

Influencia aristotélica en los sueños de las *Vidas* plutarqueas de Alejandro y César

Mónica DURÁN MAÑAS

IES Vega de Pirón
Carbonero el Mayor (Segovia)
monicaduran21@gmail.com

Recibido: 22 de noviembre de 2009

Aceptado: 30 de noviembre de 2009

RESUMEN

En este artículo tratamos de analizar la influencia de las teorías aristotélicas sobre los sueños en las *Vidas* de Alejandro y César. Estas obras son representativas para nuestro propósito, ya que contienen un abanico nada desdeñable de términos pertenecientes al campo semántico del sueño como ὄναρ, φάσμα, ὄνειρος, ὕπνος, ὄψιν, ἐνύπνιον, así como estructuras perifrásticas del tipo δοκέω + infinitivo.

Palabras clave: Plutarco, Aristóteles, sueño, *Vida de Alejandro*, *Vida de César*.

ABSTRACT

In this paper we try to analyse the influence of the Aristotelic theories about dreams in Plutarch's *Lives* of Alexander and Cesar. These works are quite representative for this purpose because they contain the most common terms of the semantic class of the dream such as ὄναρ, φάσμα, ὄνειρος, ὕπνος, ὄψιν, ἐνύπνιον and periphrastic structures like δοκέω + infinitive.

Key words: Plutarch, Aristotle, dream, *Life of Alexander*, *Life of Cesar*.

Es difícil no pensar en Borges cuando uno oye la palabra 'sueño', en sus magníficos relatos de *Ficciones* (1944) como «Las ruinas circulares» o en «La flor de Coleridge» del mismo argentino universal; en *A Midsummer Night's Dream* de Shakespeare y en *La vida es sueño* de Calderón; en los sueños de Freud... Los sueños han cautivado al hombre desde siempre, con su misterio y su imprecisión. Los pueblos primitivos los consideraban como el vehículo de los dioses para pasar de un mundo a otro,¹ si bien no fue hasta la llegada de la civilización egipcia que alcanzaron una importancia verdaderamente significativa. Tanto fue así que se construyeron entonces grandes

¹ Cf. Platón (*Ap.* 33c; *Cri.* 44a), quien conviene en que a través del sueño se establece el acceso a las premoniciones y a los dioses.

templos dedicados al dios de los sueños, Serapis,² con el fin de guiar y curar a cuantos se hallaban aquejados de algún mal.

No fueron menos los griegos en sentirse fascinados por la magia de los sueños y también Hipócrates consideró que ejercían una gran influencia sobre la salud.³ Baste recordar que la *incubatio*⁴ se originó precisamente con fines medicinales en grandes santuarios como el de Epidauro —que contaba con unas ciento cincuenta camas, zonas de paseo y baños públicos— o el de Ampurias, donde se rendía culto a Asclepio, representado como un joven que sostiene en su mano una vara con una serpiente enrollada.⁵ En estos lugares, los enfermos podían dormir hasta que el dios les enviara en sueños el remedio a sus dolencias, panacea que sin duda llegaba si hemos de juzgar por el gran número de exvotos e inscripciones que registran la existencia de curaciones milagrosas. Pero además, los griegos emplearon asimismo los sueños con el fin de conocer el futuro. Por ejemplo, en el oráculo de Anfiarao⁶ se hacía dormir a las personas y se las inducía a que tuvieran sueños premonitorios. El método empleado incluía sacrificar un carnero en el gran altar y seguir una dieta rigurosa: los días anteriores al sueño no se podía tomar alcohol ni comer cebolla, judías, ajo, ni carne de cerdo o ciertos pescados. Con el tiempo, surgió en el mundo griego el debate sobre si los sueños eran, en realidad, el vehículo de los dioses y de los difuntos —como se había aceptado hasta el momento— para comunicarse con los vivos y si tenían carácter divino y auténtica capacidad de predicción.

Como es bien sabido, el pensamiento de Aristóteles acerca del sueño se recoge fundamentalmente en tres pequeños tratados: *De somno et vigilia*, *De insomniis* y *De divinatione per somnum*.⁷ En el primero, el Estagirita se centra en el análisis de la naturaleza del dormir y observa su relación con la vigilia, así como su función y utilidad. El segundo versa sobre los ensueños y trata de demostrar que en el durmiente los sentidos dejan de percibir y que, en todo caso, éste no tiene conciencia de estar percibiendo. Tal vez, como sugiere Suárez (1973: 301), en este opúsculo Aristóteles trate de eximir de responsabilidad moral al individuo mientras duerme al afirmar que las representaciones sensoriales de los ensueños no son sino reminiscencias de la vigilia producidas de forma pasiva, meros efectos residuales de las percepciones.

² Vid. LÓPEZ SALVÁ (1992: 161-192). Sobre el sincretismo religioso greco-egipcio en la figura de Serapis, vid. BEVAN (1968: 41-48) y ARROYO DE LA FUENTE (1999: 157-174). Para otras versiones acerca de su origen, cf. JACOB-POLIGNAC (1992: 180-3).

³ Vid. Hp., *Vict.* IV; Plu., *Quomod. adul.* 73d 11; *De facie* 920b; *Per.* XIII 13, 4; GIL (1969: 369-381); DÍAZ-REGAÑÓN (1975: 33) y BYL (1998: 31-36).

⁴ Vid. GIL (1969: 358-369).

⁵ Sobre la iconografía de la serpiente de Asclepio, vid. GONZÁLEZ ZYMLA (2007: 55-73).

⁶ Vid. VANDENBERG (1991: 170-171).

⁷ En todos ellos, Aristóteles parece en gran medida influido por las teorías platónicas. Éstas dependen, a su vez, de las doctrinas órfico-pitagóricas sobre el alma que se separa del cuerpo durante el sueño, aunque la idea es antigua, pues el propio Plutarco (*De superst.* 166d) recuerda que ya Heráclito había abordado este tema: ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀναστρέφεσθαι. El mismo autor (*Quaest. conv.* 735a) observa ecos de las ideas pitagóricas en la concepción de Demócrito sobre el sueño y también el tratado hipocrático *De insomniis* comienza con la idea de la separación entre cuerpo y alma durante el sueño. Vid. SUÁREZ (1973: 280-1).

En el tercero, Aristóteles aborda dos cuestiones de interés para nuestro trabajo: el origen divino de los sueños y la existencia de un poder premonitorio en determinados individuos. Su respuesta es taxativamente negativa en ambos casos: no hay hombres providentes ni ensueños divinos,⁸ de suerte que si alguien acierta en alguna predicción, ésta no será más que el fruto de la casualidad. Con todo, aunque niega el carácter divino del sueño, admite una fuerza especial en la naturaleza que permite que algunas personas sean capaces de ofrecer una interpretación de los ensueños verídicos: aquellas que pueden observar las semejanzas entre lo soñado y la percepción que originó el sueño.⁹

A partir del s. IV a. C. el hombre deja de sentirse ciudadano, *πολίτης*, pues el cambio del sistema vigente produce un desconcierto general. Como ya no puede identificarse con la *πόλις*, va a buscar el apoyo necesario en la esfera de lo general y lo universal, tratando de dar un sentido a su vida desde el interior y buscando, como consecuencia, nuevos caminos para amortiguar los conflictos sociales de su entorno. En este panorama surgen las religiones místicas con un contenido más profundo que la tradicional religión olímpica. Así, se va a producir, de manera generalizada, un movimiento hacia el interior del ser humano, dejando las cuestiones políticas, inabarcables para el individuo, en manos de los grandes monarcas helenísticos, a quienes se empezó a rendir culto como si de dioses se tratara. A partir de ahora la dimensión moral de la filosofía va a ser predominante en el mundo antiguo y esta situación es la que hallamos en Plutarco.

Paralelamente y en íntima conexión con el declinar del reino ptolemaico, se produce en el ámbito egipcio el paso de la religiosidad, en buena medida sincrética, a una superstición exacerbada. El mundo de los sueños va a servir de puente entre ambas posturas y así lo refleja también Plutarco: desde el ensueño¹⁰ que induce a Ptolomeo I Soter a instaurar el culto a Serapis hasta los sueños premonitorios de desgracias o anunciadores de la llegada de la venganza divina,¹¹ especialmente a partir de Ptolomeo IV Filopátor¹² —con quien, no por mera coincidencia, comienza el declive—. Además, no olvidemos que la cultura egipcia era en extremo supersticiosa con los animales sagrados, especialmente los elefantes, las serpientes y los cocodrilos. Así, por ejemplo,

⁸ Vid. Arist., *Div. Somn.* 463b12-15.

⁹ Vid. Arist., *Div. Somn.* 464 b 5-18.

¹⁰ Plutarco (*De Is. et Os.* 361f-362a) relata la génesis del culto a Serapis a partir de un sueño de Ptolomeo I Soter en el que la estatua colosal de Plutón en Sinope, que no había visto nunca ni sabía dónde hallarla, le dijo que la transportara a Alejandría. Envío entonces a Sóteles y a Dionisio, quienes consiguieron robarla tras muchas dificultades. En Alejandría interpretaron que se trataba de una estatua de Plutón, a juzgar por Cerbero y la serpiente que la acompañaban, y la llamaron Serapis, nombre con el que se designa a Plutón entre los egipcios. Cf. LEGRAS (2002: 976). Con todo, no es éste el único pasaje donde un sueño responde a una intención etiológica. Cf. *Eum.* VI y XIII.

¹¹ También otros monarcas sufren la ira de los dioses por su insolencia como Filipo V en *Arat.* LIV.

¹² Este rey saltimbanqui corrompió tanto su alma por las mujeres y la bebida que incluso cuando estaba más sobrio celebraba fiestas de iniciación y reunía gente en su palacio al son de un tímpano. Cf. *Cleom.* XXXIII 2 y XXXVI 7. Ptolomeo IV Filopátor favoreció, además, el culto a Dioniso e intentó institucionalizar sus misterios durante su reinado, según muestra un edicto sobre papiro (*BGU* 1211) fechable en torno al 210 a. C. que decreta la inscripción de oficiantes de cultos dionisiacos en un registro de Alejandría. Vid. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2001: 148, n. 50).

se creía que el elefante era el animal más apreciado por los dioses debido al gesto en extremo reverente de su trompa al purificarse en el mar; las serpientes¹³ se asociaban a los héroes y la actitud de los cocodrilos¹⁴ se interpretaba como reflejo de la expresión divina.¹⁵ El mundo religioso, por tanto, poseía una gran relevancia en la vida diaria de los helenísticos y sus límites con la superstición y el ámbito de los sueños eran, en ocasiones, apenas perceptibles, impregnando la vida cotidiana de los hombres helenísticos, profundamente condicionados por este tipo de creencias. A su vez, las ceremonias de culto se tornan más complejas e invitan a la participación de los asistentes, al tiempo que reciben importantes influencias orientales. No obstante, los ritos como los de Serapis, Isis, Atis, Sabazios y los órfico-pitagóricos, en todos los cuales hay reminiscencias del ciclo agrario —nacimiento, muerte y resurrección— quedan imbuidos de una profunda filosofía moral. De todo este desarrollo fue heredero Plutarco.

En efecto, es claro que nuestro autor bebió sin medida de toda la cultura precedente y, en la misma medida, no cabe duda de que fue un gran conocedor de la obra aristotélica, pues incluso explica¹⁶ —por lo que aquí nos interesa— la teoría del estagirita sobre el origen de los sueños proféticos según la cual el alma tiene algo de divino que le hace prever el futuro. Partiendo de este punto, nos proponemos indagar en qué medida se vio Plutarco influido por las teorías de su predecesor, para lo cual trataremos de hallar los ecos aristotélicos que sin duda se hallan presentes en la obra del polígrafo. Sin embargo, las referencias al mundo onírico en la producción del de Queronea son tan abundantes que no podrían abarcarse en una modesta contribución como la presente, de forma que hemos limitado nuestras observaciones a dos obras que nos parecen especialmente significativas, aunque sin olvidar, por otra parte, la restante producción a la que haremos puntualmente referencia. En este sentido, las *Vidas* de Alejandro y César resultan de especial interés para quien se acerque al mundo onírico de los textos plutarqueos, en tanto que en ellas se despliega un abanico nada desdeñable de términos pertenecientes al campo semántico del sueño. Ciertamente, en estos opúsculos encontraremos tanto los términos ὄναρ, φάσμα, ὄνειρος, ὕπνος,

¹³ La serpiente tiene un significado mágico en el mundo griego y se asocia a divinidades ctónicas como Serapis, que tiene el cuerpo entrelazado por una serpiente. Cf. Plu., *De Is. et Os.* 362a y VÁZQUEZ HOYS (1991: 99-119). Sobre el significado de soñar con serpientes en otras culturas, *vid.* BURKE (1973: 331-332).

¹⁴ Los egipcios tenían el dios cocodrilo Sebek de El Fayum. Cf. GARCÍA-SANTANA (2002: 47).

¹⁵ Por ello, Ptolomeo IV Filopátor, cuando sacrificó a cuatro elefantes para honrar a la divinidad por su victoria sobre Antíoco III en la batalla de Rafia (217 a. C.), tuvo sueños horribles donde el dios le amenazaba airado por aquel inaudito sacrificio. Para compensar aquel desatino ordenó la erección de cuatro elefantes de bronce por los cuatro que había sacrificado (*De soll. anim.* 972c). De modo semejante, cuando el cuerpo de Cleómenes se hallaba crucificado, sus guardianes vieron una serpiente enorme que le tapaba el rostro, de manera que ningún pájaro podía posarse: «A partir de esto, el miedo y la superstición cayó sobre el rey provocando el comienzo de los restantes sacrificios expiatorios en la idea de que se había destruido al mejor hombre por naturaleza y amado de los dioses» (*Cleom.* XXXIX 3). En otra anécdota (*De soll. animal.* 976b), en la que no se especifica de qué Ptolomeo se trata, un cocodrilo sagrado no obedeció las exhortaciones del monarca y el hecho es interpretado por los sacerdotes como augurio de su muerte.

¹⁶ *Vid.* Plu., *Epit.* 5, 1, 4: Ἀριστοτέλης καὶ Δικαιάρχος τὸ κατ' ἐνθουσιασμὸν μόνον παρεισάγουσι καὶ τοὺς ὄνειρους, ἀθάνατον μὲν εἶναι οὐ νομίζοντες τὴν ψυχὴν, θείου δὲ τινος μετέχειν αὐτήν. *Apud.* SUÁREZ (1973: 285, n. 16). Cf. Plu., *De tuend. san. praec.* 133f; *Quaest. conv.* 734e-f; 735a; *fr.* 178.

ὄψιν y ἐνύπνιον, como estructuras perifrásticas del tipo de δοκέω + infinitivo o, en otra versión, δοκέω + oración subordinada de infinitivo. Veamos en qué contextos aparecen estas formas.

1. ONAP

En principio, el término ὄναρ¹⁷ sólo existía en los casos rectos, si bien por influencia de su derivado ὄνειρος se creó para él una flexión completa. Opuesto a ὕπαρ («visión que uno tiene estando despierto»), poseía una cierta connotación negativa, pues significaba «sueño» en el sentido de «ensueño engañoso».¹⁸ De otro lado, la forma que nos ocupa se encuentra atestiguada desde antiguo de manera generalizada con un empleo adverbial «en sueños». Ahora bien, si observamos las *Vidas* de Alejandro y César, ὄναρ aparece siempre en un contexto premonitorio y, en todos los casos, se construye con el verbo ὀράω en aoristo —hecho que, como es natural, no podemos extrapolar al resto de la producción plutarquea.¹⁹

El primer sueño²⁰ de la *Vida de Alejandro* es el de Filipo quien, pasado algún tiempo desde la celebración de su matrimonio, soñó que sellaba el vientre de su mujer y que el sello tenía grabada la imagen de un león.²¹ En este caso, es claro el paralelismo entre el rey de la selva y el hijo que alberga Olimpia en su vientre pues, además, esta imagen reaparece también en otros momentos de la *Vida*. Así, por ejemplo, encontramos a un Alejandro que sacia su cólera como los leones (*Alex.* XIII 2, 2); que vence a un león (*Alex.* XL 4, 4) e incluso se produce en su entorno un prodigio relacionado con este animal: un asno mata al león más grande y más hermoso de los que había criado (*Alex.* LXXIII 6, 1). En todos los casos, es manifiesto que la figura leonina sirve para caracterizar al personaje en cuestión.

El otro sueño designado con el término ὄναρ es el del propio Alejandro quien, tras siete meses de sitio a Tiro tuvo un ensueño en el que vio que Heracles le alargaba desde el muro la mano y le llamaba.²² En este caso, vemos que ὄναρ equivale a una aparición —con un significado próximo al del término εἶδωλον como «imagen aparecida en sueños»— y su presencia presagia la conquista de Tiro favorecida por la ayuda de un dios. El sueño se introduce en la acción como una suerte de *deus ex*

¹⁷ Vid. BAILLY (s.v. ὄναρ) y CHANTRAINE (2009: 773).

¹⁸ Este sentido negativo se percibe aún con claridad en pasajes como *Plu., Thes.* XXXII: τούς τε πολλούς διετάραττε καὶ διέβαλλεν, ὡς ὄναρ ἐλευθερίας ὀρῶντας.

¹⁹ De hecho, fuera de los textos que aquí abordamos, ὄναρ aparece con frecuencia en su empleo adverbial (cf. *Plu., Phil.* XVIII 14, 4; *Advers. Colot.* 1109a) o en contextos distintos al de la premonición (cf. *Plu., Demetr.* XXVII 14, 3; *De Is. et Os.* 361f; *De Alex. magn. fort. aut virt.* 329b).

²⁰ ὁ δὲ Φίλιππος ὑστέρῳ χρόνῳ μετὰ τὸν γάμον εἶδεν ὄναρ αὐτὸν ἐπιβάλλοντα σφραγίδα τῆ γαστρὶ τῆς γυναικός· ἡ δὲ γλυφὴ τῆς σφραγίδος ὡς ᾤετο λέοντος εἶχεν εἰκόνα (*Alex.* II 4, 1-3).

²¹ No es infrecuente hallar en los sueños animales ligados al contenido de una premonición. Cf. *Plu., Cim.* XVIII 2, 2; *Per.* III 3, 1.

²² Τύρον δὲ πολιορκῶν ἑπτὰ μῆνας χῶμασι καὶ μηχαναῖς καὶ τριήρεσι διακοσίαις ἐκ θαλάττης, ὄναρ εἶδε τὸν Ἡρακλέα δεξιούμενον αὐτὸν ἀπὸ τοῦ τείχους καὶ καλοῦντα (*Alex.* XXIV 5, 1-3).

machina que viene a dar esperanza en un momento en que el ánimo podría desfallecer, pues el asedio estaba ya durando demasiado.

De otro lado, en la *Vida de César* sólo hallamos el sustantivo ὄναρ en una ocasión: se trata del sueño abominable que tuvo César la noche anterior a la ocupación de Arimino en el que le pareció que yacía con su madre.²³ Cabe anotar aquí cómo las ya anticuadas traducciones eufemísticas de este pasaje en vano se han esforzado por disfrazar lo que el original expresa con suma claridad. Así, no se entiende cómo era de espantoso el sueño con la versión de Ranz Romanillos: «Dícese que la noche anterior a este paso tuvo un sueño abominable, pues le pareció que se acercaba a su madre con una mezcla que sin horror no puede pronunciarse»; pero sí resultaría comprensiblemente horrible para un romano el soñar que tiene relaciones incestuosas con su propia madre.²⁴ Para Brenk (1975: 346), este relato constituye el ejemplo más flagrante de manipulación de un sueño con propósitos biográficos, ya que Plutarco traslada el ensueño desde el periodo en que César fuera cuestor en Hispania —tal y como lo describen Suetonio (*Caes.* VII 2) y Casio Dion (XLI 24)— a la noche anterior al cruce del Rubicón. En cualquier caso, también en este pasaje el sueño sirve para dar coraje al protagonista que se lanza a la batalla impulsado por lo soñado. Por añadidura, es posible apreciar en el contenido de este sueño un cierto sustrato aristotélico, en la medida en que la preocupación de César la noche precedente a la batalla podría haber afectado al contenido de la ensoñación, de forma que en ésta afloraran pasivamente reminiscencias de la vigilia. Esto es algo que encontramos también en otros muchos pasajes. Pero es asimismo interesante observar cómo los personajes plutarqueos se ven profundamente condicionados por sus sueños. En este caso no es una imagen la que se le aparece, sino que el propio soñador figura como protagonista de su sueño y lo «ve» como si de una proyección se tratara. Como también en los demás casos, el sueño no le deja indiferente y tiene unas consecuencias efectivas en las acciones bélicas del general.

2. ONEIΠΟΣ

Según el diccionario etimológico de Chantraine (2009: 773), ὄνειρος es un derivado de género animado que se creó a partir del antiguo vocablo ὄναρ con el sufijo *y^e/_o, que expresa una personificación. De hecho, se emplea bien para designar al Sueño²⁵ personificado, bien para describir la fuerza que penetra en el hombre que duerme y luego se va.²⁶

De acuerdo con la clasificación de Artemidoro (I 1-2),²⁷ el término ὄνειρος se re-

²³ λέγεται δὲ τῇ προτέρᾳ νυκτὶ τῆς διαβάσεως ὄναρ ἰδεῖν ἕκθεσμον· ἐδόκει γὰρ αὐτὸς τῇ ἑαυτοῦ μητρὶ μίγνυσθαι τὴν ἄρρητον μείξιν (*Caes.* XXXII 9, 1-3).

²⁴ Sobre el significado de tener relaciones sexuales con la madre, cf. Artem., I 79.

²⁵ Cf. Hom., *Il.* II 6, 56; *Od.* XXIV 12; Hes., *Th.* 212.

²⁶ Cf. Hom., *Od.* XI 222; XIV 495; XIX 568.

²⁷ Dado que Artemidoro es algo posterior a Plutarco, debería haber recogido el empleo que éste hace de los términos que estudiamos. El problema es que no parece existir, en realidad, una especialización clara de los términos y cada autor los emplea según sus preferencias personales. Vid. FERNÁNDEZ-VINAGRE (2003: 73-102).

fiere al sueño profético —a diferencia de ἐνύπνιον que es el sueño no profético—, que puede a su vez subdividirse en directo o simbólico, según vaya a cumplirse en un plazo más o menos breve, respectivamente. Si nos atenemos a los textos de las *Vidas* de Alejandro y César, vemos que ὄνειρος contiene en efecto una premonición, excepto en *Caes.* XXVII 7-8, donde se emplea en un símil de naturaleza bélica. Sin embargo, si ὄνειρος se diferencia para Artemidoro de ἐνύπνιον en que éste no es de indole profética, en Plutarco no se refleja esta situación, ya que es posible encontrar también este último término en un contexto premonitorio, aunque no en las *Vidas* que nos ocupan.²⁸

Así pues, como acabamos de señalar, la única vez que hallamos ὄνειρος en la *Vida de Alejandro* sucede en un contexto premonitorio.²⁹ Darío regresa de Susa muy engreído con la multitud de sus tropas confiado en un sueño que los magos explicaban más bien según lo que aquél deseaba que según lo que indicaba en realidad. Resulta aquí de interés el punto de vista ofrecido por Plutarco, donde se denuncia el relativismo de las interpretaciones de los sueños. Pero no sólo sucede así en el ámbito de los ensueños, sino también en otros contextos,³⁰ pues hallamos en nuestro autor una estrecha frontera entre los sueños, los prodigios, las señales y los oráculos, susceptibles todos ellos de ver manipulada su interpretación.³¹

En la *Vida de César*, empero, vemos que Plutarco emplea igualmente el sustantivo ὄνειρος, pero en un contexto no premonitorio y con un significado abstracto.³² Además, en este caso, aparece en segundo término de una disyunción cuyo primer elemento es casi un sinónimo —εἶδωλος—,³³ de suerte que Plutarco se refiere al modo en que el ejército pasó «como una imagen o un sueño», idea que en *Alex.* XLVII 1, 3 expresa con la palabra ἐνύπνιον. En efecto, no parece haber en nuestro autor una distinción semántica clara entre los términos del campo onírico y este hecho lo constatamos asimismo en otros lugares. Sin ir más lejos, Plutarco (*Caes.* LXIV 4-5) alude con ὄνειροι a los sueños proféticos de Calpurnia que un poco antes (*Caes.* LXIII 9) ha denominado con los sustantivos ὄψις y ὄναρ. Pero esto es algo sobre lo que volveremos algo más adelante.

3. ΥΠΝΟΣ

Según la hipótesis de Szemerényi (77-8),³⁴ ὕπνος procede del hom. ὑπνόωντας como resultado de la diéctasis de *ὑπνάοντας. Su significado es el de «sueño» en sentido fisiológico y de ahí que a menudo se hable de los sueños (ὄναρ, ὄνειρος, etc.)

²⁸ Cf. Plu., *Demetr.* IV 2, 1.

²⁹ Ἡδὴ δὲ καὶ Δαρκεῖος ἐκ Σούσων κατέβαινε, ἐπαϊρόμενός τε τῷ πλήθει τῆς δυνάμεως (ἐξήκοντα γὰρ ἦγε μυριάδας στρατοῦ), καὶ τινος ὄνειρου θαρρύνοντος αὐτόν, ὃν οἱ μάγοι πρὸς χάριν ἐξηγοῦντο μᾶλλον ἢ κατὰ τὸ εἰκός (*Alex.* XVIII 6-7).

³⁰ Cf. *Alex.* XIV 8-9.

³¹ Vid. VEYNE (1999/4: 428-432).

³² οὕτως ὀξέως ἢ τοσαύτη δύναμις ὥσπερ εἶδωλον ἢ ὄνειρον ἠφάνιστο καὶ διεπεφόρητο, τῶν πλείστων ἐν τῇ μάχῃ πεσόντων (*Caes.* XXVII 7-8).

³³ Cf. BJÖRCK (1964: 313).

³⁴ *Apud.* CHANTRAINE (2009: 1362).

que se tienen durante el sueño, entendido como acto de dormir (κατὰ τοὺς ὕπνους). Por este motivo, no hallamos en Plutarco tal término en calidad de sinónimo de ensueño o aparición —a diferencia de otros autores que, como Hipócrates, lo emplean con este sentido en plural—,³⁵ aunque en ocasiones se omite la palabra que aporta este significado y queda sólo ὕπνος, de suerte que parece ser ésta la que significa el ensueño. En este punto tampoco las traducciones ayudan en demasía a discernir. En efecto, cuando tratamos de volcar los textos griegos al castellano, el mismo término «sueño» nos sirve para las acciones de dormir y soñar,³⁶ por lo que a primera vista podría parecer que se habla de soñar cuando en realidad se hace referencia implícita al sueño que se tiene durante la acción de dormir, que es la única que se menciona, generalmente acompañada de un verbo ὀράω ο δοκέω + infinitivo.³⁷ Con todo, en los últimos años se ha tendido a traducir ὕπνος como «sueño» y ἐνύπνιον como «ensueño», reproduciendo la formación del griego ὕπνος / ἐν-ύπνιον, lo cual elimina el desconcierto.

Por lo que respecta a las *Vidas* de Alejandro y César hallamos siempre la misma acepción de ὕπνος con el sentido de «dormir» y en ambas biografías la frugalidad en el sueño es considerada como una virtud, junto a la moderación en el vino, el juego, los espectáculos y los amores³⁸ y, cuando no es así, debe entenderse como una excepción,³⁹ ya que el sueño es un síntoma de debilidad.⁴⁰

4. ENYHNION

El sustantivo ἐνύπνιον es un compuesto formado sobre la raíz de ὕπνος precedida de la preposición ἐν.⁴¹ Por tanto, su etimología apunta claramente a «lo que ocurre en el sueño (=dormir)», aunque se emplea también con un significado muy próximo al de ὄνειρος.⁴² Como ya dijimos antes, en Plutarco es posible encontrarlo en un contexto de premonición⁴³ o de superstición,⁴⁴ pero la única vez que hallamos la forma ἐνύπνιον en la *Vida de Alejandro*, se trata de una alusión de carácter abstracto carente de sentido profético, tal y como lo define Artemidoro.⁴⁵ En efecto, Alejandro temía que los macedonios desfalleciesen en la expedición y, para animarlos, les dijo que hasta entonces los bárbaros no los habían visto sino como un sueño y que si se

³⁵ Cf. DÍAZ-REGAÑÓN (1975: 19).

³⁶ Cf. BARRIGÓN-NIETO (1992: 468).

³⁷ Cf. *Plu., Alex.* XXIV 6; *Pyrrh.* XI 4, 2; *Demetr.* XXIX 2, 2.

³⁸ ἐπεὶ πρὸς γε τὰς πράξεις οὐκ οἶνος ἐκείνων, οὐχ ὕπνος, οὐ παιδιά τις, οὐ γάμος, οὐ θέα, καθάπερ ἄλλους στρατηγούς, ἐπέσχε (*Alex.* XXIII 2, 1-3).

³⁹ Ἀπελθόντων δὲ τούτων, κατακλιθεὶς ὑπὸ σκηνὴν λέγεται τὸ λοιπὸν μέρος τῆς νυκτὸς ὕπνω βαθεῖ κρατῆ θῆναι παρὰ τὸ εἰωθὸς (*Alex.* XXXII 1, 1-3).

⁴⁰ ἔκοιμᾶτο μὲν γὰρ τοὺς πλείστους ὕπνους ἐν ὀχρήμασιν ἢ φορείοις, εἰς πρᾶξιν τὴν ἀνάπαυσιν κατατιθέμενος (*Caes.* XVII 4, 1-3). Cf. *Alex.* XXII 6.

⁴¹ *Vid.* BAILLY (s.v. ἐνύπνιον).

⁴² *Vid.* BARRIGÓN-NIETO (1992: 472).

⁴³ Cf. nota 28.

⁴⁴ Cf. *Plu., De frat. amor.* 490a.

⁴⁵ *Vid.* supra. p. 235.

retiraban arremeterían contra ellos como sobre unas mujeres.⁴⁶ Sin embargo, dado que en otros lugares de la obra plutarquea hallamos este sustantivo en contextos distintos, es evidente que tampoco aquí puede hablarse de una especialización de términos.

5. ΦΑΣΜΑ

El sustantivo φάσμα sugiere la presencia de una aparición, tal y como se entiende en el mundo homérico el fenómeno del sueño, si bien hemos de hacer notar que no acostumbra a encontrarse aislado en los textos, sino en compañía de otros términos entre los cuales éste funciona como sinónimo a fin de evitar la repetición. De este modo, lo hallamos como efecto de *variatio*, por ejemplo, para designar el sueño de Filipo,⁴⁷ ya visto algo más arriba, donde aparece juntamente con ὄναρ. Esta situación, presente también en otros contextos de las *Vidas* que tratamos,⁴⁸ demuestra una vez más la neutralidad semántica que afecta a la elección del vocabulario onírico.

6. ΔΟΚΕΩ + INF

El verbo δοκέω + infinitivo no expresa por sí mismo ninguna idea onírica, sino que sirve para completar el sentido de otros términos. Un ejemplo claro lo hallamos en un pasaje —citado algo más arriba—⁴⁹ donde Plutarco se refiere a un sueño que tuvieron los habitantes de Tiro. A éstos les pareció que Apolo les decía que se pasaba al bando de Alejandro porque no le agradaba lo que se hacía en la ciudad. En el texto en cuestión se ve perfectamente cómo la estructura δοκέω + infinitivo es la que contiene el sentido del ensueño tenido durante el dormir (κατὰ τοὺς ὕπνους). Pero además, se aprecia en este pasaje el declive de la fe en el poder predictivo de los sueños, ya que los tirios consideraron al dios como a un hombre que se pasaba a su antojo a los enemigos, echaron cadenas a su estatua y la clavaron al pedestal, al tiempo que lo llamaban alejandrista.

⁴⁶ Φοβούμενος δὲ τοὺς Μακεδόνας μὴ εἰς τὰ ὑπόλοιπα τῆς στρατείας ἀπαγορεύσωσι, τὸ μὲν ἄλλο πλῆθος εἶασε κατὰ χώραν, τοὺς δ' ἀρίστους ἔχων ἐν Ὑρκανία μεθ' ἑαυτοῦ, δισχυροῦς πεζοῦς καὶ τρισχιλίους ἵππεις, πείραν προσέβαλε, λέγων ὡς νῦν μὲν αὐτοὺς ἐνύπνιον τῶν βαρβάρων ὀρώντων, ἀνδρῶν μόνον ταράξαντες τὴν Ἀσίαν ἀπίωσιν, ἐπιθησομένων εὐθὺς ὥσπερ γυναιξίν (*Alex.* XLVII 1-2).

⁴⁷ Οὐ μὴν ἀλλὰ Φιλίππῳ μὲν μετὰ τὸ φάσμα πέμψαντι Χαίρωνα τὸν Μεγαλοπολίτην εἰς Δελφοὺς χρησμόν κομισθῆναι λέγουσι παρὰ τοῦ θεοῦ, κελεύοντος Ἄμμωνι θύειν καὶ σέβεσθαι μάλιστα τοῦτον τὸν θεόν (*Alex.* III 1-2).

⁴⁸ El sustantivo φάσμα aparece asimismo en *Alex.* LXIII 4, 2; *Caes.* LXIII 2, 1; LXIX 6, 1; LXIX 11, 1 y LXIX 13, 2, donde alterna igualmente con otros términos del mismo campo semántico. Los estadios bajo el epígrafe 7.

⁴⁹ τῶν δὲ Τυρίων πολλοῖς κατὰ τοὺς ὕπνους ἔδοξεν ὁ Απόλλων λέγειν, ὡς ἄπεισι πρὸς Ἀλέξανδρον· οὐ γὰρ ἀρέσκειν αὐτῷ τὰ πρασσόμενα κατὰ τὴν πόλιν. ἀλλ' οὔτοι μὲν ὥσπερ ἄνθρωπον αὐτομολοῦντα πρὸς τοὺς πολεμίους ἐπ' αὐτοφώρῳ τὸν θεὸν εἰληφότες, σειράς τε τῷ κολοσσῷ περιέβαλλον αὐτοῦ, καὶ καθήλουν πρὸς τὴν βάσιν, Ἀλεξανδριστὴν καλοῦντες (*Alex.* XXIV 6-8). Cf. n. 37.

Por lo demás, no nos detenemos aquí en las restantes referencias a esta construcción, ya que aparecen junto a otros términos que reservamos para el epígrafe siguiente.

7. ΟΨΙΝ

Sin duda es ὄψις la forma preferida por Plutarco para referirse al sueño,⁵⁰ empleada junto con el aoristo del verbo ὄραω, lo cual redundante en la idea de que el sueño es algo que se «ve». Se trata de un sustantivo derivado de la raíz verbal ὀπ- que, de modo semejante a ὄμμα, expresa la acción verbal. En efecto, puede designar tanto la «vista» como «el hecho de ver», «lo que se ve», la «aparición exterior de algo» y de ahí la «aparición» o la «visión», de suerte que se aprecia una ambivalencia semántica entre el hecho de ver y lo que es visto.⁵¹ Lo primero que nos sorprende es que en la mayoría de pasajes no se presenta el sustantivo en cuestión aislado, sino junto a otros de los ya estudiados, de modo que aparecen en los mismos contextos como efecto de *variatio*. Por este motivo, hemos optado por incluir en las notas las citas completas, aunque en ocasiones resulten algo largas, a fin de apreciar este fenómeno con claridad.⁵² Ahora bien, a juzgar por los datos de la *Vida de Alejandro*, observamos que la naturaleza de estos sueños puede ser de índole predictiva, pero en este caso la premonición se halla siempre sujeta a la arbitrariedad de los intérpretes. Así, por ejemplo, vemos que el sueño de Alejandro⁵³ en el que ve un sátiro al que consigue atrapar tras jugar con él al gato y al ratón, es interpretado por los adivinos —gracias a una evidente similitud etimológica— como presagio de la captura de Tiro. Sin embargo, la veracidad de la interpretación se torna en mera verosimilitud desde el momento en que leemos la expresión litótica οὐκ ἀπιθάνως, que exime de toda certeza la interpretación de los adivinos. En este mismo texto se aprecia además, según apuntamos en el epígrafe precedente, que la fórmula δοκέω + infinitivo aparece en el mismo sueño y contexto que ὄψις, de suerte que se emplean como equivalentes.

No obstante, en otras ocasiones, Alejandro no se sirve de ningún intérprete, sino que actúa movido por algún sueño que entiende según su propio criterio. Así por ejemplo, los alejandrinos contaban que, cuando Alejandro se apoderó de Egipto y había elegido ya un emplazamiento para edificar una ciudad griega a la que le pondría su nombre, tuvo una visión maravillosa donde se le aparecía un hombre recitándole unos

⁵⁰ En una rápida búsqueda en el *TLG* hallamos 300 referencias a este término —téngase en cuenta que no todas se refieren a ensueños— frente a las 40 de ὄναρ, 13 de ὄνειρος, 49 de φάσμα y 8 de ἐνύπνιον.

⁵¹ Vid. BAILLY (s.v. ὄψιν) y CHANTRAINE (2009: 772-3).

⁵² Desde el punto de vista formal, resulta significativo que en ninguno de los tratados aristotélicos aparezcan los términos ὄναρ ni ὄνειρος, mientras que los sustantivos ἐνύπνιον, ὄψις y θεωρήματα se emplean como sinónimos. Vid. FERNÁNDEZ-VINAGRE (2003: 93).

⁵³ ἑτέραν δ' ὄψιν Ἀλέξανδρος εἶδε κατὰ τοὺς ὕπνου· σάτυρος αὐτῷ φανείξ ἐδόκει προσπαίξιν πόρρωθεν, εἶτα βουλομένου λαβεῖν ὑπεξέφευγε· τέλος δὲ πολλὰ λιπαρήσαντος καὶ περιδραμόντος, ἦλθεν εἰς χεῖρας. οἱ δὲ μάντις τοῦνομα διαιοῦντες οὐκ ἀπιθάνως ἔφασαν αὐτῷ· σὰ γενήσεται Τύρος, καὶ κρήνην δέ τινα δεικνύουσι, πρὸς ἣν κατὰ τοὺς ὕπνου εἰδὲν ἔδοξε τὸν σάτυρον (*Alex.* XXIV 8-9).

versos de Homero (*Od.* IV 354), tras lo cual cambió de parecer poniendo rumbo a Faro.⁵⁴ De acuerdo con la teoría aristotélica de los sueños, Alejandro habría soñado con un elemento de su realidad más próxima que le inquietaba y *a posteriori* habría dejado que lo soñado le influyera en su destino. Pero igualmente sucede en otros momentos de la *Vida de Alejandro* como cuando Crátero se hallaba enfermo y Alejandro tuvo una visión —no sabemos cuál— que le llevó a hacer sacrificios y a recomendarle a su amigo que también los hiciera.⁵⁵ Y es que, al parecer, para intentar modificar el destino marcado por los sueños existía la posibilidad de honrar a los dioses con sacrificios, pues este detalle reaparece poco después a propósito de Clito a quien Alejandro había visto en sueños sentado y vestido de negro junto a los hijos difuntos de Parmenión.⁵⁶ Este sueño unido a que, unos días después, los adivinos interpretaron como mal presagio el hecho de que le siguieran tres de las reses sobre las que había hecho libación, hizo que Alejandro ordenara inmediatamente que se hicieran sacrificios por él. Se mezclan aquí la premonición y la superstición en torno al sueño que, en este caso, quiere anticipar el desastre.

Este episodio sirve precisamente para calmar la culpa que atormenta a Alejandro por haber matado a su amigo en pleno banquete, ya que el adivino Aristandro, al recordarle la visión que había tenido acerca de Clito y la señal de las reses, le dio a entender que lo sucedido había sido una antigua disposición del hado. De este modo, Alejandro se sintió aliviado de su culpa, pues parte de la responsabilidad de su acto quedaba relegada a la voluntad divina.⁵⁷ Ahora bien, si no podemos hablar con exactitud de un sueño aliviador de la culpa, sí podemos afirmar, empero, que el sueño sirve de pretexto para exonerar de responsabilidad al personaje en cuestión. Nuevamente aquí, la flexibilidad en la interpretación de un sueño se aprovecha para favorecer una situación determinada, en este caso, calmar el sentimiento de culpa de Alejandro Magno por la barbarie cometida.⁵⁸

⁵⁴ λέγουσι γὰρ ὅτι τῆς Αἰγύπτου κρατήσας ἐβούλετο πόλιν μεγάλην καὶ πολυάνθρωπον Ἑλληνίδα συνοικίας ἐπώνυμον ἑαυτοῦ καταλιπεῖν, καὶ τινα τόπον γνώμη τῶν ἀρχιτεκτόνων ὅσον οὐδέπω διεμετρεῖτο καὶ περιέβαλλεν. εἶτα νύκτωρ κοι μώμενος ὄψιν εἶδε θαυμαστὴν· ἀνὴρ πολιὸς εὖ μάλα τὴν κόμην καὶ γεραρός τὸ εἶδος ἔδοξεν αὐτῷ παραστάς λέγειν τὰ ἔπη τάδε· νῆσος ἐπειτὰ τις ἔστι πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ, Αἰγύπτου προπάροιθε· Φάρον δέ ἐ κικλήσκουσιν. εὐθὺς οὖν ἐξαναστὰς ἐβάδιζεν ἐπὶ τὴν Φάρον, ἣ τότε μὲν ἔτι νῆσος ἦν τοῦ Καναβικοῦ μικρὸν ἀνωτέρω στόματος, νῦν δὲ διὰ χρώματος ἀνείληπται πρὸς τὴν ἥπειρον (*Alex.* XXVI 4-7).

⁵⁵ Κρατεροῦ δὲ νοσοῦντος ὄψιν ἰδὼν καθ' ὕπνον, αὐτὸς τέ τινας θυσίας ἔθυσεν ὑπὲρ αὐτοῦ, κάκεινον [θῦσαι] ἐκέλευσεν (*Alex.* XLI 6-7).

⁵⁶ ὁ δὲ θύων μὲν ἐτύγχανεν, ἀφεις δὲ τὴν θυσίαν ἐβάδιζε, καὶ τρία τῶν κατεσπεισμένων προβάτων ἐπηκολούθησεν αὐτῷ. πυθόμενος δ' ὁ βασιλεὺς ἀνεκοινοῦτο τοῖς μάντεσιν Ἀριστάνδρῳ καὶ Κλεομένει τῷ Λάκωνι φησάντων δὲ πονηρὸν εἶναι τὸ σημεῖον, ἐκέλευσεν ἐκθύσασθαι κατὰ τάχος ὑπὲρ τοῦ Κλείτου· καὶ γὰρ αὐτὸς ἡμέρα τρίτη κατὰ τοὺς ὕπνους ἰδεῖν ὄψιν ἄτοπον· δόξαι γὰρ αὐτῷ τὸν Κλείτου μετὰ τῶν Παρμενίωνος υἱῶν ἐν μέλασιν ἱματίοις καθέζεσθαι, τεθηγκότων ἀπάντων (*Alex.* L 4-6). Nótese en este pasaje la construcción de *δοκέω* + oración subordinada de infinitivo.

⁵⁷ καὶ τῶν μὲν ἄλλων οὐ προσέτετο τοὺς λόγους, Ἀριστάνδρου δὲ τοῦ μάντεως ὑπομιμνήσκοντος αὐτὸν τὴν τ' ὄψιν ἦν εἶδε περὶ τοῦ Κλείτου καὶ τὸ σημεῖον, ὡς δὴ πάλαι καθειμαρμένων τούτων, ἔδοξεν ἐνδιδόναι (*Alex.* LII 2, 1-5).

⁵⁸ Cf. Plu., *De sera num. vind.* 555b.

Pasemos ahora a ver en qué contextos aparece el término ὄψις en la *Vida de César*. Primeramente, lo encontramos junto a φάσμα y a la fórmula δοκέω + infinitivo —además de la precisión de que todo ello sucede καθ' ὕπνον— para narrar el sueño que Pompeyo tiene al llegar a Farsalia:⁵⁹ en él, le pareció que se veía en el teatro, aplaudido por los romanos. Es evidente en este caso que lo soñado no es sino el reflejo de las preocupaciones del general durante su estado de vigilia, dado que, como es har- to sabido, la batalla que allí se celebró fue decisiva en la marcha del acontecer históri- co. Sin embargo, este mismo pasaje ofrece testimonio de la ambigüedad del sentido de los sueños, de cómo afloran durante el estado hipnótico los deseos de la vida real y de que, al final, cada uno entiende lo que mejor le conviene. Pues es claro que el sueño de Pompeyo podía interpretarse de dos maneras: o bien como presagio de su futura victoria, o bien de la de César (ἔτι καὶ φασμάτων οὐκ αἰσίων προσγενομένων καὶ καθ' ὕπνον ὄψεως). En cierto sentido, ya en *Rep.* 571c-d Platón hablaba del sueño como medio de realización de los deseos y esta situación la hallamos también en Aristóteles y Plutarco.⁶⁰

Pero ὄψις también es el ensueño que presagia el futuro tal y como se aprecia en la siguiente referencia, donde Plutarco emplea ὄψις, δοκέω + infinitivo, ὄναρ y ὄνειρος. En ella se relata el sueño de Calpurnia la noche precedente al asesinato de César.⁶¹ Según el queronense, el presagio de su muerte viene acompañado también de señales como la apertura repentina de todas las puertas y ventanas de su cuarto, la intensidad de la luz lunar que inundaba el habitáculo y la agitación inusual de su esposa en el lecho conyugal. Ahora bien, como el propio autor confiesa, cada cual le dio una interpretación diferente a las voces y los sollozos que Calpurnia prorrumplía en el silencio nocturno: unos decían que lloraba a su esposo muerto en su regazo, otros que sollozaba porque vio entre sueños cómo se destruía el pináculo con que el senado había honrado la casa de César. Es interesante observar cómo Plutarco, que tanto critica

⁵⁹ Ὡς δ' εἰς τὴν Φαρσαλίαν ἐμβαλόντες ἀμφότεροι κατεστρατοπέδευσαν, ὁ μὲν Πομπηΐος αὐθις εἰς τὸν ἀρχαῖον ἀνεκρούετο λογισμὸν τὴν γνώμην, ἔτι καὶ φασμά των οὐκ αἰσίων προσγενομένων καὶ καθ' ὕπνον ὄψεως· ἐδόκει γὰρ ἑαυτὸν ὄραν ἐν τῷ θεάτρῳ κροτούμενον ὑπὸ Ῥωμαίων (*Caes.* XLII 1-2).

⁶⁰ Cf. *Plu., Demetr.* XXVII 12, 2 y XXVII 14, 3. Esta idea será ampliamente desarrollada por FREUD (1975: 167- 177).

⁶¹ μετὰ ταῦτα κοιμώμενος ὥσπερ εἰώθει παρὰ τῆ γυναικί, πασῶν ἅμα τῶν θυρῶν τοῦ δωματίου καὶ τῶν θυριδῶν ἀναπεταννυμένων, διαταραχθεὶς ἅμα τῷ κτύπῳ καὶ τῷ φωτὶ καταλαμπύουσης τῆς σελήνης, ἦσθετο τὴν Καλπουρνιαν βαθέως μὲν καθεύδουσαν, ἀσαφεῖς δὲ φωνὰς καὶ στεναγμοὺς ἀνάρθρους ἀναπέμπουσαν ἐκ τῶν ὕπνων· ἐδόκει δ' ἄρα κλαίειν ἐκεῖνον ἐπὶ ταῖς ἀγκάλαις ἔχουσα κατεσφαγμένον· οἱ δ' οὐ φασι τῆ γυναικὶ ταύτην γενέσθαι τὴν ὄψιν, ἀλλ', ἦν γὰρ τι τῆ Καίσαρος οἰκίᾳ προσκειμένον οἶον ἐπὶ κόσμῳ καὶ σεμνότητι τῆς βουλῆς ψηφισαμένης ἀκρωτήριον, ὡς Λίβιος ἱστορεῖ, τοῦτ' ὄναρ ἢ Καλπουρνια θεασαμένη καταρηγνύμενον ἔδοξε ποτνιασθαι καὶ δακρῦειν. ἡμέρας δ' οὖν γενομένης ἐδεῖτο τοῦ Καίσαρος, εἰ μὲν οἶόν τε, μὴ προελθεῖν, ἀλλ' ἀναβαλέσθαι τὴν σύγκλητον· εἰ δὲ τῶν ἐκεῖνης ὄνειρων ἐλάχιστα φροντίζει, σκέψασθαι διὰ μαντικῆς ἄλλης καὶ ἱερῶν περὶ τοῦ μέλλοντος. εἶχε δὲ τις ὡς εἴοικε κἀκεῖνον ὑποψία καὶ φόβος· οὐδένα γὰρ γυναικισμὸν ἐν δεισιδαιμονίᾳ πρότερον κατεγνώκει τῆς Καλπουρνιας, τότε δ' ἑώρα περιπταθοῦσαν. Ὡς δὲ καὶ πολλὰ καταθύσαντες οἱ μάντιες ἔφρασαν αὐτῷ δυσιερεῖν, ἔγνω πέμψας Ἀντώνιον ἀφεῖναι τὴν σύγκλητον (*Caes.* LXIII 8-12).

la superstición,⁶² parece defender la credibilidad del sueño de esta mujer, afirmando precisamente que jamás se había apreciado en ella hasta el momento señal alguna de tendencia mujeril a la superstición. Como también en los restantes casos, la anécdota concluye con la intervención de los adivinos y la consecuente variación en el desenca-denamiento de los hechos, aunque no podrá evitarse la tragedia final del asesinato.

Otra premonición, aunque de sentido no tan claro, aparece en el sueño de un amigo de César llamado Cina la noche anterior al fatídico hecho.⁶³ En él le pareció que aquél lo invitaba a cenar pero que, al negarse a asistir, César lo obligaba tirándole de la mano: al día siguiente fue muerto por error, ya que tenía el mismo nombre de uno de los asesinos.

En el último pasaje⁶⁴ donde hallamos el término ὄψις, vemos que éste alterna igualmente con φάσμα y con δοκέω + infinitivo —exactamente como en *Brut.* XXXVI, donde se cuenta la misma anécdota—, de suerte que entendemos en ambos casos que es una aparición susceptible de percibirse visualmente. Se trata en esta ocasión de la aparición que se presenta a Bruto tras el terrible asesinato de César, hecho que, según Plutarco, evidencia la disconformidad de los dioses con lo sucedido. Pero, a diferencia de otros ensueños, en éste Bruto no se encuentra del todo dormido (οὐ καθεύδων, ἀλλὰ φροντίζων περὶ τοῦ μέλλοντος), de suerte que no podemos hablar aquí de ensueño, sino de auténtica visión o aparición.⁶⁵ En efecto, tras oír un ruido y mirar a la luz del farol, que ya ardía poco, vio a un hombre de desmedida estatura y terrible gesto que nada hacía ni decía, sino que estaba parado junto a su lecho. Le preguntó quién

⁶² Cf. *Plu., Alex.* LXXV 1; *De superst.* 165.

⁶³ Κίννας δέ τις τῶν Καίσαρος ἐταίρων ἔτυχε μὲν ὡς φασι τῆς παρωχημένης νυκτὸς ὄψιν ἑωρακῶς ἀτοπον· ἐδόκει γὰρ ὑπὸ Καίσαρος ἐπὶ δεῖπνον καλεῖσθαι, παραιτούμενος δ' ἄγεσθαι τῆς χειρὸς ὑπ' αὐτοῦ, μὴ βουλόμενος ἀλλ' ἀντιτείνων. ὡς δ' ἤκουσεν ἐν ἀγορᾷ τὸ σῶμα καίεσθαι τοῦ Καίσαρος, ἀναστὰς ἐβάδιζεν ἐπὶ τιμῇ, καίπερ ὑφ' ὀρώμενός τε τὴν ὄψιν ἅμα καὶ πυρῆττον. καὶ τις ὄφθέντος αὐτοῦ τῶν πολλῶν ἔφρασεν ἑτέρω τοῦνομα πυνθανο μένω, κἀκείνος ἄλλω, καὶ διὰ πάντων θροῦς ἦν, ὡς οὗτός ἐστιν ὁ ἀνὴρ τῶν ἀνηρηκότων Καίσαρα· καὶ γὰρ ἦν τις ὁμώνυμος ἐκεῖνω Κίννας ἐν τοῖς συνομοσασμένοις, ὃν τοῦτον εἶναι προλαβόντες, ὥρμησαν εὐθύς καὶ διέσπασαν ἐν μέσῳ τὸν ἄνθρωπον (*Caes.* LXVIII 3-7).

⁶⁴ Μάλιστα δὲ τὸ Βρούτῳ γενόμενον φάσμα τὴν Καίσαρος ἐδήλωσε σφαγῆν οὐ γενομένην θεοῖς ἀρεστήν· ἦν δὲ τοιόνδε. μέλλων τὸν στρατὸν ἐξ Ἀβύδου διαβιβάζειν εἰς τὴν ἑτέραν ἡπειρον, ἀνεπαύετο νυκτὸς ὥσπερ εἰώθει κατὰ σκηνήν, οὐ καθεύδων, ἀλλὰ φροντίζων περὶ τοῦ μέλλοντος· λέγεται γὰρ οὗτος ἀνὴρ ἤκιστα δὴ τῶν στρατηγῶν ὑπνώδης γενέσθαι καὶ πλείστον ἑαυτῷ χρόνον ἐργηγορῶτι χρῆσθαι πεφυκῶς· ψόφου δὲ τινος αἰσθῆσθαι περὶ τὴν θύραν ἔδοξε, καὶ πρὸς τὸ τοῦ λύχνου φῶς ἦδη καταφερομένου σκεψάμενος, ὄψιν εἶδε φοβεράν ἀνδρὸς ἐκφύλου τὸ μέγεθος καὶ χαλεποῦ τὸ εἶδος. ἐκ πλαγίαις δὲ τὸ πρῶτον, ὡς ἑώρα μῆτε πράττοντά τι μῆτε φθεγγόμενον, ἀλλ' ἐστάτω σιγῇ παρὰ τὴν κλίνην, ἠρώτα [ὄσ]τίς ἐστιν. ἀποκρίνεται δ' αὐτῷ τὸ φάσμα· ὁ σὸς ὦ Βρούτε δαίμων κακός· ὄψει δέ με περὶ Φιλίππους. τότε μὲν οὖν ὁ Βρούτος εὐθαρσῶς ὄψομαι εἶπε, καὶ τὸ δαιμόνιον εὐθύς ἐκποδῶν ἀπήει. τῷ δ' ἰκνουμένῳ χρόνῳ περὶ τοὺς Φιλίππους ἀντιταχθεὶς Ἀντωνίῳ καὶ Καίσαρι, τῇ μὲν πρώτῃ μάχῃ κρατήσας τὸ καθ' ἑαυτὸν ἐτρέψατο, καὶ διεξήλασε πορθῶν τὸ Καίσαρος στρατὸ πᾶσον· τὴν δὲ δευτέραν αὐτῷ μάχεσθαι μέλλοντι φοιτᾷ τὸ αὐτὸ φάσμα τῆς νυκτὸς αὐθις, οὐχ ὥστε τι προσειπεῖν, ἀλλὰ συνείς ὁ Βρούτος τὸ πεπρωμένον, ἔρριψε φέρων ἑαυτὸν εἰς τὸν κίνδυνον. Οὐ μὴν ἔπεσεν ἀγωνιζόμενος, ἀλλὰ τῆς τροπῆς γενομένης ἀναφθῶν πρὸς τι κρημνῶδες, καὶ τῷ ἕξει γυμνῷ προσβαλὼν τὸ στέρον, ἅμα καὶ φίλου τινὸς ὡς φασι συνεπιρρώσαντος τὴν πληγῆν, ἀπέθανεν (*Caes.* LXIX 6-14).

⁶⁵ Cf. VEYNE (1999/4: 404-405).

era y el fantasma le respondió que se verían en Filipos. Cuando llegó la renombrada batalla, la noche anterior al segundo y definitivo encuentro, se le presentó nuevamente el fantasma sin decir palabra, si bien en esta ocasión Bruto comprendió su destino: aunque no murió en la ofensiva, tras la derrota, se quitó por voluntad propia la vida. Lo que ya se anticipaba en el pasaje precedente, resulta ahora manifiestamente claro, pues vemos a Bruto perseguido por los remordimientos de su acción.

No obstante, nos enfrentamos a un pasaje de notoria ambigüedad pues, por una parte, se nos dice expresamente que Bruto no dormía pero, por otra, sabemos que este personaje no dormía nunca, sino sólo descansaba (*Brut.* XXXVI 2), por lo que su descanso bien podría equivaler al sueño. Aún así, en *Brut.* XXXVI 1 introduce Plutarco este hecho como un σημεῖον. Ahora bien, no es evidente que nuestro autor se refiera a una mera «señal», ya que este dato puede ponerse en relación con la clasificación de los sueños de Aristóteles: ἀνάγκη δ' οὖν τὰ ἐνύπνια ἢ αἴτια εἶναι ἢ σημεῖα τῶν γινομένων ἢ συμπτώματα, ἢ πάντα ἢ ἕνια τούτων ἢ ἐν μόνον (*Arist., Div. somn.* 462b 26-30). Además, la aparición se define a sí misma como δαίμων y recordemos que Aristóteles (*Div. somn.* 463b 14) negaba la procedencia divina de los sueños, pero admitía que algunos de ellos poseían una naturaleza δαιμονία. De hecho, cuando al día siguiente Bruto le refiere lo ocurrido a Casio, que acostumbra a discrepar de aquél en su interpretación del mundo, éste le responde que la sensación es una cosa fugitiva y falaz, lo mismo que la mente, dotada de una tremenda facultad de cambio; que la impresión es semejante a la cera y que el alma del hombre tiene el poder de variar. Además, trae a colación el ejemplo de los sueños que mudan y presentan toda especie de afectos e imágenes.⁶⁶ Concluye diciéndole que es normal que se sienta agitado y lo tranquiliza⁶⁷ asegurándole que lo más probable es que los *daimones* no existan y que, aun cuando los haya, no tienen forma ni voz de hombre, ni poder ninguno que nos alcance. Estos razonamientos de Casio, que se hallan en la línea del pensamiento de Epicuro,⁶⁸ se oponen a las creencias de Bruto que, en nuestra opinión revelan la postura de Plutarco.

En definitiva, este texto muestra cómo el mundo de los sueños y el de las señales y prodigios se hallan estrechamente vinculados no sólo en cuanto a su tratamiento, sino incluso por la terminología, que se emplea indistintamente para unos y otros fenómenos. Por añadidura, se mezcla aquí el concepto de visión/sueño liberador de la culpa y el de visión/sueño profético o predictivo, ya que se anuncia al mismo tiempo el final de la vida de Bruto. Con todo, no es ésta una noción nueva en el mundo griego, dado que tiene sus precedentes en las Erinias vengadoras y perseguidoras de los culpables de crímenes de sangre. En todo caso, en este pasaje, hallamos un elemento muy aristotélico —de gran evolución muchos siglos después con Sigmund Freud—, que no es otro que la liberación de la culpa a través de los sueños ... o las alucinaciones.⁶⁹

⁶⁶ Cf. *Plu., Cor.* XXXVIII 4, 4.

⁶⁷ Cf. *Plu., De def. orac.* 437e-f donde Plutarco refleja claramente la teoría aristotélica sobre el origen de los sueños y la influencia del estado del cuerpo en su contenido.

⁶⁸ Cf. PÉREZ CORTÉS (2008: 168-170).

⁶⁹ Cf. FREUD (1975: 91).

8. CONCLUSIONES

En suma, podemos pensar que existen ciertas analogías entre las teorías de Aristóteles acerca del sueño y el pensamiento que Plutarco deja traslucir en las *Vidas* de Alejandro y César. Sin duda un estudio más exhaustivo de la obra plutarquea podrá esclarecer muchas de las cuestiones que han quedado fuera del alcance de nuestra acotación del corpus.

Por una parte, hemos visto cómo Aristóteles niega el origen de los ensueños como enviados por un dios y, en el plano humano, niega que haya un poder sobrenatural de «pre-visión» en ciertas personas. Sin embargo, admite la posibilidad de interpretar los sueños verídicos para quien encuentre los referentes que provocan las imágenes oníricas. En las *Vidas* estudiadas hemos visto también cómo los dioses se mantienen al margen de los sueños y, si aparecen en ellos como personaje, entonces no se distinguen de los mortales, carentes por completo de la consideración que merece una divinidad. Así, cuando Plutarco introduce la opinión de los dioses, no es en un sueño, sino que quien percibe su presencia —Bruto— está despierto en el momento de la experiencia sobrenatural.

Ahora bien, si Aristóteles está convencido de que durante el sueño no hay distinción entre buenos y malos porque el alma ha perdido la facultad de discernir (*E.N.* 1102b 4-10) y cree, por tanto, en la inactividad del alma durante el sueño (*E.E.* 1219a 24-25) —aunque sólo sea la *ἐπιστήμη* la que queda inactiva (*M.M.* 1201b 17-19)—, Plutarco no entra en esta disquisición y permanece al margen de lo que no sea puramente práctico, aunque no se halla en modo alguno ajeno a este pensamiento. Al queronense le interesan los sueños de sus personajes en tanto que éstos contribuyen al conocimiento de alguna faceta vital que se escapa a la hierática apariencia que otorga, en ocasiones, la vigilia, es decir, que utiliza el relato del sueño para adentrarse en el interior de sus personajes, en su psique.⁷⁰ A través de los sueños, donde el individuo pierde el control —se torna pasivo, según el estagirita—, es donde Plutarco halla también un recoveco para el análisis, de suerte que los sueños se convierten en materia prima de sumo interés para la caracterización psicológica de esos hombres por los que siempre tanto se preocupa.

BIBLIOGRAFÍA

- ARROYO DE LA FUENTE, M^a.A. (1999). «Isis y Serapis, legitimadores de la realeza en la época ptolemaica», *B.A.E.D.E.* 9, 157-174.
- BARRIGÓN, C.-NIETO, J.M^a. (1992). «Algunos problemas de la traducción de la terminología onírica griega al castellano», *Epos* 8, 465-472.
- BJÖRCK, G. (1964). «ONAP ΙΔΕΙΝ. De la perception de rêve chez les anciens», *Eranos* 44, 306-314.

⁷⁰ *Vid.* Plu., *De virt. et vit.* 101a donde Plutarco advierte de que es en los sueños donde se despierta el carácter depravado y la intemperancia, mientras que durante el día el vicio se oculta. *Cf. De tuend. san. praec.* 129b.

- BRENK, F.E. (1975). «The Dreams of Plutarch's Lives», *Latomus* 34, 336-349.
- BURKE, P. (1973/2). «L'histoire sociale des rêves», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 28, 329-342.
- BYL, S. (1998). «Sommeil et insomnie dans le *Corpus Hippocraticum*», *RBPh* 76, 31-36.
- CASEVITZ, M. (1982). «Les mots du rêve en grec ancien», *Ktéma* 7, 67-73.
- CHANTRAINE, P. (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris [Repr. de 1968].
- CRESPO, E. (1999). *Vidas paralelas, Alejandro-César*, Madrid.
- DÍAZ-REGAÑÓN LÓPEZ, J.M.^a. (1975). «Sueño y ensueño en el *Corpus Hippocraticum*», *Cuadernos de investigación filológica* 1-2, 19-34.
- DONNADIÉU SÁNCHEZ, V. (1999). «Acerca del léxico onírico de Aristóteles y Artemidoro», *Nova Tellus* 17 (1), 13-41.
- FERNÁNDEZ GARRIDO, M.^a.R.-VINAGRE LOBO, M.A. (2003). «La terminología griega para 'sueño' y 'soñar'», *CFC (g)* 13, 69-104.
- FREUD, S. (1975). *La interpretación de los sueños*, Barcelona (Repr. de 1966).
- GARCÍA FLEITAS, L.M.-SANTANA HENRÍQUEZ, G. (2002). *La imagen de Egipto en los fragmentos de los historiadores griegos. Una primera aproximación*, Las Palmas de Gran Canaria.
- GIL, L. (1969). *Therapeia*, Madrid.
- GONZÁLEZ ZYMLA, H. (2007). «En torno a la iconografía de la serpiente de Asclepio: símbolo sanador de cuerpos y almas», *Akros* 6, 55-73.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. (2001). «El concepto de τελετή en Plutarco» en PÉREZ JIMÉNEZ, A.-CASADESÚS BORDOY, F. (Eds.). (2001: 143-153).
- KESSELS, A.H.M. (1969). «Ancient systems of dream-classification», *Mnemosyne* 22, 389-424.
- KESSELS, A.H.M. (1978). *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht.
- LEGRAS, B. (2002/4). «Les experts égyptiens à la cour des Ptolémées», *Revue Historique* 624, 963-991.
- LÓPEZ SALVÁ, M. (1992). «Isis y Sarapis: difusión de su culto en el mundo grecorromano», *Minerva* 6, 161-192.
- ORDÓNEZ AGULLA, S.M.-SÁEZ FERNÁNDEZ, P. (1991). *Homenaje a F. Presedo*, Universidad de Sevilla.
- PÉREZ CORTÉS, S. (2008). «Una arqueología de los sueños. El atomismo antiguo: Demócrito, Epicuro, Lucrecio», *Tramas* 29, 155-187.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A.-CASADESÚS BORDOY, F. (Eds.). *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco (Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000)*, Madrid.
- RANZ ROMANILLOS, A. (1945³). *Vidas Paralelas: Alejandro-Julio César*, Buenos Aires.
- RUÍZ GARCÍA, E. (1989). *Artemidoro: La interpretación de los sueños*, Madrid.
- SUÁREZ, E. (1973). «El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles», *CFC* 5, 279-311.
- VANDENBERG, PH. (1991). *El secreto de los oráculos*, Barcelona (repr. de 1979).
- VÁZQUEZ HOYS, A. (1991). «Isis-Osiris en forma de serpiente» en ORDÓNEZ AGULLA, S. M.-SÁEZ FERNÁNDEZ, P. (1991: 99-119).
- VEYNE, P. (1999/4). «Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque», *Revue de l'histoire des religions* 216, 387-442.
- VINAGRE, M.A. (1996). «Die griechische Terminologie der Traumdeutung», *Mnemosyne* 49, 257-282.