tipo racionalista y otra opuesta a ésta. La lucha entre ambas se aprecia muy bien dentro del *De divinatione per somnum*⁶¹: quiere imponer su postura científica y, sin embargo, se resiste a dejar de ver virtualidades peculiares en la vida onírica. No extraña,

⁵⁸ *Der Traumglaube der Antike*, München, 1908, p. 35.

⁵⁹ Cf. D. del Corno, «Ricerche sull'onirocritica greca» (Estrato dai *Rendiconti*, Classe di Lettere 96, 1962, 334-366), Milán, 1962, 356 ss. Un estudio de varios pasajes de tragedias lo tenemos en D. Bassi, «I sogni nei Tragici Greci», *Avum* 17, 1943, 237-241.

⁶⁰ Cf. R. G. A. van Lieshout, «A Dream on a κριός of History», an analysis on Herodoto's *Hist.* VII 12-19; *Mnem.* s. IV, vol. XXIII, 1970, 225 ss.

⁶¹ Véase un comentario a esta obra en P. Siwek, *art. cit.* en n. 5, pp. 303 al final. Sin embargo, se adhiere a la datación de F. Nuyens (*L'Evolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina, 1948, p. 254), que la sitúa antes del *De anima*.

por tanto, que comience esta obra de una manera indecisa sobre la cuestión:

Acerca de la adivinación que se produce durante el sueño y que, según se dice, acaece a partir de los ensueños, no es fácil desdeñarla ni convencerse (462 b 12-14).

Este observar cierto carácter especial en la vida onírica lo tiene E. Zeller⁶² por un reflejo, aun en esta etapa y en esta obra, de ciertas ideas platónicas que veíamos claramente en el Aristóteles juvenil. Del lado contrario está la línea del positivismo ya mencionada (en la que no cabe duda que está incluido) y la tradicional metáfora del ensueño como algo vano y carente de realidad. En esta línea se pueden incluir afirmaciones como la de *Metaph.* 1024 b 21-23:

τὰ δὲ ὄσα ἐστὶ μὲν ὄντα πέφυκε μέντοι φαίνεσθαι ἢ μὴ οἷα ἐστὶν ἢ ἄ μή ἐστὶν, οἷον ἢ σκιαγραφία καὶ τὰ ἐνύπνια.

4.3. Aristóteles se plantea el problema en el *De div.* separando, de un lado, la cuestión del origen divino de los ensueños y, de otro, la de la existencia de un poder especial, tipo premonitorio o providente, en ciertos individuos. A la primera cuestión su respuesta es que los ensueños no tienen un origen divino. Es curioso que a Aristóteles le extrañe sobre todo que los denominados ensueños «divinos» acontezcan a cualquiera y no sólo a los «mejores y más razonables» (462 b 20-22). De cualquier modo, no ve para ellos una causa lógica (b 22-24). Los ensueños pueden ser *causas* (αἰτία), *señales* (σημεῖα) o *coincidencias* (συμπτώματα) (b 24 ss.). Esta clasificación aristotélica es realmente peculiar y, desde luego, poco tiene que ver con las que se divulgarían después, como las de Artemidoro, Macrobio, etc.⁶³. Es una división que tiende a racionalizar el contenido onírico: véase la admisión de un grupo extenso de «coincidencias». Y no han de engañarnos los otros dos términos.

⁶² *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II - Aristoteles und die alten Peripatetiker, Hildesheim, 1963, p. 55 s., n. 4.

⁶³ *Vid.* n. 14.

4.4. Veamos con cierto detenimiento estos tres grupos aristotélicos. Por lo pronto, los ensueños pueden ser «signos» o «señales» y ya nos podemos imaginar en qué terreno: en la diagnosis onírica. Plantea Aristóteles la posibilidad de prever enfermedades por determinadas alteraciones de los ensueños. Inevitable mencionar de nuevo el *De insomniis* del C. H. Claro está, Aristóteles basa su teoría en esos «movimientos» tantas veces mencionados:

αἱ γὰρ μεθ' ἡμέραν γινόμεναι κινήσεις, ἂν μὴ σφόδρα μεγάλαι ὦσι καὶ ἰσχυραί, λανθάνουσι παρὰ μείζους τὰς ἔγρηγορικὰς κινήσεις, ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τούναντιον' καὶ γὰρ αἱ μικραὶ μεγάλαι δοκοῦσιν εἶναι (463 a 7-11).

No obstante, hemos de dar ahora un alcance más amplio a esos movimientos. Hay que suponer que no son sólo los que parten de los sentidos, sino que pueden provenir de los diversos órganos del cuerpo. Precisamente explicando esos movimientos nos da una versión de los ensueños de adaptación bastante acertada:

δῆλον δ' ἐπὶ τῶν συμβαινόντων κατὰ ὕπνου πολλάκις οἶονται γὰρ κεραυνοῦσθαι καὶ βροντᾶσθαι μικρῶν ἤχων ἐν τοῖς ὡσὶ γινομένων, καὶ μέλιτος καὶ γλυκέων χυμῶν ἀπολαύειν ἀκαριαίου φλέγματος καταρρέοντος, καὶ βαδίζειν διὰ πυρὸς καὶ θερμαίνεσθαι σφόδρα μικρᾶς θερμασίας περὶ τινα μέρη γινομένης, ἐπεγειρομένοις δὲ ταῦτα φανερά τούτου ἔχοντα τὸν τρόπον (463 a 11-17).

Sin embargo, el acierto de las observaciones aristotélicas no se ve coronado por la comprensión de la verdadera función de estos ensueños de adaptación: la protección del sueño y del descanso del individuo. De nuevo se incluye la explicación en la teoría de los movimientos internos. Tampoco llegará Aristóteles a atisbar el verdadero papel de los ensueños en general, es decir, la conservación equilibrada del psiquismo del ser, precisamente por ser una válvula de escape a las tendencias reprimidas.

4.5. La explicación aristotélica de los ensueños como αἴτια no deja de tener ciertas dificultades de interpretación. Viene a decir (463 a 23-30) que, al igual que las acciones cotidianas «preparan el

camino» de los ensueños, *así también es necesario, por el contrario, que los movimientos que se produzcan durante el sueño sean causa muchas veces de las acciones diurnas, porque se prepara el camino de la intención de éstas en las imágenes nocturnas* (a 27-30). El «preparar el camino» (προωδοποιεῖσθαι) para las imágenes oníricas en las acciones cotidianas es una interesante observación, que, sin embargo, pierde su valor psicológico al incluirse en la teoría de las κινήσεις: no ve, como hemos dicho, la verdadera función reparadora de estos ensueños y su explicación es muy distinta (a 25-27): αἴτιον δ' ὅτι προωδοποιημένη τυγχάνει ἡ κίνησις ἀπὸ τῶν μεθ' ἡμέρων ἀρχῶν). Lo verdaderamente difícil de encajar es la vuelta que se da al razonamiento. Bien es verdad que no se dice que se elaboren proyectos conscientes durante el sueño, sólo que se prepara su camino en las imágenes nocturnas. Pero no queda claro cómo se produce esto, qué explicación puede tener dentro de las κινήσεις, ni si hemos de admitir una capacidad de discurso en este caso.

4.6. Pero para Aristóteles, que es fundamentalmente positivista en este problema, los ensueños de un supuesto carácter especial (sobre todo los que incluyen acontecimientos lejanos) son en su mayoría coincidencias (συμπτώματα; 463 a 31-463 b 3). Que a veces mencionamos algo y coincide que ocurre, es un hecho evidente. Ahora bien, otra cosa sería establecer una relación de causa a efecto, como Aristóteles censura que se haga en el caso de los ensueños (463 b 3-6). Además, esas coincidencias rara vez se producen (b 10-11).

4.7. A continuación pasa Aristóteles a demostrar que no hay hombres previdentes ni de «ensueños verdaderos» por obra divina. Pero hace primero afirmaciones que creemos merecen un comentario:

“Ὅλως δὲ ἐπεὶ καὶ ἄλλων ζῴων ὄνειρόττει τινά, θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια, οὐδὲ γέγονε τοῦτου χάριν (δαιμόνια μὲντοι· ἢ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεῖα) (463 b 12-15).

Ya antes había negado la naturaleza divina del ensueño y ahora aporta una prueba que nos es familiar: los animales también sueñan. Pero, aunque niega el carácter divino del ensueño, admite una

fuerza o poder especial en la naturaleza. Como dice Ross⁶⁴ en su comentario: «δαίμων stands for a divine being, and δαιμόνιος for something mysterious and superhuman, something that has a touch of the divine about it, but is not a direct work of God». Nos parece que hay en todo ello un resto de esa postura «irracional» a que ya hemos aludido. En su más íntima entraña no podía el sueño dejar de ofrecer, incluso a pensador tan racionalista como Aristóteles, un carácter especial y misterioso⁶⁵.

Pero inmediatamente el contraste: Aristóteles niega que haya hombres con poder especial de prever por medio de ensueños. La naturaleza de estos supuestos hombres «privilegiados» es simplemente λάλος καὶ μελαγχολική. Concibe al atrabiliario como un individuo fácilmente excitable⁶⁶, no como el tipo depresivo según se entendería, por ejemplo, en Teofrasto⁶⁷ y en algún pasaje de la Comedia Nueva⁶⁸. Las muchas κινήσεις que hay en su interior coinciden por casualidad con visiones que luego se cumplen. Aristóteles ilustra esta afirmación con el ejemplo de los jugadores de «par o impar», para demostrar esa casualidad (463 b 15 ss.).

Por lo tanto, queda eliminada la otra posibilidad: ya no sólo niega el origen de los ensueños como enviados por un dios, sino que además, en el plano humano, niega que haya un poder sobrenatural en ciertas personas de prever por medio de aquéllos. Únicamente admite una disposición anímica y física peculiar.

4.8. En 464 a 5 ss. discute Aristóteles las teorías democriteas de los εἶδωλα⁶⁹. Para ello va a llevar demasiado lejos su concepción de los movimientos internos, hasta el punto de contradecirse a sí mismo. Propone, frente a las ideas de Demócrito, un movimiento de sensaciones a través del aire, transmisor de aquéllas, hasta las

⁶⁴ P. 107, n. 6.

⁶⁵ Quizá un eco socrático. Cf. C. A. Meier, en *The Dream and Human Societies* (obra en colab.), Berkeley-Los Angeles, 1966, p. 306: «Generally speaking, Aristotle paradoxically sides with Diotima when he attributes demonic origin to dreams».

⁶⁶ H. Flashar, *Melancholie und Melancholiker*, Berlín, 1966, p. 60.

⁶⁷ En los *Problemata* están las teorías teofrasteas; *vid.* Flashar, 61 ss.

⁶⁸ Cf. L. Gil, «Menandro, 'Aspis' 439-464: Comentario y Ensayo de reconstrucción», *CFC* 2, 1972, 125-140; *vid.* pp. 129 s.

⁶⁹ Cf. apartado I, 5 y n. 10.

almas que duermen. Contribuye a esta peculiar *telestesia* el hecho de que en el estado somnial se perciben mejor los movimientos exógenos, así como los endógenos (464 a 6-17). La contradicción con todo lo que hemos visto de Aristóteles es manifiesta: recordemos, *exempli gratia*, que en *De ins.* 462 a 26-27 se veía obligado a suponer un estado intermedio entre el sueño y la vigilia para poder admitir una serie de sensaciones. Y en ese mismo pasaje negaba el carácter de ensueño a tales sensaciones. Ahora, sin embargo, admite unos movimientos y una *αἰσθησις* de origen externo que se transmite hasta las almas que se hallan en reposo.

Por otra parte, dentro de las teorías aristotélicas esos movimientos no pueden provenir más que de otros seres en reposo. Creemos que, por atacar una teoría como la de Demócrito, se ha metido en un terreno muy semejante⁷⁰. Pero todavía es más asombrosa la afirmación de que a partir de esas imágenes se prevé el futuro (464 a 17-20). Difícil, pues, de encajar todo esto en el contexto general. Pasajes como éste justifican la opinión de Zeller citada en 4.2, y no es demasiado aventurar el suponer aquí un resto de las ideas pitagóricas, combinadas con la teoría aristotélica de las *κινήσεις*.

4.9. Al admitir la posibilidad de la transmisión de movimientos y sensaciones, admite también la de ciertos fenómenos de parapsicología, como el conocimiento de cosas lejanas, la transmisión de pensamiento, etc. (464 a 24 - 464 b 1). Como es lógico, esto se producirá en aquellos tipos de personas especialmente sensibles a los citados movimientos, es decir, con facilidad de emisión o recepción de éstos. Para Aristóteles figuran entre ellas, en primer lugar, los individuos de naturaleza «extática». Indiquemos que con el término 'extático' no apunta Aristóteles al terreno del éxtasis profético, como sería el de las Sibilas. Designa simplemente una excitación anímica que puede acercarse a la alucinación en ciertos casos⁷¹.

Por otro lado, esos fenómenos podrían producirse entre los conocidos, porque *los movimientos de los conocidos son más cognoscibles*

⁷⁰ Cf. E. R. Dodds («Telepathie und Hellsehen in der Klassischen Antike», en *Parapsychologie, W. d. F.*, Darmstadt, 1966, 6-25, p. 13): «Diese Wellentheorie aber passt viel besser zu Telepathie oder Hellsehen als zu Praecognition: sie ist in der Tat eine matte Adaptierung der telepathischen Theorie Demokrits unter Ausklammerung der atomistischen Voraussetzungen».

⁷¹ Cf. L. Gil, *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Madrid, 1967, pp. 76 s.

(464 a 31-32) y piensan más unos en otros. Hay que señalar el carácter realmente moderno de las observaciones aristotélicas en este grupo de personas. Hacemos notar que la mayoría de los casos de parapsicología que estudia la ciencia actual se producen con personas conocidas entre sí, especialmente familiares⁷²; los fenómenos son más frecuentes en situación de crisis⁷³.

Por último, estarían los «atrabiliarios»; ya mencionamos en 4.7 las características que revisten para Aristóteles. Ilustraremos esto con sus propias palabras:

Y los atrabiliarios son previdentes porque son muy ciertos, como si dispararan de lejos, y se les muestra el futuro dada la rapidez de cambio de sus movimientos (464 a 32 - b 1).

4.10. Pero todo esto, en el fondo, se debe al afán de dar una visión racionalista del problema. Prueba de ello son las afirmaciones que se recogen al final de esta obra. Hemos de mencionar a Freud, recordando que el título de su célebre trabajo sobre el tema era precisamente el de *La interpretación de los ensueños (Traumdeutung)*: también Aristóteles plantea la posibilidad de la interpretación de los ensueños. Ésta es posible, si nos damos cuenta de que no hay en ellos nada sobrenatural, que todo tiene una explicación humana. Si comprendemos el origen natural del ensueño, podemos perfectamente analizar su significado, descubrir la raíz de sus anomalías. Esto es, más o menos, lo que propone Aristóteles: puede haber quien interprete los ensueños, si sabe descubrir en las alteraciones de las κληῦσεις los parecidos, si es capaz de reconstruir un todo coherente dándose cuenta del origen de esos movimientos:

El más experto intérprete de los ensueños es aquel que es capaz de ver las semejanzas, pues a todo el mundo le es posible interpretar los ensueños verídicos. Con lo de 'semejanzas' quiero decir lo siguiente: a las imágenes de los ensueños les sucede casi como a las figuras que se reflejan en las aguas, según dijimos antes. Si allí se produce mucho

⁷² Véase M. Ebon, «Parapsychological Dream Studies», incluido en la obra citada en n. 65, pp. 163 ss., con bibliografía.

⁷³ Ebon, *op. cit.*, p. 170.

movimiento, en nada se parecen ya la imagen y las figuras a las verdaderas. En verdad sería capaz de interpretar las imágenes el que pudiera discernir y ver en su conjunto esas figuras dislocadas y distorsionadas, diciendo si son de un hombre, un caballo o cualquier otra cosa; del mismo modo podría interpretar ese tipo de ensueños, pues el movimiento afecta a la verosimilitud del ensueño (464 b 5-16).

Es decir, a su manera, Aristóteles *racionaliza* la interpretación de los ensueños, al igual que lo hace con la onirotogénesis y las causas del sueño.

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE