

## ***Sobre la clasificación de los sueños de Filón de Alejandría y sus implicaciones posteriores***

Sofía TORALLAS TOVAR

### ***Summary***

Philo Alexandrinus wrote his treatise on dreams using as a frame a Stoic threefold dream-classification. Our aim is the study of the influence of Philo's classification in the tradition of dream-classifications in Antiquity, such as Artemidorus', Macrobius' or Chalcidius'.

Filón de Alejandría nos dejó una clasificación tripartita de los sueños en su tratado *De Somniis*, un comentario a los sueños que aparecen en el *Génesis*. Cada clase de sueño se exponía y explicaba en cada uno de los tres libros que comprendía este tratado. Filón inserta esta tripartición en su doctrina mística, haciéndola coincidir con su clasificación de los tipos de almas y las etapas de perfeccionamiento del sabio, las cuales, al aparecer ilustradas por pasajes del *Génesis*, se identifican con los patriarcas Isaac, Abraham, Jacob y José (en este orden). Pese a faltar el primer libro del tratado *De Somniis*, tenemos la clasificación completa de Filón, cuyo primer tipo puede deducirse de la definición que aparece en los dos libros que nos quedan<sup>1</sup>.

El primer libro perdido, contenía la exposición de los ensueños provenientes de Dios:

---

<sup>1</sup> Sobre la reconstrucción de este libro, Torallas Tovar (1995, 1997, 1997-2).

*Somn.* I 1: «El tratado precedente contenía de los ensueños enviados por Dios los de la primera clase, por la que decimos que la divinidad por su iniciativa nos envía las imágenes de nuestros sueños».

*Somn.* II 2: «En la primera categoría de ensueños, Dios era el origen de la conmoción y hacía resonar de una manera invisible cosas oscuras para nosotros, pero para Él familiares».

*Somn.* II 3: «Por eso, el hierofanta interpretó con perfecta claridad y entera precisión las apariciones contenidas en los ensueños descritos en primer lugar, porque Dios daba, por medio de los sueños, indicaciones parecidas a las de los oráculos claros».

La segunda clase de ensueños y su explicación es el contenido del primer libro conservado del tratado *De Somniis*. Se trata de los ensueños enviados por medio de los ángeles o el Logos Divino:

*Somn.* I 2: «La segunda categoría, en que nuestra mente, moviéndose juntamente con la del universo, parece poseída e inspirada por Dios, de manera que es capaz de prever y pronosticar el futuro».

*Somn.* II 2: «Los ensueños de la segunda categoría vienen de nuestra inteligencia, agitada por el alma del universo y llena de un delirio de origen divino, gracias al que es posible predecir muchos acontecimientos futuros».

*Somn.* II 3: «pero los ensueños de la segunda clase, (*sicil.* el hierofanta no los ha interpretado) ni con perfecta claridad, ni con oscuridad excesiva: el ejemplo de ellos es la visión de la escalera celeste. Comporta ciertamente un enigma, pero este enigma no es excesivo para los que son capaces de ver con agudeza».

*Somn.* I 190: «Se ve que el Logos Divino inscribe como sueños enviados por la divinidad no sólo a los que aparecen por la más excelente de las causas, sino también a los que vienen por sus intérpretes y sirvientes, los ángeles, los cuales son considerados dignos de una porción de divinidad y bienaventuranza por el Padre que los ha creado».

La tercera clase de ensueños son los que proceden del alma, que Filón describe, en diferentes partes de la obra, de la siguiente manera:

*Somn.* II 1: «La tercera clase se constituye, cuando el alma durante el sueño, moviéndose por sí misma y agitándose, entra en trance y, poseída de un poder profético, predice el futuro».

*Somn.* II 4: «Las visiones de la tercera clase, como son más oscuras a causa de la profundidad y densidad del enigma que encierran, han exigido la ciencia de la interpretación de los ensueños. Consecuentemente, todos los ensueños de esta clase registrados por el legislador han sido interpretados por hombres expertos en dicha especialidad».

## LA CLASIFICACIÓN TRIPARTITA ESTOICA

Filón tomó su clasificación de los sueños indudablemente de la estoica. Ésta está construida según la fuente u origen de los sueños. Ya la encontramos en los fragmentos de los estoicos (Hermipo de Berito: *SVF* III 605):

«Y sólo el que posee la mántica es serio, pues es una ciencia de interpretación de los signos que los dioses y los démones envían a los hombres. Por esto, las clases de mántica tratan la interpretación de los ensueños y la de los agüeros (τὸ οἰωνοσκοπικόν)».

Los estoicos también aceptan la adivinación en sueños por medio de la conexión de las almas humanas con el alma del universo. Así *SVF* II 1198 (= Calcidio, *Comm. in Tim.* 251):

*Heraclitus vero consentientibus Stoicis rationem nostram cum divina ratione connecit regente ac moderante mundana: propter inseparabilem comitalum conscientiam decreti rationabilis factam quiescentibus animis ope sensuum futura denuntiare*<sup>2</sup>.

Posidonio de Apamea, en el siglo I a. C., aplica este sistema a los ensueños<sup>3</sup>. Cicerón (*Div.* I 64) recogió su clasificación:

*sed tribus modis censet (Posidonius) deorum adpulsu homines somnare: uno quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneat, altero quod plenus aër sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitæ notæ veritatís appareant, tertio quod ipsi di cum dormientibus conloquantur*<sup>4</sup>.

Cicerón es la única referencia a las doctrinas mánticas y onirocríticas de Posidonio. Los ensueños pertenecen al tipo de adivinación natural, fundada en la naturaleza y en el origen divino del alma<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> «En verdad Heráclito coincide con los estoicos en conectar nuestra razón con la divina. Por esta inseparable asociación, haciéndose cómplice de la razón divina, ésta les muestra los acontecimientos futuros a las almas que duermen».

<sup>3</sup> Reinhardt (1962), Del Como (1969 : 167) y Kessels (1969 : 396). Fragmentos en Edelstein & Kidd (1972, 1989<sup>2</sup> : I 104-109).

<sup>4</sup> «De tres maneras piensa (Posidonio) que los hombres pueden soñar por impulso divino: en primer lugar, el alma es clarividente por sí misma, en segundo lugar, el aire está lleno de almas inmortales, selladas con el sello de la verdad, y en tercer lugar, los dioses mismos conversan con los durmientes».

<sup>5</sup> Cicerón, *Div.* I 110 (*SVF* II 1208) : «La otra adivinación es natural [...] como todo está lleno y repleto de la inteligencia eterna y mente divina, necesariamente

El tercer tipo de ensueño es aquel en que interviene la divinidad directamente, pues todos los ensueños proféticos provienen en última instancia de la providencia divina. El segundo tipo tiene como causa los seres inmortales de que está lleno el aire. Lo comparamos con el texto de *Div. I 110*: *necesse est contagione divinorum animorum animos humanos commoveri*. Para Posidonio, por mediación de los espíritus inmortales, el alma humana entra en contacto con el intelecto universal<sup>6</sup>, y moviéndose simultáneamente con éste, llega a conocer la concatenación causal de las cosas y conoce el futuro<sup>7</sup>. El primer tipo de ensueños se produce por la actividad del alma, que por su origen divino puede conocer el futuro cuando se libera de los vínculos corporales y se abandona a sus propios movimientos. Este tipo de ensueño, como las otras formas de adivinación producidas por la actividad autónoma del alma, se debe a la tercera categoría causal, o sea, la naturaleza<sup>8</sup>. En el caso de los ensueños del segundo y tercer tipo, el alma es receptora y en el primer tipo productora de imágenes oníricas, gracias a su origen divino<sup>9</sup>. También a Posidonio le siguió Jámblico en su tratado *De Mysteriis* (III 2). En primer lugar encontramos los ensueños producidos por el alma<sup>10</sup>:

«Mientras dormimos, en sueños, muchas veces alcanzamos a ver el futuro, no en un éxtasis agitado, pues el cuerpo yace tranquilo, sino sin tener más consciencia de los hechos, como en la vigilia. Pues lo que dices suele producirse en los sueños humanos y en los que proceden del alma, o de las nociones o las palabras que se remueven en nosotros, o de cuantas cosas suscitan las imaginaciones o ciertas preocupaciones diurnas».

---

las almas humanas son influidas por su contacto con las almas divinas». También *ibid.* II 119 : «Piensan que nuestras almas son divinas y que se derivaron del exterior, y que el universo está lleno de una multitud de almas concordantes ; que, en consecuencia, tanto por este carácter divino de la mente misma, como por su conexión con las mentes externas, se ve qué cosas van a ocurrir».

<sup>6</sup> Cf. Filón, *Somn.* II 2.

<sup>7</sup> Cf. Jámblico, *De Myst.* III 3, p. 106, 15.

<sup>8</sup> Cf. Cicerón, *Div.* I 129: «Mas de la naturaleza procede otra razón que demuestra cuán grande es el poder del alma, separada de los sentidos del cuerpo, [...] las almas de los hombres, cuando o desembarazadas por el sueño se libran del cuerpo, o agitadas en su mente por sí mismas se mueven, incitadas miran esas cosas que las almas mezcladas con el cuerpo no pueden ver».

<sup>9</sup> Del Corno (1969:182-184).

<sup>10</sup> Edición del texto en Del Corno (1969:90) y Des Places, *Jamblique. Les Mystères d'Égypte*, Paris, 1966.

A continuación, los ensueños de origen divino:

«Sin embargo, los sueños llamados ‘enviados por un dios’ no se producen de la manera que tú dices; por el contrario, cuando el sueño cesa y comenzamos a despertarnos, se puede escuchar una voz breve que nos guía en nuestras acciones; o bien mientras estamos entre el sueño y la vigilia, o bien totalmente despiertos, se escuchan las voces».

Finalmente, tenemos los ensueños producidos por espíritus o almas:

«A veces, un espíritu intangible e incorpóreo rodea en círculo a los que duermen, de manera que no le ven, pero tienen otra sensación y conciencia de él: zumba al entrar, se expande por todas partes sin contacto alguno y hace cosas maravillosas para liberar el alma y el cuerpo de sus pasiones».

Esta clasificación también la encontramos en Tertuliano (*De Anima* 47, 1-3)<sup>11</sup>:

*definimus enim a daemoniis plurimum incuti somnia, etsi interdum vera et gratiosa, sed, de qua industria diximus, affectantia atque captantia, quanto magis vana et frustratoria et turbida et lubricosa et immunda [...] a deo autem [...] ea deputabuntur quae ipsi gratiae comparabuntur, si qua honesta sancta prophetica revelatoria aedificatoria vocatoria [...] Tertia species erunt somnia quae sibi ipsa anima videtur inducere ex intentione circumstantiarum.*

Otro autor cristiano, Prudencio (348-405 d. C.) usó el sistema de Posidonio<sup>12</sup>.

#### HERÓFILO: OTRA CLASIFICACIÓN TRIPARTITA

Herófilo de Calcedonia (siglo III a.C.) nos dejó un sistema tripartito<sup>13</sup>, por el que dividió los sueños en θεόπεμπτοι, sueños-oráculo, φυσικοί, sueños premonitorios del alma y συγκριματικοί, sueños de los estados corporales.

<sup>11</sup> Waszink (1947: 480-3; 500-503), Behr (1968: 175, n. 11a), Wittmer-Butsch (1990:92).

<sup>12</sup> Sobre los sueños en Prudencio: Blum (1936: 66-67) y Kruger (1992: 53-56). *Cathemerinon liber VI*.

<sup>13</sup> Diels, *Doxographi Graeci*, 416 (de Aetius Placita V 1, 4, II 1-3) y 640 (Galeno, *I Hist. Phil.* 106).

*Dox. Gr.* 416 y 640: «Herófilo dice que forzosamente los ensueños son o enviados por la divinidad, o naturales, que se producen cuando el alma se representa por la imaginación lo que le es útil y lo que ocurrirá, o los compuestos, que resultan de la irrupción de simulacros que nos hacen ver el objeto de nuestros deseos, lo que se produce cuando, por ejemplo, se ven en sueños a las mujeres a las que se ama».

Kessels (1969: 414-424) interpreta los ensueños *συγκριματικοί* como ensueños de los estados corporales. A su vez, Wellmann (1924: 72) los considera ensueños somáticos u orgánicos a partir de la interpretación de la palabra *σύγκριμα* como órgano corporal en Galeno<sup>14</sup>. Sin embargo P. H. Schrijvers (1977:16) la interpreta como *res composita*, referida a una estructura anatómica y no a un órgano. Los ensueños *συγκριματικοί* son 'compuestos'<sup>15</sup>, y por tanto, la clasificación de Herófilo está integrada por ensueños exógenos, los *θεόπεμπτοι*, y endógenos, los *φυσικοί*<sup>16</sup>. Al ser los *συγκριματικοί* compuestos, por ser producidos *κατ' ειδώλων πρόσπῳσιν*, tienen en algo común con los divinos que son exógenos, pero como surgen *ἐκ τοῦ αὐτομάτου (αὐτομάτως)*, son espontáneos o accidentales. Schrijvers pone la clasificación de Herófilo en relación con la oposición *τέχνη - φύσις - τύχη*<sup>17</sup> (las causas de las cosas en Platón, *Leges* 888e). De esta manera los ensueños *θεόπεμπτοι* que ocurren *κατ' ἀνάγκην*, son los ensueños provocados en oráculos oníricos y santuarios de incubación<sup>18</sup> (*τέχνη*), los *φυσικοί* son endógenos y espontáneos (*φύσις*) y los *συγκριματικοί* son exógenos y espontáneos (*τύχη*).

H. von Staden (1989: 306-310) cree que la clasificación tripartita estoica es una 'versión modificada' de la de Herófilo, aunque no logra demostrar la dependencia. La única afinidad que llega a establecer con claridad, la de los sueños enviados por Dios, se debe a una tradición cultural griega común en Herófilo y los estoicos. Como Waszink (1947: 502) deja claro, la clasificación de Herófilo es totalmente diferente de la estoica.

<sup>14</sup> En *Gynaikēia* II 31, 85 s. 372, 13 Rose.

<sup>15</sup> Cf. Dobson (1924-25:32 n. 76) : 'of a combined nature'. Büchschütz (1868:34) y Bouché-Leclercq (1975:I 297).

<sup>16</sup> Cf. Artemidoro 16, 4-7.

<sup>17</sup> *τὸ αὐτόματον* es en la literatura griega sinónimo de *τύχη* (Schrijvers, 1977:21-22) y *τύχη* se opone a *τέχνη* (cf. Hipócrates, *De arte* VI 10).

<sup>18</sup> Cf. Artemidoro IV 246, 7-14: sueños *αἰτηματικοί μετ' ἀνάγκης*, sueños provocados, pedidos a la divinidad.

## CLASIFICACIONES BIPARTITAS TRADICIONALES

Para mejor comprender el lugar de la clasificación estoica y filoniana de los sueños, echemos una ojeada a sus antecedentes.

Ya Homero<sup>19</sup> dejó una diferenciación entre los sueños que contenían una predicción y los sueños engañosos: los ensueños de la puerta de cuerno y los de las puertas de marfil (*Od.* XIX 560, de la que hay numerosas referencias en la literatura posterior<sup>20</sup>). Esta distinción es esencial para la función social de la adivinación.

Esta teoría sobre el origen de los sueños más tarde la heredaría Virgilio (*Aen.* VI 893-898)<sup>22</sup>, quien le añadió a los ensueños de la puerta de marfil la característica de ser falsos, pues en Homero todos son de origen divino, aunque algunos los mandan los dioses para engañar al soñador<sup>23</sup>. Por tanto parece existir en Homero una diferenciación más complicada. Los sueños son mensajeros de los dioses, y por ello son todos verdaderos. Si los dioses quieren confundir al soñador, le envían un sueño que plantee dudas sobre su credibilidad (*Od.* XIX 535; IV 795-847; VI 20-24)<sup>24</sup>.

Este pasaje de la *Odisea* tiene las trazas de ser una elaboración de una antigua creencia popular<sup>25</sup>. En otros pasajes este poema alude a las puertas de los sueños, aunque sin mencionar de qué sustancia están hechas (*Od.* IV 809). El texto de Homero encierra un juego de palabras, advertido por primera vez por Hundt (1935: 307): Aparentemente Homero relacionó ἑλέφας, 'marfil' con ἐλεφαίρεσθαι, 'engañar' y κέρασ, 'cuerno' y κραινεῖν, 'realizarse'<sup>26</sup>. También Platón recoge el mito homérico de las puertas de marfil y cuerno en su *Cármides* (173a).

---

<sup>19</sup> Sobre Homero y los ensueños: Kessels (1973); Hundt (1935); Donnay (1983); Lévy (1982).

<sup>20</sup> Cf. Sinesio, p. 173, 1T; Aristides 28, 117K; Máximo de Tiro, 16, 2; Tertuliano, *De anima* 46, 2; Macrobio, *Comm. Somn. Scip.* I 3, 17-20; Servio, *Ad Aeneidem* VI 893; Nicéforo p. 611; Eustacio, ed. Romani, p. 1877.

<sup>21</sup> G. Björk (1946: 307).

<sup>22</sup> Rolland (1957); Steiner (1952: 89-96); Kragelund (1976).

<sup>23</sup> El sueño que ve Agamenón en *Il.* II 5 o el de Nausicaa en *Od.* VI 20-24; cf. Amory (1966: 9-10, 22).

<sup>24</sup> Brillante (1991: 33 ss.).

<sup>25</sup> Russo (1982: 10); Amory (1966 *passim*) critica la explicación de Highbarger (1940: 10-22) y Carpenter (1958: 101) y no ve una herencia de un antiguo símbolo o tradición.

<sup>26</sup> Macrobio lo explica diciendo que el marfil es opaco, mientras que a través del cuerno se puede ver: *Comm. Somn. Scip.* I 3. Otras explicaciones: Onians (1951: 241-2),

Heródoto<sup>28</sup>, en cambio, ofrece una división bipartita de los ensueños que se aparta de este modelo tradicional. Curiosamente es un persa, Artábano (VII 16b), quien viene a dar un toque de modernidad al separar los ensueños enviados por los dioses de los que son una reliquia de las preocupaciones de la vigilia<sup>29</sup>. A la distinción tradicional entre ensueños verdaderos y falsos, siempre de origen exógeno, añade un nuevo tipo de fenómenos oníricos de origen endógeno. En esta alusión de pasada se encuentra *in nuce* una división tripartita de los ensueños. Los ensueños, si se repiten, pueden tener algo de divino,  $\tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\tau\epsilon\chi\omicron\nu$ <sup>30</sup>. Estos no pueden ser engañados por el cambio de vestimentas: saben a quién se dirigen, y no son exclusivos de la realeza ni de los rituales mágicos. En definitiva, este pasaje apunta la existencia de una complicada teoría sobre los ensueños<sup>31</sup>.

#### CLASIFICACIONES PENTEPARTITAS

Encontramos en autores como Macrobio, y quizá en Artemidoro, una clasificación en cinco categorías de ensueños, de las cuales dos corresponden a los ensueños no-premonitorios y tres a los premonitorios. En su *Onirocritica*, nos presenta un sistema complejo de clasificación, en que diferencia en primer lugar  $\epsilon\acute{\nu}\omicron\upsilon\pi\tau\iota\omicron\nu$ , 'ensueño' y  $\delta\upsilon\epsilon\iota\omicron\upsilon\varsigma$  'visión onírica':

I 1, p. 3: «La visión onírica se distingue del ensueño en que la primera, cuando se produce, es un indicio de lo que acontecerá, y el segundo de lo que existe en el presente. Con mayor claridad lo puedes comprender así: ciertas pasiones tienen por naturaleza la prerrogativa de aflorar, de imponerse al espíritu y de suscitar determinadas figuraciones»<sup>32</sup>.

---

Van Lieshout (1980: 38) siguiendo a Eustacio (1877:34-37). Amory (1966 *passim*) demuestra que el uso de marfil y cuerno no es una herencia, sino una creación homérica, pues representan a Odiseo y Penélope respectivamente.

<sup>27</sup> Dambska (1961:13-15); Vegleris (1982: 63-65); Burnyeat (1970: 101-122).

<sup>28</sup> VII 16. Cf. Frisch (1968) que dice que en sólo un caso aparece un dios en los ensueños mencionados por Heródoto, pero, sin embargo, los considera instrumentos divinos. Van Lieshout (1970: 225-249).

<sup>29</sup> Empédocles (fr. 108 D.-K.) e Hipócrates (*Morb. Sacr.* 17; *Insomn.* 3).

<sup>30</sup> Esta repetición la encontramos en *Gen.* 41, 1-7, los ensueños del Faraón, explicada como la insistencia de Dios para asegurar su mensaje. También en Esquilo, *Pers.* 176s. *Prom.* 645s. Crisipo en *SVF* II 120. Sobre estos sueños, Artemidoro, IV 27.

<sup>31</sup> Kessels (1971: 102); Germain (1956: 303-313); Gärtner (1983: 11-18).

<sup>32</sup> Las traducciones de Artemidoro son de E. Ruiz, Gredos, Madrid, 1989.

Los ensueños no premonitorios pueden ser de tres clases: físicos, mentales y comunes o psicosomáticos, (κοινὰ σώματι καὶ ψυχῇ) y representan el tipo de pasiones que se imponen sobre el alma.

I 1, p. 3: «En realidad, cuando actúan las pasiones, sucede que se perciben unas imágenes que no expresan una predicción del futuro, sino una rememoración de la realidad. Por ser estas representaciones de tal especie, tú puedes experimentar unas figuraciones que afecten exclusivamente al cuerpo, otras al alma o bien comunes a ambos principios».

El ἐνύπνιον desaparece al final del sueño, o sea, sólo tiene vigencia mientras el soñador está dormido, y el ὄνειρος tiene un significado real (I 1, p. 3-4) y contiene una predicción:

I 2, p. 5: «La visión onírica es un movimiento o una invención multiforme del alma que señala los bienes y los males venideros. Por ser esto así, el alma predice cuanto sucederá con el transcurso del tiempo, tarde o temprano, y todo lo expresa a través de unas imágenes naturales y apropiadas, llamadas elementos, por considerar ella que en el intervalo nosotros podemos conocer el futuro, una vez instruidos por medio de razonamiento».

Artemidoro subdivide los ensueños premonitorios, o visiones oníricas, en *alegóricos* o *simbólicos*, ἀλληγορικοί, y *teoremáticos*, θεωρηματικοί, que contienen una visión real, sin simbolismos y no requieren la colaboración de un intérprete<sup>33</sup>. Esta división no se encuentra atestiguada en ninguna otra fuente.

La obra de Artemidoro tenía como finalidad explicar el simbolismo de los sueños alegóricos, que predecían el futuro de forma enigmática, por lo que tenían una especial importancia y recibieron más atención. El ensueño alegórico se subdividía en cinco tipos: *personal*, cuando concierne a uno mismo; *ajeno*, si concierne a otro; *común*, si afecta al soñador y a otros; *público*, cuando se refiere al pueblo o a la nación y *universal*, cuando alude a fenómenos naturales<sup>34</sup>.

La llamada 'clasificación pentepartita' aparece también en un pasaje de Artemidoro:

---

<sup>33</sup> En I 2, p. 4. Kessels (1978: 151 y 168, n. 9): En Homero los ensueños alegóricos no son muy significativos, pues son confusos y difíciles de comprender. Para el hombre primitivo, los sueños más válidos son los que dejan una impresión clara en el soñador.

<sup>34</sup> Esta subdivisión de los ensueños alegóricos la toma Artemidoro de Paniasis de Halicarnaso, del siglo V-IV a. C (Del Corno, 1969: 121).

I 2, p. 5: «Α estos dos tipos les acompañan respectivamente: la aparición, τὸ φάντασμα, al sueño desprovisto de premonición —acerca de la cual han hablado otros muchos, y en particular, Artemón de Mileto y Febo de Antioquía— y la contemplación, ὄραμα, y la respuesta oracular, χρηματισμός, a la visión onírica, τῷ δ' ὄνειρῳ».

Y Artemidoro deja de lado el análisis detallado de estos tipos, pues no los considera de importancia. Sin embargo, esta clasificación la recogerá y reformará Macrobio, un comentarista latino, como veremos más adelante.

## MACROBIO

Macrobio, en su comentario al *Sueño de Escipión*, (*Comm. in Somn. Scip.* I 3, 1-10) hace una clasificación de los ensueños, recogiendo los términos en lengua griega, en que distingue:

*ἐνύπνιον (insomnium): est enim ἐνύπνιον quotiens cura oppressi animi corporisve sive fortunae qualis vigilantem fatigaverat talem se ingerit dormienti.*

*φάντασμα (visum): cum inter vigiliam et adultam quietem in quadam, ut aiunt, prima somni nebula adhuc se vigilare aestimans, qui dormire vix coepit, aspicere videtur irruentes in se vel passim vagantes formas a natura seu magnitudine seu specie discrepantes variasque tempestates rerum vel laetas vel turbulentas.*

*χρηματισμός (oraculum): cum in somnis parens vel alia sancta gravisve persona seu sacerdos vel etiam deus aperte eventurum quid aut non eventurum, faciendum vitandumve denuntiat.*

*ὄραμα (visio): cum id quis videt quod eodem modo quo apparuerat eveniet.*

*ὄνειρος (somnia): somnium proprie vocatur quod tegit figuris et velat ambagibus non nisi interpretatione intellegendam significationem rei quae demonstratur, quod quale sit non a nobis exponendum est cum hoc unus quisque ex usu quid sit agnoscat<sup>35</sup>.*

<sup>35</sup> «El ensueño es causado por la tensión psíquica o corporal o ansiedad por el futuro. El soñador experimenta fatigas semejantes a las que experimenta durante la vigilia. La aparición sobreviene en el momento intermedio entre la vigilia y el sueño, como la primera nube del sueño, en el que el durmiente cree estar despierto, cuando empieza a caer dormido, y le parece ver espectros atacándole o vagando alrededor, diferentes en magnitud o forma de las criaturas naturales, y que o bien traen alegría o bien turbulencias. El oráculo se da cuando en el sueño aparece un personaje santo o venerable, un sacerdote o también un dios y abiertamente informa al soñador de lo que va a ocurrir, y de lo que ha de hacer o evitar. La

Se ha pensado que Macrobio tomó la clasificación de Porfirio<sup>36</sup>. Kessels (1969: 413), en cambio, piensa que Macrobio encontró el sistema ya elaborado en algún tratado de onirocrítica, y no piensa en Porfirio como fuente. Nosotros creemos, por las coincidencias que vamos a exponer, que Macrobio tomó de Artemidoro esta sistematización, resumiéndola y reelaborándola a su gusto.

#### MACROBIO Y ARTEMIDORO: PUNTOS DE COINCIDENCIA

Son evidentes el parecido y la coincidencia entre Artemidoro y Macrobio<sup>37</sup>. No obstante se perciben ciertas diferencias, dos de ellas fundamentales: Macrobio acepta una clasificación pentepartita, mientras que Artemidoro sólo la menciona y no le da importancia. Por otra parte, Macrobio no recoge la diferenciación entre ensueños alegóricos y teoremáticos, tan importante en Artemidoro.

Nos parece que Macrobio utilizó directamente a Artemidoro y transformó sus teorías de la siguiente manera. La clasificación pentepartita, que no era tal —al menos en la exposición artemidorea—<sup>38</sup>, la integró con la diferenciación entre ensueños alegóricos y teoremáticos, mediante la identificación del *ὄνειρος* con el tipo alegórico, convirtiéndolo en simbólico, y la eliminación del teoremático, por ser equivalente al *ὄραμα*. Luego incluyó los tipos en que Artemidoro subdividió los ensueños alegóricos (propio, ajeno, común, público y universal) y los aplicó al correspondiente *somnium* —ensueño de tipo simbólico.

---

contemplación se da cuando uno ve lo que va a ocurrir del modo en que va a ocurrir. El ensueño alegórico propiamente dicho se da cuando se cubre con figuras enigmáticas y velos la verdadera información, y no se puede entender sino con interpretación. Y no expondremos la naturaleza de estos ensueños, pues ya los conoces por experiencia».

<sup>36</sup> Stahl (1952: 34), Mras (1933: 237), Courcelle (1948: 24), Schedler (1916: 85).

<sup>37</sup> Macrobio (Blum, 1936: 53-56), Regali (1983: 229).

<sup>38</sup> Nos parece que la llamada clasificación pentepartita no es tal en Artemidoro, puesto que al utilizar el verbo *ἔπομαι*, en cierta manera hace depender el *φάντασμα* del *ἐνύπνιον* y el *χρηματισμός* y el *ὄραμα* del *ὄνειρος*. Al menos en su exposición, no aparece como una clasificación en cinco tipos.

COINCIDENCIAS ENTRE LOS SISTEMAS TRIPARTITO  
Y PENTEPARTITO

Se ha intentado reconciliar los sistemas tripartito y pentepartito. El problema estriba en si estas dos clasificaciones proceden de Posidonio o tienen un origen y desarrollo diferentes. Si empezamos eliminando del sistema pentepartito los ensueños no premonitorios, lo que nos queda es un sistema tripartito. Pero no parece que se pueda probar un origen común para ambos. Blum (1936: 67-71) parte de un pasaje de Filón, *Somn.* II 3, donde se nos dice que los ensueños enviados directamente por la divinidad se pueden equiparar a los *χρησμοὶ σαφεῖς*, a los que identifica con los *oracula* de Macrobio —aparición de un dios o una persona importante. Pero podrían también considerarse los ensueños teoremáticos de Artemidoro o la *visio* de Macrobio (reproducción de acontecimientos futuros). Los ensueños provocados por el propio poder del alma y que requieren la interpretación de un especialista, según Filón, primera categoría de Cicerón, son comparados por Blum con los *somnia* de Macrobio —ensueños simbólicos. Pero esto no implica que los dos sistemas coincidan, puesto que es lógicamente asumido que no todos los ensueños son claros. En cuanto a la segunda categoría, Blum tiene que reconocer que no coincide con la *visio* de Macrobio. Lo explica diciendo que no se puede encontrar un ejemplo claro de *visio*, según la concepción macrobiana, en el *Génesis*, base del comentario del tratado de Filón sobre los ensueños, y es la razón por la que éste alteró en cierto modo la clasificación.

El argumento no es consistente, según Kessels (1969: 399) estos dos sistemas responden a diferentes necesidades. Son dos maneras de acercarse al fenómeno del ensueño, una la práctica, de Artemidoro y Macrobio, y otra la filosófica y psicológica, de Posidonio. Así, Kessels y también Dario del Corno (1969: 174-5) piensan que estos dos sistemas tienen orígenes diferentes.

Sin embargo, es posible que en Artemidoro haya elementos posidonianos<sup>39</sup>, como arguye Blum (1936: 60-66). Pero no debió de consultar las obras de Posidonio directamente, sino que, al ser las teorías del estoico bien conocidas por los profesionales de la mántica, las tomó de manera indirecta.

<sup>39</sup> Los temas posidonianos que se han encontrado son el ensueño profético como una *κίνησις* del alma y, en relación con eso, la noción del alma como productora de imágenes.

## ORIGEN DE LOS DOS SISTEMAS

Como Kessels y del Corno, no creemos que las clasificaciones tripartita y pentepartita tengan un origen común. En el sistema pentepartito, la *visio* o *ὄραμα* es la forma más primitiva de experiencia onírica, que otorga a las visiones oníricas el mismo status que a las de la vigilia. Tylor (1891: 478) mantiene que, para las culturas primitivas, las experiencias oníricas son objetivas y válidas. Por tanto, para el salvaje, los ensueños son tan reales como la propia realidad<sup>40</sup>. Creemos que la posterior distinción entre realidad y ensueño adoptó esta creencia, de manera que la experiencia onírica se convirtió en una 'reproducción' de la realidad, de los acontecimientos futuros, que el poder de la mente, la providencia divina u otros seres celestiales mostraban a los soñadores. Pero la reflexión sobre el origen de estas visiones se debió de desarrollar más tarde.

El ensueño simbólico o alegórico, *somnium* u *ὄνειρος*, en el espacio literario, es una reproducción de la realidad en que los elementos básicos de ésta son sustituidos por símbolos. Así los encontramos en el Antiguo Testamento (sueños de José, el Faraón y sus sirvientes en *Gen.* 37 a 41; de Nabucodonosor en *Dan.* 2 y 4 y del soldado madianita en *Jud.* 7, 13), en Egipto (sueño de las serpientes de Tonutamón<sup>41</sup>), en la *Odisea* (sueño de Penélope y los gansos en XIX 541ss.). Tenemos que reconocer un tipo diferente de ensueños simbólicos en el considerado por los intérpretes de sueños, que produjeron una serie interminable de listas de claves para su interpretación. En este tipo de ensueños la fuente de los mismos no tiene importancia. Lo único importante es el resultado del sueño. Los ensueños simbólicos del entorno literario tienen un papel dentro de un desarrollo narrativo y su origen es tan importante como la predicción en ellos contenida. «El ensueño simbólico del Próximo Oriente Antiguo es considerado un ensueño-mensaje, cuyo mensaje no está expresado en palabras claras, sino transmitido de una manera específica, en que ciertos elementos del mensaje han sido sustituidos por otros»<sup>42</sup>. Era un recurso literario y formaba parte del desarrollo de una trama. Así José es vendido por sus hermanos, a causa de la ambigüedad en el significado de sus ensueños, y también por medio de su capacidad para interpretar ensueños llega al Faraón.

<sup>40</sup> Id. 1871: 445 = 29. Cf. Tuzin (1975: 555-578).

<sup>41</sup> Maspero, *Rev. Arch.* XVII, 329, trad. Oppenheim (1956: 251).

<sup>42</sup> Oppenheim (1956: 206).

La tercera clase, el *oraculum* o χρηματισμός está conectado en su origen primitivo con el miedo a los muertos. La aparición de ancestros o amigos y familiares muertos en los ensueños es una antiquísima creencia, que encontramos en muchos pasajes de Homero, como en la aparición de Patroclo a Aquiles (*Il.* XXIII 59). La creencia en estas visitas proviene de la primitiva idea de que las almas abandonan el cuerpo y viajan: animismo (Tylor, 1891: 2, 24). Como prueba de la existencia de los espíritus, estos ensueños están en relación con el culto a los antepasados<sup>43</sup>.

Las visitas del otro mundo están también en relación con las visitas de los propios dioses. Las encontramos en el Mediterráneo y el Próximo Oriente en los ámbitos literario y popular. Esto es lo que Oppenheim llama 'message-dreams' (1956: 186-206), que tan bien representados tenemos en Homero.

Si analizamos los tres tipos de ensueño de la clasificación tripartita, veremos que no puede hacerse coincidir de ninguna manera con la pentepartita. El χρηματισμός de la última, en que un dios o antepasado, un ángel o alguna otra persona importante se aparece al soñador, se encuentra en la clasificación tripartita dividido en dos: sueños enviados por Dios y sueños enviados por demonios. Los otros 'mensajeros' no aparecen: así la primera categoría de Filón es la de los ensueños enviados por Dios, la segunda por ángeles. Pero no existe la *visio* en la clasificación de Filón. La visión más clara para Filón es la de la primera categoría, pero esta característica la añadió él mismo al esqueleto básico de la clasificación tripartita, que sólo tiene en cuenta el origen de los ensueños. El tercer tipo de ensueños, en que el alma produce por sí misma las imágenes de los ensueños y prevé el futuro con su propio poder, puede ser un desarrollo del 'message-dream', en que, según Oppenheim (1956: 194) se produce una 'internalización' de la fuente sobrehumana, lo cual constituye un paso reciente en la evolución.

Creemos que ha quedado suficientemente clara la diferencia entre las dos clasificaciones y su origen distinto, y que invalida todo intento de reducirlas a una tradición común. De esta manera, en conclusión, nos adherimos al parecer de Kessels y de Del Corno (1969: 174) sobre el diferente origen de los dos sistemas, y al parecer de Kessels (1971: 102-104) en contra de la idea de Behr (1968: cap. VIII) de una evolución gradual de las clasificaciones de ensueños. Pensamos que cada clasificación implica una sistematización en un momento dado de unas ideas previas, elaboradas en un ambiente popular o erudito. No se trata, pues, de la evolución de una clasificación que va incorporando elementos para adquirir mayor complejidad.

<sup>43</sup> Lincoln (1935: 49).

## CALCIDIO Y SUS FUENTES

Calcidio nos expone su teoría sobre los ensueños en un pasaje de su comentario al *Timeo* de Platón (cap. 249-256), en que explica las diversas clases de ensueños con ejemplos tomados de Platón, para luego exponer una clasificación pentepartita (¿o tetrapartita?), con una curiosa combinación de dos sistemas:

256. *Consentit huic Platónico dogmati Hebraica philosophia; appellant quippe illi varie, ut somnium et item visum, tum admonitionem, etiam spectaculum nulloque minus revelationem: somnium quidem, quod ex reliquiis commotionum animae dicimus oboriri, visum vero, quod ex divina virtute legatur, admonitionem, cum angelicae bonitatis consiliis regimur atque admonemur, spectaculum, ut cum vigilantibus offert se videndam caelestis potestas clare iubens aliquid aut prohibens forma et voce mirabili, revelationem, quotiens ignorantibus sortem futuram imminentis exitus secreta panduntur*<sup>44</sup>.

La *Hebraica philosophia*, según Calcidio, está en relación con las teorías de Platón, el *Platonicum dogma*, para quien algunos sueños son producidos por causas físicas o psíquicas (cap. 253) *cf. Rep.* 571b-572b; otros, en cambio, por la divina providencia, *quod ex divina virtute legatur*, el *visum*, el sueño puramente divino. Una tercera clase dimana del amor que tienen los poderes celestiales al ser humano (cap. 254): *at vero somniorum, quae divina providentia vel caelestium potestatum amore iuxta homines oboriuntur, causam rationemque exposuit in eo libro qui Philosophus inscribitur*<sup>45</sup>. Y parece incluso admitir una cuarta clase en la vigilia, ya que la divina providencia también modera los actos del hombre cuando está despierto (cap. 255): *denique etiam vigilantibus non deerat propitia divinitas, quae eiusdem moderaretur actus, ut Plato demonstrat in Euthydemus*<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> «Coincide la filosofía hebrea con la doctrina platónica. Llaman a los ensueños con diferentes nombres, como *somnium* y *visum*, *admonitio*, *spectaculum* y no menos la *revelatio*. El *somnium*, como hemos dicho, surge de los restos de los movimientos del alma, el *visum* es enviado por la omnipotencia divina. La *admonitio* se da cuando recibimos directrices y admonición por consejos de bondad celestial. El *spectaculum* se da cuando el poder celestial se presenta él mismo al alma en la vigilia, ordenando, prohibiendo con un aspecto y una voz admirables. La *revelatio* se da cuando acontecimientos secretos inminentes se revelan a los que ignoran su suerte futura».

<sup>45</sup> «En su *Filósofo* expone la causa y razón de estos ensueños que surgen de la divina providencia y del amor que tienen las potencias celestiales por los hombres». Añade ejemplos del *Critón* (44a10-b2) y el *Fedón* (60e).

<sup>46</sup> «La propicia divinidad que gobernaba sus (de Sócrates) actos no se ausenta ni cuando éste estaba despierto, según demuestra Platón en *Eutidemo*» (en realidad, *Theages* 128d, 2-7).

Estas definiciones podemos ver que corresponden a *somnium*, *visum*, *admonitio* y *spectaculum* en el capítulo 256. La correspondencia es clara para *somnium* y *spectaculum*. Las correspondencias de *visum* y *admonitio* hebraicas están en cap. 254, donde encontramos la *divina providentia* frente al *caelestium potestatum amore*, mientras que *divina virtus* aparece bajo la definición de *visum*, como causa de esos sueños, y bajo *admonitio* aparece *angelicae bonitatis consilia*. Esperaríamos una quinta clase, la *revelatio*, que aparece en el cap. 255. Es una clase bastante general, en que sólo se dice que se puede ver el futuro.

Tras una observación de la sintaxis utilizada por Calcidio, entendemos que la división del cap. 256 se compone de cuatro clases<sup>47</sup>:

*somnium quidem, quod ex reliquiis commotionum animae dicimus oboriri, visum vero, quod ex divina virtute legatur, admonitionem, cum angelicae bonitatis consiliis regimur atque admonemur, spectaculum, ut cum vigilantibus offert se videndam caelestis potestas clare iubens aliquid aut prohibens forma et voce mirabili, revelationem, quotiens ignorantibus sortem futuram imminens exitus secreta panduntur.*

*Somnium* y *visum* aparecen contrapuestos por *quidem ... vero*, como las dos clases principales. A continuación, las otras tres clases aparecen subordinadas a *visum*, con sus correspondientes aclaraciones formuladas con oraciones temporales. Dada la dificultad de encontrar la correspondencia de *visum* en el texto anterior al capítulo 256, se podría pues justificar esta hipótesis. De tal manera resultaría que Calcidio tuvo un sistema con un tipo que englobaba los ensueños no premonitorios y tres tipos de premonitorios.

## CALCIDIO Y MACROBIO; CALCIDIO Y FILÓN

Los intentos para reconciliar los sistemas de Calcidio y Macrobio no han sido muy satisfactorios<sup>48</sup>. Kessels (1969: 389-424), viendo que estos intentos de identificación parten de una relación entre las clasificaciones de Filón y de Artemidoro-Macrobio, no está de acuerdo en ver una conexión entre ellas. Compara también este autor los sistemas de Filón y Calcidio. Si Calcidio uti-

<sup>47</sup> Agradecemos sus observaciones a la Prof. M. Asztalos de la Universidad de Estocolmo.

<sup>48</sup> Kessels (1969: 401-2) piensa en dos orígenes diferentes para estos autores, pero recoge las opiniones de varios autores con respecto a este problema: Blum (1936: 5), Mras (1933: 237), Switalski (1902: 45), Behr (1968: 176).

liza la *Hebraica philosophia*, se puede pensar que Filón hubiera tratado cinco clases (o cuatro), puesto que su tratado sobre los sueños nos ha llegado incompleto, y que tratara los otros tipos de sueños en la parte perdida, si creemos la afirmación de Eusebio de Cesarea (*HE* II 28) de que dicha obra contenía cinco libros. Calcidio diferencia muy bien los ensueños premonitorios y los no premonitorios, siguiendo aparentemente la filosofía hebrea, lo que implica que Filón tendría también en consideración una clase de ensueños no premonitorios. Pero dado el título del tratado de Filón: *Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνειρούς*, «Sobre el hecho de que los ensueños son enviados por Dios», esto no es posible.

Calcidio se enfrentaría a la dificultad de reconciliar sistemas tan divergentes como el de Platón y el de Filón, sobre todo teniendo en cuenta que Platón carecía de un sistema consistente y que el conocimiento del de Filón por parte de Calcidio era de segunda mano, a través de Numenio, como apunta Waszink (1965: 53-4). Lo único que hizo fue poner en relación la clasificación de Posidonio-Filón con los pasajes en que Platón se ocupa de los sueños.

Waszink (1941: 79) identifica los ensueños enviados por Dios de Filón con la *revelatio*, pese a que Calcidio no diga expresamente que venga de Dios. Señala la coincidencia del texto de Filón (*Somm.* II 2) *τὰ ἡμῖν ἄδηλα* con Calcidio *ignorantibus sortem futuram*. Identifica los ensueños enviados por los ángeles con la *admonitio* y los del alma con el *visum* calcidiano. Waszink (1941: 83) sistematiza la clasificación de Calcidio con respecto a la de Filón de esta manera:

- I. Ensueños que proceden del alma:
  - a) los provenientes de impresiones recibidas del exterior, carentes de significado para el conocimiento del futuro: *somnium*,
  - b) los que se deben a la parte superior del alma, que predicen el futuro, aunque de forma oscura: *visum*.
- II. Mensajes traídos por mensajeros de Dios, los ángeles, en el sueño: *admonitio*.
- III. Mensajes procedentes de Dios, que Calcidio, siguiendo a Porfirio, pero en contra de la opinión de Filón, considera igualmente intervención de una *caelestis potestas*:
  - a) visiones: *spectaculum*,
  - b) premoniciones sobre el futuro: *revelatio*.

El problema de Waszink es que tiene que agrupar *spectaculum* y *revelatio* en la primera clase de Filón, los sueños de origen divino. La distinción entre ambas sería el que la *revelatio* «es el ensueño más claro», que según él es «daß die nur den sofort verständlichen Traum bedeuten kann, der Urheber nicht genannt wird». La palabra parece ser una traducción del término bíblico ἀποκάλυψις, que significa visión y revelación. Calcidio, al no encontrar en Platón un ejemplo de esta clase, utiliza la explicación ya existente, aunque también se puede pensar que Filón tratase este tipo en la parte perdida de su obra.

Kessels (1969: 408) piensa que Calcidio debió de empezar partiendo de Platón y encontró dificultades al intentar aplicarle el sistema hebreo. Da su propia identificación de los dos sistemas: *somnium* de Calcidio = tercera clase de Filón más los ensueños no premonitorios originados en el alma humana; *visum* = primera clase de Filón; *admonitio* = segunda clase de Filón. Considera que *spectaculum* es una visión tenida en la vigilia y la *revelatio* durante el sueño, pero Filón no nos habla en el *De Somniis* de visiones tenidas durante la vigilia. El *spectaculum* ha de ponerse en relación con el ὄραμα de la Septuaginta, que posiblemente aparecería en la parte perdida de la obra de Filón. Es la clase en que hay un contacto personal entre Dios y el sujeto que sueña. La *revelatio* de Calcidio corresponde a las revelaciones apocalípticas del Antiguo Testamento, que a menudo tienen carácter escatológico. Pero no estamos tan seguros de que la expresión *Hebraica philosophia* necesariamente se refiera a Filón de Alejandría y de que éste fuera la fuente directa de Calcidio. Más bien creemos que se refiere a la Sagrada Escritura. Calcidio tenía un espíritu creativo y con elementos diversos elaboró una clasificación propia.

Vamos a tratar de analizar su clasificación con ayuda del Antiguo Testamento, para discernir los elementos que Calcidio heredó, quizá directamente de las Sagradas Escrituras o por medio de un comentarista de ellas. En primer lugar, el *somnium* aparece en *Ecd.* 5, 2, como originado por las preocupaciones del día. De las tres clases de *visum*, si creemos en una clasificación tetrapartita, la *admonitio*, como ensueño traído por ángeles, aparece, por ejemplo, en *Gen.* 31, 11-13, cuando Jacob dice que un ángel del Señor le ha hablado en sueños. El *spectaculum* es un ensueño enviado por Dios, típico del Antiguo Testamento, en el que Él da órdenes o prohíbe alguna acción para que se lleven a cabo sus planes. Según Calcidio, estos ensueños se ven en la vigilia. Sobre este punto se plantea el problema de la distinción entre visión nocturna —que se tiene estando despierto— y el

ensueño propiamente dicho<sup>49</sup>. Es cierto que en el Próximo Oriente la vigilia del soñador da objetividad al ensueño<sup>50</sup>. De hecho, en el Antiguo Testamento los profetas auténticos tienen visiones, mientras que los sueños los tienen los falsos profetas y los gentiles. Ejemplos de *spectaculum* son *Gen.* 31, 10, en que Jacob recibe la orden de dejar la tierra en la que vive y de volver a su patria, y I *Sam.* 3, 3, en que Samuel es despertado por Dios y a continuación recibe un consejo. La *revelatio* aparece en *Gen.* 21, 9, *Num.* 22, 31 y II *Reg.* 7, 17, 20. Las cosas que se esconden a los sentidos son reveladas por mediación divina<sup>51</sup>. Lo encontramos definido en *Dan.* 2, 27-28, cuando Daniel le dice a Nabucodonosor que Dios es el que está en los cielos y revela los misterios.

Examinemos ahora la posible conexión de Calcidio con la clasificación de Filón de Alejandría. El *somnium* es un ensueño no premonitorio que Filón denomina ἐνύπνιον, por ejemplo, en I *eg.* III 226 y 229. Dentro de la categoría de *visum*, el *spectaculum*, como ensueño enviado por Dios, correspondería a la primera categoría de Filón, aunque sólo es definido como la aparición de una potencia celeste, lo cual también podría ser el Logos o un ángel. La *admonitio* se puede hacer corresponder con la segunda categoría de Filón, en que éste considera que «nuestra mente, moviéndose conjuntamente con la mente del universo, parece poseída e inspirada por Dios, de manera que es capaz de prever y pronosticar el futuro» (*Somn.* I 2). Esta ‘mente del universo’ corresponde a los seres intermedios, los démones de Posidonio, *immortales animae*. Comparamos esto con Calcidio, cap. 255: *divinarum potestatum interpositione*. La conexión de las almas con el alma del universo la podríamos encontrar en el cap. 255: *siquidem pura puris contigua fore misceri fas sit*. Pero la tercera categoría filoniana no parece corresponder con ninguna en Calcidio. Sin embargo, los ensueños del alma en Filón son de la parte irracional de la misma, y no hacen sino presentar al soñador sus vicios. Habría pues que compararla con el *somnium* de Calcidio, aunque Filón le atribuye poder de predicción a este tipo de ensueños.

Por todo lo expuesto, no nos parece que haya suficientes argumentos para identificar a Filón con la *Hebraica Philosophia* de que habla Calcidio.

---

<sup>49</sup> Miller (1990: 401-404).

<sup>50</sup> Oppenheim (1956: 189-191).

<sup>51</sup> Oppenheim (1956: 196).

## LAS FUENTES

Se ha intentado establecer las fuentes de las clasificaciones de sueños de la siguiente manera. La tripartita estoica fue creada por Posidonio y heredada por Filón, Jámblico, Prudencio y Tertuliano, aunque para éste último se ha pensado como intermediario en Hermipo de Berito (Waszink, 1947: 45\*). También se ha visto a Posidonio como fuente de Artemidoro por medio de Hermipo (Blum, 1936: 67-71; Gelzer, 1907: 49)<sup>52</sup>. Artemidoro nos presenta a Febo de Antioquía y a Artemón de Mileto como creadores de la pentepartita.

Para Macrobio los estudiosos han aducido diversas obras de Porfirio<sup>53</sup>. Kessels (1969: 413) no piensa en Porfirio, sino en una obra de carácter onírocrítico. En nuestra opinión fue Artemidoro la fuente de Macrobio, que modificó un tanto su clasificación. Para Calcidio se ha pensado en Porfirio, que tuvo como fuente a Numenio y éste a su vez a Filón<sup>54</sup>.

Sin embargo, no parece válido basarse en textos tan breves y afirmaciones tan escuetas, para establecer líneas de parádoxis, dado que textos tan largos y tan completos como el de Filón, el de Calcidio o el de Macrobio, nos plantean problemas de difícil solución con respecto a su interdependencia. Comparar estas clasificaciones es una tarea arriesgada, puesto que durante siglos han estado a merced de los cambios que sobre ellas han incidido irremediablemente. Un primer factor son las incertidumbres de la tradición indirecta. Otro, las creencias de cada autor y su influjo en sus interpretaciones, y un tercero las imprecisiones de las traducciones de una lengua a otra.

Lo que parece que se puede afirmar con cierta seguridad es que hubo dos corrientes de clasificación que derivaron en dos sistemas. Por un lado, la corriente filosófica, con un sistema tripartito estoico, creado por Posidonio, heredado por Filón, problemática fuente de Numenio, Porfirio y Calcidio. Por otro, está la tradición onírocrítica, que se refleja en la obra de dos de sus herederos, Artemidoro y Macrobio.

Sofía TORALLAS TOVAR

*Universidad Complutense*

<sup>52</sup> Artemidoro pudo tener elementos posidonianos (Blum, 1936: 60-66).

<sup>53</sup> Stahl (1952: 34), Courcelle (1948: 24), Schedler (1916: 85).

<sup>54</sup> Waszink (1965: 53-54), Zeller III<sup>2</sup>, 217-8. Überweg-Prächter, *Die Philosophie des Altertums*, Berlin, 1926. Cf. Porfirio, *Vita Pyth.* XI 22, 20-33N. Proclo, *In Tim.* I 77 Kroll.

Bibliografía

- A. Amory (1966), «The Gates of Horn and Ivory», *YCIS* 20, 3-57.
- C. A. Behr (1968), *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam.
- C. Blum (1936), *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*, Uppsala.
- (1943), «Some Observations on Artemon from Miletos and his Dreambook», *Eranos* 41, 28-32
- G. Björk (1946), «Ὅραρ ἰδεῖν. De la perception du rêve chez les anciens», *Eranos* 44, 306-314.
- C. Brillante (1991), *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo.
- A. Bouché-Leclercq (1975), *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, New York.
- B. Büchschütz (1868), *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, Berlin.
- M. F. Burnyeat (1970), «The Material and Sources of Plato's Dreams», *Phronesis* 15, 101-122.
- R. Carpenter (1958), *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley-Los Angeles.
- P. Courcelle (1948) *Les Lettres Grecques en Occident*, Paris.
- I. Dąbwska (1961), «Le problème des songes dans la philosophie des Anciens Grecs», *Rev. Phil. de la France et l'étr.*, 1 (janv.-mars) 13-15.
- G. Devoto (1962), *Origini indoeuropee*, Florencia.
- D. Del Corno (1969), *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milano.
- J. F. Dobson (1924-25), «Herophilus of Alexandria», *Proc. Royal Soc. of Medic.* 18, 19-32.
- G. Donnay (1983), «L'âme et le rêve d'Homère à Lucrèce», *Ktema* 8, 5-10.
- L. Edelstein & I. G. Kidd (1972, 1989<sup>2</sup>) *Posidonius. The Fragments*, Cambridge.
- P. Frisch (1968), *Die Träume bei Herodot*, Meisenheim.
- H. A. Gärtner (1983), «Les rêves de Xerxès et d'Artabane chez Hérodote», *Ktema* 8, 11-18.
- M. Gelzer (1907), «Zwei Einteilungsprinzipien der antiken Traumdeutung», *Iuvenes dum sumus*, Basilea.
- G. Germain (1956), «Le songe de Xerxes et le rite babylonien du substitut royal», *REG* 69, 303-313.
- H. L. Highbarger (1940), *The Gates of Dreams: An archeological Examination of Vergil Aeneid VI 893-99*, Baltimore.
- J. Hundt (1935), *Der Traumglaube bei Homer*, Greifswaldt.
- A. H. M. Kessels (1969), «Ancient Systems of Dream Clasification», *Mnem.* 22, 389-424.
- (1971), reseña a Behr (1968) *Mnem.* 24, 102.
- (1978), *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht.
- B. Kilborne (1987), «On Classifying Dreams», *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, edited by B. Tedlock, Cambridge, 171-193.
- P. Kragelund (1976), *Dream and Prediction in the Aeneid*, Copenhagen.
- S. F. Kruger (1992), *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge.

- E. Lévy (1982), «Le rêve homérique», *Ktema* 7, 32-.
- J. S. Lincoln (1935), *The Dream in Primitive Cultures*, London.
- J. E. Miller (1990), «Dreams and Prophetic Vision», *Biblica* 71, fasc. 3, 401-404 .
- K. Mras (1933), *Macrobius Kommentar zu Ciceros Somnium*, Sitz. ber. Preuss. Akad. Berlin, Ph. Hist. Kl.
- R. B. Onians (1951, rep. 1991), *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge.
- A. L. Oppenheim (1956), «The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East», *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 46, part 3.
- M. Regali (1983), *Macrobio. Commento al Somnium Scipionis*, Pisa.
- J. Reinhardt (1962), *Poseidonios von Apamea*, München.
- L. F. Rolland (1957), «La porte d'ivoire. Vergile, Énéide, VI 898», *REL* 35, 204-223.
- J. Russo (1982), «Interview and Aftermath: Dream, Fantasy and Intuition in Od. 19 and 20», *Am. J. Phil.* 103, 4-18.
- M. Schedler (1916), *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des Mittelalters*, Münster.
- P. H. Schrijvers (1977), «La classification des rêves selon Hérophile», *Mnem.* 30, 13-27.
- W. H. Stahl (1952), *Macrobius' Commentary on the Dream of Scipio*, Nueva York.
- H. R. Steiner (1952), *Der Traum in der Aeneis*, Stuttgart.
- B. W. Switalski (1902), *Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus*, Münster.
- S. Torallas Tovar (1995), *El De Somniis de Filón de Alejandría*, Tesis Doctoral dirigida por D. Luis Gil Fernández, Universidad Complutense de Madrid.
- (1997), *Filón de Alejandría, Sobre los Sueños, Sobre José*, introducción, traducción y notas de Sofia Torallas Tovar, Gredos, Madrid.
- (1997-2), «Philo Alexandrinus' *De Somniis*: an attempt at reconstruction», *Resource Pages for Biblical Studies* 5, <http://www.hivolda.no/asf/kkf/philopag.html>).
- D. Tuzin (1975), «The Breath of the Ghost. Dreams and the Fear of the Dead», *Ethos* 3, 555-578.
- E. B. Tylor (1871), *Primitive Culture*, London = *Religion in Primitive Culture (Primitive Culture vol. 2)*.
- R. G. A. Van Lieshout (1970), «A Dream on a KAIROS of History. An analysis of Herodotos Hist. VII 12-19. 47», en *Mnem.* 23, 225-249.
- (1980), *Greeks on Dreams*, Utrecht.
- F. Vegleris (1982), «Platon et le rêve de la nuit», *Ktema*, 7, 63-65.
- H. Von Staden (1989), *Herophilus, the Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge.
- J. H. Waszink (1941), «Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quellen», *Mnem.*, III 9, 65-85.
- (1947), *Tertulliani De anima*, Amsterdam.
- (1965), *Porphyre, Entretiens de la Fondation Hardt XII*, Genève, 35-83.
- M. Wellmann (1924) «Über Träume», *Archiv für Geschichte der Medizin*, 16 (1924), 72.
- M. E. Wittmer-Butsch (1990), *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter (Medium Aevum Quotidianum, Sonderband 1)*, Kerms.

## ***Platón República IX 588B-589B – Nag Hammadi Codices VI 48, 16-51, 23: Análisis comparativo***

Jose Antonio ARTÉS HERNÁNDEZ

### ***Summary***

With this paper we try to compare the Greek text of Plato's *Politeia* IX 588b-589b with the Coptic version of that text belonging to the Nag Hammadi library (NHC VI 48, 16-51, 23). We'll observe several parallelisms relating to language and structure, but not to contents: very far from a literal translation, Plato's theses have been remade in order to explain and develop some of the most important ideas of Gnosis.

### **I. INTRODUCCIÓN**

El hallazgo casual, en el año 1945, de los textos de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi<sup>1</sup>, constituye uno de los hitos fundamentales para el conoci-

---

<sup>1</sup> Ediciones de textos aislados de la biblioteca de Nag Hammadi, con traducciones, comentarios y notas, han ido apareciendo paulatinamente en las series *Nag Hammadi Studies* (Brill, Leiden) y *Bibliothèque copte de Nag Hammadi* (Les Presses de l'Université Laval, Québec). Existe traducción en lengua inglesa de todos los textos: J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, 1988, 3.ª ed. En la actualidad se encuentra próximo a aparecer el segundo volumen de la primera versión completa en español de dicha biblioteca; hasta la fecha contamos con el primero: A. Piñero (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I, tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, 1997 (en este trabajo hemos tenido la oportunidad de consultar el índice analítico de materias del volumen II, inédito, gracias a la amabilidad del editor). En relación con la gnosis