

UNIVERSIDAD DE VALENCIA

Facultad de Filología, Traducción y Comunicación



Programa de Doctorado en Lenguas, Literaturas y Culturas, y sus Aplicaciones

Código de programa: 3135

Tesis Doctoral

Sobre los sueños de Aristóteles

Doctorando:

D. Gaspar Azorín Martín

Directores:

D. Antonio Melero Bellido

D. Francisco Tortosa Gil

Valencia, 2020

UNIVERSIDAD DE VALENCIA

Facultad de Filología, Traducción y Comunicación



Programa de Doctorado en Lenguas, Literaturas y Culturas, y sus Aplicaciones

Código de programa: 3135

Tesis Doctoral

Sobre los sueños de Aristóteles

Doctorando:

D. Gaspar Azorín Martín

Directores:

D. Antonio Melero Bellido

D. Francisco Tortosa Gil

Valencia, 2020

A mi esposa, Ascen, y a mis hijos, David, Bosco y Vicente.

ÍNDICE

Summary.....	i
1 Introducción	1
1.1 Objetivos	3
1.2 Metodología	5
1.3 Agradecimientos	6
2 Psicología de Aristóteles	7
3 Periodificación del Pensamiento de Aristóteles	21
4 Teorías sobre los Sueños en los Predecesores de Aristóteles	27
4.1 Homero.....	29
4.1.1 La Psicología homérica	29
4.1.2 Los Sueños en Homero	48
4.2 Los Presocráticos	62
4.2.1 Epicarmo de Cos (c. 556–c. 460 a. C.)	62
4.2.2 Heráclito de Éfeso (c.540–c.480 a. C.) <i>fl.</i> 504–501.....	63
4.2.3 Alcmeón de Crotona (s. VI–V a. C.) <i>fl.</i> comienzos s. V a. C.	69
4.2.4 Parménides de Elea (nació c.515 a. C.) <i>fl.</i> 490–485.	70
4.2.5 Anaxágoras de Clazomenas (c.500–c.428 a. C.).....	72
4.2.6 Empédocles de Ácragas (c.495–435 a. C.) <i>fl.</i> c. 450 a. C.	75
4.2.7 El Atomismo antiguo: Leucipo de Mileto (<i>fl.</i> c.440–435 a. C.) y Demócrito de Abdera (460–c.370 a. C.) <i>fl.</i> 420 a. C.	77
4.2.8 Diógenes de Apolonia (c.499–c.428 a. C.) <i>fl.</i> c.440–430 a. C.....	83
4.3 Antifonte el Sofista	86
4.4 El <i>Corpus Hippocraticum</i> y los Sueños	90
4.5 Ideas de Platón acerca de los Sueños	98
5 El Léxico del Sueño y los Sueños	113
5.1 Términos para ‘sueño, dormir’, y ‘ensueño, soñar’, en Aristóteles	126
6 Los tres Tratados de <i>Parva Naturalia</i> sobre el Sueño y los Sueños	137
6.1 <i>De Somno et Vigilia</i>	139
6.1.1 Fisiología del sueño	141
6.1.2 Función del sueño	143
6.2 <i>De Insomniis</i>	146
6.2.1 Texto	146

6.2.2	Traducción y Comentario	153
A.	Capítulo I – Se investiga a qué parte del alma corresponde el ensueño.....	153
B.	Capítulo II – Explicaciones previas para comprender cómo se producen los sueños (permanencia de las impresiones sensoriales).....	157
C.	Capítulo III – Fisiología del ensueño. Definición y carácter ilusorio. (Circunstancias en torno al ensueño).	162
6.2.3	Estudio del tratado <i>De Insomniis</i>	171
6.3	<i>De Divinatione per Somnum</i>	180
6.3.1	Análisis de los postulados de Aristóteles.....	181
7	Artemidoro de Daldis	189
8	Significación del Fenómeno de los Sueños en la Cultura Griega Antigua	201
9	Las Ideas de Aristóteles sobre el Sueño y los Sueños contrastadas con la Psicología Contemporánea	221
9.1	Fases del sueño.....	226
9.2	Funciones del sueño	230
9.3	Funciones del REMS	234
9.4	¿Cuándo nos despertamos?	238
9.5	El ensueño	239
9.6	Fisiología del ensueño.....	240
9.7	¿Cuándo comienza a soñar el niño?	244
9.8	¿Siempre se sueña?	245
9.9	¿Los animales sueñan?.....	245
9.10	Percepción liminar durante el sueño	247
9.11	Función del ensueño.....	248
9.11.1	Adaptación emocional	249
9.11.2	Función cognitiva.....	250
9.11.3	Función evolutiva.....	250
9.11.4	Función creativa.....	250
10	Conclusiones	257
11	Apéndices.....	279
11.1	Algunas notas sobre la <i>φαντασία</i> en Aristóteles	281
12	Abreviaturas	291
13	Bibliografía	297

SUMMARY

Title

On Dreams of Aristotle

Introduction

The general subject of my research work is about the psychology of Aristotle, focusing on the aspect of dreams. But, insofar as dreaming is a phenomenon that happens during sleep, and both are mutually related, it is unavoidable to deal also with the subject of sleep. So, the core of my work is based on *De Insomniis*, which forms an indivisible whole with *De Somno et Vigilia*, and *De Divinatione per Somnum*, in the *Parva Naturalia* treatises of Aristotle. Moreover, as we are dealing with psychology, the backdrop throughout will be *De Anima*, basis of our author's psychological ideas, and reference text for all the work.

Objectives

I will do a deep study of the *De Insomniis*, with my translation, philological analysis, interpretation and commentary. I will also translate *De Anima*, and the passages of *De Somno et Vigilia* and *De Divinatione per Somnum*, as needed. *De Somno et Vigilia* is primarily a physiological treatise. *De Divinatione per Somnum* deals with the precognitive aspect of dreams; very present in the society of his time, that related dreams to divinity, and attributed divinatory and healing powers to them. Therefore, a commentary about Antiphon the Sophist, and Artemidoros of Daldis is also included. In this connection, I think it is appropriate to comment on the significance of the phenomenon of dreams in ancient Greek culture.

An important aspect of my philological work is the analysis of the Greek vocabulary on sleep and dreams –that forms chapter 5.

To the extent that Aristotle makes use of the ideas of his predecessors, that he considers acceptable, I include a general overview of the thinking of these authors –mainly, Homer, the Presocratics, Hippocrates and Plato.

For a better understanding of the Aristotelian thought, a few brushstrokes on his style and method will be added.

Notwithstanding the primarily philological aim of this research and, taking into consideration that it is framed in the psychology of Aristotle, I will devote chapter 9 to contrasting our philosopher's ideas with the findings of contemporary research into sleep and dreams.

As far as the *φαντασία* is a determining element for the origin of dreams, in Aristotle, an appendix will be added, relative to this faculty, in our philosopher.

Methodology

My research work will be primarily based on the texts of Aristotle, also of his commentators, and other specialized studies –primary and secondary sources.

As stated above, I will translate *De Anima*, *De Insomniis*, and some passages of *De Somno et Vigilia*, *De Divinatione per Somnum*, and other texts of Aristotle and other authors, whenever necessary.

Throughout my work, there will be a permanent reference to the fundamental axes of Aristotelian philosophy, which are the backbone of his thought.

In all the research, and especially in chapter 5 ('The vocabulary of sleep and dreams'), I will use different philological instruments, of a computerized nature, and also printed; including: '*Διογέννης Searching Tool of Ancient Texts*' (version 3.2.0), (P.J. Heslin, 1999-2007), data *Thesaurus Linguae Graecae; Word Study Tool* (<http://www.perseus.tufts.edu/>) Greek and Latin; '*Index Aristotelicus*' (Hermannus Bonitz, 1870); '*Lexicon Homericum*' (H. Ebeling, Vol. I, 1885, Vol. II, 1880); in addition to the various Greek and Latin, Indo-European and etymological dictionaries; and other lexicons of Greek culture, which will be indicated in the Bibliography.

For chapter 9, in which the thought of Aristotle is contrasted with current research on sleep and dreams, I will use the most recent bibliography of current researchers, as well as articles recently published in specialized journals.

Conclusions

Aristotle carried out the first systematic and scientific study of antiquity, on the subject of sleep and dreams, with an almost total lack of technological resources and means of experimentation. Despite this, many of his postulates are in line with what current research supports, and some of his claims have been corroborated by modern neurophysiology.

At the heart of his psychological ideas is his theory of the soul, as the first *ἐντελέχεια* of an organized natural body, which has life in potentiality. In our philosopher the emergence of empirical consciousness is already taking place –a fundamental fact for psychology. The *κοινὸν αἰσθητήριον* has the common faculty of all senses, by which we realize that we perceive.

Aristotle's study of dreams is devoid of the character of divine transmission and free from superstition. It considers dreaming a natural phenomenon, the result of physiological and psychic processes, inherent in human nature, that take place within the person. It explains the dream phenomenon, in relation to sensory perception. Dreams are generated from the residual impressions of sensation, by the action of the *φαντασία*. Aristotle's treatise *De Insomniis* is the best study on the physiology of dreaming, of antiquity. Not in vain does Freud consider the philosopher 'the founder of oneiric science'. In *De Divinatione per Somnum*, the Stagirite accepts precognition in dreams, but gives an explanation of natural origin. He creates his own theory of waves, based on the theory of the *effluvia* and *simulacra* of Democritus, and anticipates the extrasensory perception, or telepathy, of contemporary parapsychology.

Aristotle states that sleep is produced by a cooling. According to modern neurophysiology, the sleep–wake cycle depends on a homeostatic thermoregulation mechanism: when the brain temperature exceeds a certain threshold, drowsiness occurs, which leads to cooling. For our author, the origin of sleep is initiated by the process of digestion. Although this postulate is not correct, a certain relationship between the digestive process and sleep has been demonstrated experimentally. And, also, that sleep is a universal phenomenon, as Aristotle argued. Current research corroborates our philosopher's general thesis that sleep serves the restoration of the animal, and the correct execution of its vital functions.

Broadly speaking, the general postulate of Aristotle's dreams is in line with the results of current research, although there are notable differences in physiological processes. They coincide in being an internally generated process, when the paths of the particular senses are disabled. Also, in that the waking experience provides a basic material to compose dreams. There is a parallelism, in the explanation of deceit in dreaming: "because the main and judging part is disabled" (Aristotle) / "because the dorsolateral prefrontal cortex (DLPFC) is deactivated during sleep (current neurophysiology).

Our philosopher anticipates "*lucid dreaming*", by admitting that sometimes, while we are sleeping, we are aware of being dreaming. Likewise, Aristotle admits –albeit somewhat hesitantly–, as current research shows, that we may always dream, but we do not remember our dreams. Interestingly, he also attributes to other animals the ability to dream. Although current neurophysiology recognizes some polysomnographic features, which accompany REM sleep, in some animals; however, this conscious experience cannot properly be considered dreaming, since these animals do not have the verbal capacity, nor the abstract and logical thinking, necessary for their cognitive processing.

Our author does not assign any purpose to dreams, as he considers them a "weakened sensation". Current neurophysiology maintains that dreaming brings benefits to the human being (emotional adaptation, maintenance of psychic balance and of our personal identity, memory reorganization, the function of brain development and the consolidation of neuronal synapses). Another important benefit of dreaming is the creative aspect, since the hyper-associative character of dreaming helps to find solutions to problems. Aristotle had already recognized that dreams open the way to actions that are carried out during waking. The philosopher also affirms the prodromal nature of dreams, showing signs of barely incipient diseases. This aspect has also been corroborated by current research.

1 INTRODUCCIÓN

1.1 Objetivos

El presente trabajo trata sobre la psicología de Aristóteles, cuya obra de referencia es *De Anima* (Περὶ Ψυχῆς). Tiene como núcleo el tratado sobre los sueños *De Insomniis*, que forma un todo con otros dos pequeños tratados de los *Parva Naturalia*: *De Somno et Vigilia* y *De Divinatione per Somnum*.

El estudio del ensueño está íntimamente unido a la ciencia del sueño, puesto que es un fenómeno, que tiene lugar mientras dormimos, y está condicionado por dicho estado. No se puede estudiar un fenómeno sin estudiar el otro. Por ello, Aristóteles trata a ambos fenómenos, unidos en sus *Parva Naturalia*; y me ha parecido necesario estudiarlos juntamente.

Me propongo hacer un estudio en profundidad del *De Insomniis*, teniendo siempre como ‘telón de fondo’ el tratado *De Anima*, que constituye el fundamento de sus ideas psicológicas.

Al hablar de Aristóteles hay que tener presente el marco general de su pensamiento filosófico y de su estructura lógica. Es por esto, que a menudo me referiré a los ejes principales, que vertebran su esquema conceptual: la teoría hilemórfica, la potencia y el acto, las cuatro causas y las categorías, junto con la definición.

Realizaré mi propia traducción de *De Anima*, que me servirá como referencia permanente, así como mi traducción del tratado *De Insomniis*, del que haré un análisis filológico y daré mi propia lectura e interpretación, aportando, además, los comentarios de diversos estudiosos, que contribuyan a un análisis más completo. Dentro del trabajo filológico, incluiré un análisis del léxico griego, sobre el sueño y los sueños, en Aristóteles y en sus predecesores.

Me parece adecuado, por otra parte, dar algunas pinceladas sobre el estilo de nuestro autor que, en ocasiones, resulta braquilógico y pregnante, creando dificultades en su comprensión. Algo que sus diversos comentaristas han puesto de manifiesto a lo largo de la historia de la filología, desde Andrónico de Rodas y Alejandro de Afrodisias, hasta Miguel de Éfeso, Sofonias y Silvestre Mauro.

De Somno et Vigilia es un tratado eminentemente fisiológico. Sirve como introducción al grupo de estas tres obras de los *PN*. En su comentario, me centraré en la fisiología del sueño y en su aspecto teleológico: la función que tiene este fenómeno.

Referente a *De Insomniis*, con el tema central de los sueños, comentaré las teorías correspondientes a los predecesores de nuestro autor; desde Homero y los presocráticos, hasta Platón. Aristóteles supone un cambio cualitativo, pues realiza el primer estudio psicológico de carácter científico. En él busca explicar la naturaleza y el origen de los sueños.

A lo largo de mi trabajo quedará patente el papel fundamental de la *φαντασία*, como capacidad productora de imágenes, en el origen de los sueños. Dada su importancia, dedicaré un apéndice específico a esta facultad. Me detendré a explicar las funciones del *sentido general* (*sensus communis*), facultad del sueño y del ensueño, del que la *φαντασία* es un aspecto fundamental.

Respecto al tercer tratado, *De Divinatione per Somnum*, mi relato incidirá en los postulados de Aristóteles, que se diferencian de la creencia extendida en la sociedad de la época (representada principalmente por Antifonte el Sofista, Artemidoro de Daldis y el fenómeno de la *incubatio*), que relaciona los sueños con la religión y la magia, atribuyéndoles poderes adivinatorios y curativos. Debido a la relación de los sueños con estos aspectos, me parece conveniente, por su carácter explicativo, comentar la significación del fenómeno de los sueños, en la cultura griega antigua. Ello aportará un poco de luz para comprender mejor la exacerbación de la creencia en los ritos mágicos, el auge de las religiones místicas y el refugio en las filosofías “de salvación”, que se acentuarán ante la descomposición de la *πόλις* y los cambios políticos y sociales producidos por la dominación macedónica.

Veremos que nuestro autor adopta una postura ambigua, en relación con la capacidad profética de los sueños; sin embargo, anticipa ciertos fenómenos paranormales, en el caso de los sueños relativos a los seres queridos.

Aristóteles destaca sobre sus predecesores por su carácter científico. Es el primero en utilizar de modo sistemático la observación de los hechos y la experimentación. Se sirve de toda la panoplia de instrumentos de su *Lógica*, especialmente del *silogismo*. Hace un buen uso de la *percepción interna* y de su gran perspicacia, y se adelanta en veinte siglos a Francis Bacon en el empleo de la inducción y la creación de hipótesis. Veremos, en cambio que, en ocasiones, comete errores de *apriorismo*, por su precipitación en sacar conclusiones sin una debida verificación. Haré algún comentario general, sobre el carácter científico y el método de nuestro filósofo.

El núcleo de este trabajo es fundamentalmente filológico; pero, considerando que la tesis está enmarcada, en la psicología de Aristóteles; y, dada la circunstancia de mis estudios de licenciatura en esa ciencia, dedico un capítulo a contrastar las ideas de nuestro filósofo, con los hallazgos de la investigación contemporánea, en la psicología cognitiva y las neurociencias. Algunas de las intuiciones de Aristóteles demostrarán su genialidad y su enorme perspicacia; a pesar de sus errores y del estadio precario de la ciencia en su época, comparada con la época actual.

1.2 Metodología

Tal como he indicado, en la introducción, el núcleo de esta tesis es el estudio del ensueño en Aristóteles, que está naturalmente ligado al sueño. Ambos fenómenos se engloban en la psicología aristotélica, puesto que tienen una dimensión psico-física.

Considero, por tanto, necesaria la traducción del *De Anima* y *De Insomniis* –texto fundamental en este trabajo–, del que haré un análisis textual, crítico y hermenéutico. Realizaré, asimismo, traducciones de algunos pasajes del *De Somno et Vigilia* y *De Divinatione per Somnum*, que forman un todo indivisible del fenómeno onírico, dentro de los *Parva Naturalia*; y de otros textos de Aristóteles, y otros autores, que considere conveniente.

Me parece imprescindible hacer referencias continuadas a la filosofía de nuestro autor, puesto que son los ejes que vertebran su pensamiento; así como a la de sus predecesores, a los que critica, pero de los que toma las ideas que considera válidas.

En mi trabajo, me apoyaré en los textos de Aristóteles, de sus comentaristas y de otros estudios especializados (fuentes primarias y secundarias).

A lo largo de mi investigación, y muy especialmente en el capítulo 5 (*El léxico del Sueño y los Sueños*) utilizaré instrumentos de carácter filológico, informáticos y en papel: ‘*Διογένης Searching Tool of Ancient Texts*’ (version 3.2.0), (P.J. Heslin, 1999-2007), data *Thesaurus Linguae Graecae*; *Word Study Tool* (<http://www.perseus.tufts.edu/>) Greek and Latin; ‘*Index Aristotelicus*’ (Hermannus Bonitz, 1870); ‘*Lexicon Homericum*’ (H. Ebeling, Vol. I, 1885, Vol. II, 1880); además de los diversos diccionarios, de las lenguas Griega y Latina, Indo-europeo y etimológicos; y de otros léxicos de Cultura griega (Pauly Wissowa, Darenberg et Saglio y otros), que se reflejarán en la Bibliografía.

Para el capítulo 9, en el que contrasto el pensamiento de nuestro autor, con la actual investigación, sobre el sueño y los sueños, me serviré de la bibliografía más reciente de los investigadores actuales, así como de los artículos publicados recientemente, en las revistas especializadas.

1.3 Agradecimientos

Quiero mostrar mi agradecimiento a las personas que han contribuido decisivamente a llevar a término este proyecto, para mí ilusionante. En primer lugar, al Profesor Antonio Melero mi reconocimiento por su magisterio, por el disfrute que supone siempre compartir con él el conocimiento de la lengua y la cultura griegas, en un aprendizaje permanente. Mi agradecimiento por sus consejos y aclaraciones, en nuestros encuentros de estos años, y por todo lo que he aprendido durante su magisterio en la Facultad, y el deleite de profundizar en los textos, que nos traen a la actualidad, realidades y fantasías de la antigüedad clásica griega.

Agradezco también al Profesor Francisco Tortosa su ayuda y sus consejos y, sobre todo, que haya hecho posible aunar, en mi trabajo de tesis, el aspecto de la psicología, con el núcleo de un trabajo eminentemente filológico.

Quiero también mostrar mi agradecimiento al Professore Dottore Mauro Tulli, de la Università di Pisa, por su acogida, su ayuda y sus consejos, en mi estancia en dicha universidad en el año 2017, durante mi “Erasmus Doctoral Placement”. Mi agradecimiento por haber facilitado mi investigación, consiguiéndome el acceso a las mejores bibliotecas de Filología Clásica y de Historia del Pensamiento, de la Università di Pisa, así como de la Scuola Normale Superiore, y también por permitirme asistir a sus seminarios.

Agradezco, asimismo, al Professore Dottore Dino De Sanctis, de la Università di Pisa, por haber organizado un seminario de la *Associazione Italiana di Cultura Classica*, que me permitió exponer al *Dipartimento di Filologia, Letteratura e Lingüística*, el progreso de mi investigación.

Finalmente, pero no por ello menos importante, mi agradecimiento a mi esposa, Ascen, por su paciencia y apoyo, y por haberme permitido dedicar tanto tiempo a este trabajo que, sin duda, ha sido detraído de nuestro tiempo en común. A ella, mi cariño y gratitud.

2 PSICOLOGÍA DE ARISTÓTELES

Podemos decir¹, en justicia, que Aristóteles es el fundador de la Psicología². En las teorías de los presocráticos, aparecen ya, sin duda, algunas observaciones, que tienen que ver con la psicología. Platón también trata estos temas y, de hecho, los diálogos *Fedón*, *Fedro* y *Timeo* se dedican, en buena medida, a temas psíquicos, si bien no los trata de un modo exclusivo, sino en relación con otros asuntos. Además, en su enfoque, intervienen algunos elementos míticos, que son inapropiados para un estudio científico³.

«Aristóteles no estaba conscientemente construyendo una nueva ciencia. Su discusión acerca del alma fue forzada por él mismo cuando, al atravesar el vasto dominio que había diferenciado para su ciencia de la naturaleza o física, pasó de lo inorgánico a las fronteras de la vida orgánica». (HICKS, 1907: XL)⁴.

Aristóteles lleva a cabo un estudio sistemático y general sobre el alma, analizándola desde una perspectiva comprensiva, como principio vital no sólo del organismo humano, sino de todos los seres vivos, incluidas las plantas⁵.

El término *ψυχή* podemos traducirlo por ‘principio vital’. A veces se traduce, en psicología contemporánea, por ‘mente’; aunque, el campo semántico de *ψυχή* era mayor para Aristóteles. El término ‘alma’, a pesar de que, en nuestra cultura, tiene connotaciones religiosas y morales; no obstante, parece que recoge mejor el significado que tenía para nuestro filósofo⁶.

¹ [El presente capítulo se fundamenta, de modo primordial, en mi propia traducción del tratado *De Anima*, de la edición de W. D. Ross, 1959 de Oxford University Press.]

² «Aristóteles fundó la psicología científica bastante tiempo antes que los Escoceses, que suponían ser los inventores». Tuvo un buen conocimiento de los hechos psicológicos y su exposición rigurosa no ha sido igualada por sus sucesores. Sus análisis sobre la facultad de la Memoria son más exactos que los de Thomas Reid. [Nuestro filósofo enunció las “leyes de asociación”, semejanza, contraste y contigüidad] (Cf. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, 1847: LXXXIII–LXXXIV).

³ Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, XIII–XIV.

⁴ [La traducción es mía].

⁵ Cf. *Ibidem*, XLIII. Hay una gradación de las almas en función de las distintas funciones vitales, que se encuentran en el ser vivo. En cada clase de alma (vegetativa, sensitiva, racional) están contenidas las funciones del nivel anterior (MINDÁN MANERO, 1969: 54). Aristóteles concibe los procesos de la naturaleza en una escala ascendente –sin solución de continuidad– desde el mundo inanimado (*τὰ ἄψυχα*) hasta las formas más complejas de existencia del mundo orgánico (*τὰ ἔμψυχα*). Las manifestaciones superiores de vida presuponen las inferiores (“*Natura non facit saltus*”. LEIBNIZ, 1765: IV, 16). Cf. Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, XVIII.

⁶ Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, *Ibidem*, XLVIII.

Las doctrinas psicológicas de Aristóteles⁷ están contenidas en su tratado *De Anima*⁸ (*Περὶ ψυχῆς*). Éste tiene la primacía, pues contiene lo esencial de su doctrina acerca del alma. Los breves tratados psicológicos recogidos en *Parva Naturalia* son complementarios del tratado principal (*De Anima*) y, en ellos trata, de modo más concreto y preciso, de las diversas funciones psico-físicas en que se plasma la vida⁹.

Los *Parva Naturalia* (*Tratados Breves de Historia Natural*)¹⁰ constituyen un pequeño grupo de nueve tratados, donde Aristóteles estudia cuestiones de psicología y de biología, del hombre y de los animales. Estos tratados tienen un carácter técnico, con un alcance filosófico¹¹. Todos los tratados de *PN* tienen una cierta dependencia del *De Sensu*, puesto que éste incluye una introducción común a todos ellos¹². Tratan sobre las afecciones (*πάθη*) comunes al alma y el cuerpo¹³ del ser vivo. Muestran la unión indisoluble de alma y cuerpo (forma y materia) y, en consecuencia, presentan una uniformidad en la explicación psicofísica de los fenómenos¹⁴ analizados en dichos tratados. El contenido de los *Parva Naturalia* representa la ilustración y la verificación de las ideas filosóficas de Aristóteles,

⁷ Los tratados psicológicos de Aristóteles se incluyen en la ciencia, que él define como (*φυσική*) filosofía natural, que estudia el mundo de las sustancias corpóreas, sometidas al movimiento y al reposo. (HAMMOND, 1902: XV). El estudio de la *ψυχή* trata acerca de los seres que tienen en sí mismos el principio del movimiento (orgánicos), porque ella es el principio de la vida y del movimiento (Cf. CARPINTERO, 1976 :41). “La vida es la capacidad inherente a una cosa para efectuar cambios en ella misma” (HAMMOND, 1902: XVIII).

⁸ El tratado *De Anima* es el resultado de un largo proceso de investigación filosófica, de diversas conjeturas e hipótesis, que ocuparon a los predecesores de Aristóteles. Nuestro filósofo tuvo el mérito de cristalizar magistralmente las ideas anteriores, aportando precisión y claridad (Cf. Aristotle, 1907: *de An.*, Hicks, XIX.).

⁹ Partiendo de la definición del alma, el filósofo desarrolla su estudio centrándose en las diversas funciones de la actividad animada.

Los tratados *De Anima*, junto con los *Parva Naturalia*, reúnen prácticamente la totalidad de las teorías psicológicas de Aristóteles (Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, VII).

¹⁰ Aristóteles nunca citó estos tratados bajo una denominación general, sino sólo por separado. El nombre de *Parva Naturalia* es *escolástico*, y les fue dado, por primera vez, a finales del s. XIII, por el filósofo agustino Egidio Colonna o Egidio de Roma (Cf. Aristotle, 1902: Hammond, 145).

¹¹ 1965: *PN*, Mugnier, 10.

¹² Por ello, Aristóteles ha podido referirse a ellos bajo el título de *De Sensu* (1965: *PN*, Mugnier, 6).

¹³ “κοινὰ τῆς ψυχῆς ὄντα καὶ τοῦ σώματος” (*De Sensu*, 436a8). En Aristóteles, todos los fenómenos psicológicos son esencialmente psico-físicos, involucran al ser vivo en su conjunto (*τὸ σύνθετον*). Los procesos psíquicos (*κινήσεις*) tienen lugar en conjunción con un soporte corporal (Cf. 1955: *PN*, Ross, 18).

¹⁴ Estos fenómenos son las funciones vitales, que pueden ser: específicas (*ἰδιαί*) de cada tipo de alma (vegetativa, sensitiva, intelectual) y comunes (*κοιναι*) a todo ser animado (1906: *Sens.*, *Mem.*, Ross, 1).

especialmente la teoría del alma como *ἐντελέχεια* del cuerpo. La relación mutua de referencias cruzadas entre *PN*, *De Anima* y otras obras del Corpus Aristotélico confirma la correcta atribución de los *Parva Naturalia* a nuestro autor¹⁵.

Los tratados de psicología del Estagirita, especialmente *PN*, se basan en los datos de la experimentación, además de utilizar la deducción y el silogismo. Su psicología es como una parte de sus obras biológicas¹⁶. Aristóteles estudia su psicología desde la perspectiva de la biología¹⁷.

Son también fundamentales sus trabajos de zoología *De Partibus Animalium*¹⁸ y *De Generatione Animalium*. En todas estas obras es patente una continuidad y un desarrollo progresivo en su pensamiento psicológico¹⁹.

Hay, además, otros escritos en que nuestro filósofo trata sobre cuestiones psíquicas, como el diálogo *Εὐδημος ἢ περὶ ψυχῆς* (del que nos han llegado, tan sólo, algunos fragmentos). No obstante, un estudio en profundidad de la psicología del Estagirita requiere la consulta de otras obras suyas²⁰: Su *Metafísica* es pertinente para analizar la relación entre el alma y el cuerpo; así como para conocer el esquema y los conceptos de su pensamiento filosófico. Para comprender la formación del conocimiento, a partir de la experiencia sensible, y para el análisis lógico, empleado por nuestro filósofo, hay que apoyarse en su *Organon*. La *Retórica* es fundamental para el estudio de las emociones.

Con el *De Anima*, Aristóteles está creando una ciencia nueva y, por tanto, tiene que determinar, en primer lugar, el objeto de su estudio y la naturaleza de los problemas que se

¹⁵ Cf. 1951: *PN*, Tricot, VI–VII.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cf. Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, XV.

¹⁸ Este tratado ilustra con claridad sobre el aspecto teleológico, tan presente en los fenómenos de la vida. (Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, XIX).

¹⁹ Cf. KAHN, C.H., 1966: *AGPh*, n. 12, 47 y 63, en GUTHRIE, 1993: VI, 291).

²⁰ Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, *Ibidem*, XVIII–XIX.

contemplan en ella. Según nuestro filósofo, la *φύσις* y la *οὐσία* son, pues, los dos aspectos de la *ψυχή*, que el estudioso de esta ciencia debe considerar, en primer lugar²¹.

En la psicología de Aristóteles, la íntima relación entre el alma y el cuerpo es un tema fundamental que, de alguna manera, determina los presupuestos generales de esta nueva ciencia. Su campo de estudio entra, en gran parte, en el área de su filosofía natural (*φυσική*)²²; pues se investigan las cualidades del cuerpo en sus concretas manifestaciones²³. Su psicología entra también en el campo de la *Metafísica*, que trata los atributos del ser, que están separados de la materia y son inmutables²⁴. La correcta comprensión de su pensamiento psicológico conlleva la aportación conjunta de su Física y su Metafísica. La explicación es que los fenómenos psíquicos son, para Aristóteles, formas inherentes a la materia (*λόγοι ἔνυλοι*)²⁵, ya que presentan dos aspectos diferentes, dentro del mismo fenómeno: un estado subjetivo, y un substrato físico o contrapartida corporal²⁶.

De Anima tiene un carácter en gran parte filosófico, pues, en este tratado, expone los principios subyacentes de la vida y la sensación. No obstante, tanto en dicha obra como en los *Parva Naturalia*, da respuestas concretas desde un punto de vista fisiológico que, aunque hoy en día pueden parecer inexactas, son totalmente científicas, de acuerdo con el nivel de conocimientos de su época²⁷.

Para Platón el alma es el principio motor (*ἀρχή*), que se mueve a sí misma y mueve todo lo demás. También para Aristóteles el alma es la *ἀρχή* y la causa de todo movimiento;

²¹ Cf. *Ibidem*, XXIV.

²² La Física aristotélica, como ciencia de los fenómenos del movimiento, trata de los objetos que tienen, en sí mismos, la capacidad de moverse: *ἡ μὲν οὖν φυσική περὶ τὰ κινήσεως ἔχοντ' ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς ἐστίν.* (*Metaph.* 1064a30–32). Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, XXVIII.

²³ Cf. *Ibidem*, XXVII.

²⁴ Cf. *Ibidem*, XXVIII.

²⁵ *δηλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοι εἰσιν.* (*de An.* 403a25).

²⁶ Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, *Ibidem*. XXX.

²⁷ GUTHRIE, *Ibid.*, 318.

pero el alma es el motor inmóvil²⁸. En el sistema de Platón, el alma es un 'intermediario entre el mundo fenoménico y el de las Ideas Trascendentes'²⁹.

En Aristóteles, el alma es el principio y causa de un cuerpo vivo en tres sentidos:

Es la *causa formal* (εἶδος), la naturaleza esencial –ή οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι– del ser viviente³⁰. Convierte al cuerpo vivo en potencia, en cuerpo vivo en acto.

Es *causa eficiente*; el alma es el principio del movimiento –ή ἀρχή τῆς κινήσεως³¹; τὸ ὅθεν ἡ κίνησις οὐ τὸ κινουῦν. El cambio y el crecimiento existen también por el alma.

Es la *causa final* (τὸ οὐ ἔνεκα). La naturaleza, igual que el intelecto, obra por un fin, y este fin es su perfección (ἐντελέχεια)³². El alma lleva al ser animado a alcanzar la perfección de su desarrollo. Pero el término '*causa final*' tiene dos sentidos³³:

- Uno, objetivo, la finalidad a alcanzar, el 'para qué' (τὸ οὐ).
- Otro, subjetivo, 'en beneficio de qué' se realiza el acto, el 'para quién' (τὸ ᾧ).

Aristóteles es el primer filósofo que expuso una teoría sistemática del alma. Ya, en el principio del *Περὶ ψυχῆς*, afirma que el estudio del alma debe ser considerado entre las ciencias de mayor rango, por la importancia de su objeto y, porque contribuye en gran

²⁸ WIJSENBEEK, 1978: 43.

²⁹ WIJSENBEEK, *op. cit.*, 49.

³⁰ El alma está en los sentidos como un εἶδος subyacente, que determina en el ojo la capacidad de ver, en el oído la de oír, etc. La αἴσθησις es la presencia de un objeto sensible, ἄνευ τῆς ὕλης, en el εἶδος subyacente –limitada a la capacidad que éste posee–, 'presencia no en el sentido de οὐσία'. (MARTÍNEZ MARZOA, 1973: I, 265).

³¹ Aristotle, 1907: *de An.*, Hicks, 341, 415b9.

³² La ἐντελέχεια es el ἐν τέλει ἔχειν «tenerse en el fin» (= «mantenerse en la de-terminación» –en el camino hacia la perfección). Conviene recordar que τέλος no indica imperfección, sino al contrario: significa cumplimiento, perfección. (MARTÍNEZ MARZOA, 1973: I, 226).

³³ Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, 234.

manera al conocimiento de la verdad y, en especial, al estudio de la naturaleza, puesto que el alma es el principio (*ἀρχή*) de los seres vivos³⁴.

El objeto de la psicología del Estagirita es explicar “la naturaleza del alma y sus atributos esenciales”³⁵.

El estudio de la psicología presenta una dificultad mayor que las demás ciencias biológicas, porque es más abstracta que ellas³⁶, ya que maneja conceptos como: forma y materia, potencia y acto, etc., para los que se requiere un conocimiento de la metafísica. En consecuencia, no se puede comprender adecuadamente la teoría del alma de Aristóteles, abordándola solo desde el estrecho marco de la física; hay que tener una referencia permanente con su *Metafísica*³⁷. Aristóteles emplea un método inductivo para sus estudios de psicología. El punto de partida de su análisis son los hechos³⁸.

En su intento de precisar la definición del alma, Aristóteles adopta enfoques diferentes, que a veces dan la impresión de una contradicción, aunque sólo sea aparente. Los *Parva Naturalia* presentan frecuentes referencias al *De Anima*, y parecen ser como anexos que lo complementan. El *De Anima* es, con seguridad, el último y más maduro de sus tratados psicológicos. En todos estos escritos hay huellas evidentes de una reelaboración. Según la opinión de Hicks, Ross y Theiler, la exposición en el *De Anima* es superior, aunque analice el tema más detalladamente en los pequeños tratados de psicología (*PN*)³⁹.

Aristóteles define⁴⁰ el alma como: “la entelequia primera de un cuerpo natural organizado (provisto de órganos)” (“ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ”) (412b5–6): El alma es la esencia (ἡ οὐσία) del cuerpo; lo que hace que el cuerpo sea lo que iba a ser (τὸ τί ἦν εἶναι): un cuerpo vivo. Es la substancia del cuerpo, no

³⁴ Cf. WIJSENBEEK, *op. cit.*, 65.

³⁵ Cf. Aristotle, 1907: *de An.*, Hicks, 173, 402a1–22.

³⁶ *Ibidem*, 175.

³⁷ Cf. WIJSENBEEK, *op. cit.*, 67.

³⁸ Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, XXXI.

³⁹ DÜRING, 2005: 869-70.

⁴⁰ Antes de definir el alma, nuestro filósofo hace un análisis crítico de las diversas teorías de sus predecesores.

una substancia separada (*πρώτη οὐσία, τόδε τι*), sino un componente substancial⁴¹ del compuesto (*σύνθετον*) o sujeto (*ὑποκείμενον*). El alma se complementa así con el cuerpo, con el que forma una unidad indivisible, de forma (*εἶδος*) y materia (*ὑλη*)⁴².

Nuestro filósofo expresa el concepto de *ψυχή* con otras expresiones como: *τὸ τί ἦν εἶναι* del cuerpo. El alma es la realización de su significado *a priori* –de lo que iba a ser y es el cuerpo. Asimismo, el alma es el *λόγος*, la definición, el verdadero significado del cuerpo; pues, sólo por medio del alma cobra sentido el cuerpo y los procesos corporales⁴³.

El Estagirita afirma que las afecciones son condiciones inherentes a la materia (*λόγοι ἔνυλοι*) –formas materializadas–, que tienen una causa y una finalidad. Hay que determinar, pues, las características del alma que, según parece, son la sensación y el movimiento.

La *ἐνέργεια* representa un estadio, en el camino hacia la *ἐντελέχεια* y esta última es la realización, que contiene el fin de un proceso, su perfección (*τέλος*). El alma es, pues, la perfecta realización del cuerpo⁴⁴.

Aristóteles distingue *ἐντελέχεια* (perfecta realización)⁴⁵, en dos sentidos (primera y segunda perfecta realización) –se sirve para explicarlo, de la analogía entre el sueño, como

⁴¹ Ésta es una diferencia fundamental entre la ontología de Aristóteles y la de Platón. Pues, para éste, el alma y el cuerpo son dos substancias completas, que tienen existencia separada. El alma tiene vida propia y se une accidentalmente al cuerpo, como el jinete al caballo, o el piloto a la nave. El cuerpo es para el alma como una cárcel. (MINDÁN MANERO, 1969: 54). Para el Estagirita, en cambio, el alma y el cuerpo son dos componentes substanciales, que se complementan, formando *una sola substancia*, el ser vivo.

⁴² Cf. WIJSENBEEK, *op. cit.*, 116.

⁴³ Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, XLIV.

⁴⁴ *Ibidem*, XLII. [*τέλος*, en nuestro autor, tiene el sentido de ‘acabamiento’ ‘perfección’]. El alma es el fin, immanente en el cuerpo, que lo lleva a realizar su perfección (Cf. *Ibidem*, XLVII).

⁴⁵ El concepto *ἐνέργεια* (‘acto’) se trata, generalmente, en oposición con *δύναμις* (‘potencia’): *δυνάμει/ἐνέργεια*. El término *ἐνέργεια*, según Trendelenburg (1877: 243), se refiere a la *acción*; mientras que *ἐντελέχεια*, designa *el estado realizado por la acción* [la cursiva es mía]. Ello no quiere decir que la *ἐνέργεια* sea siempre anterior, en el tiempo, a la *ἐντελέχεια*; pues ésta última –como indica Aristóteles– es de dos tipos: la *πρώτη ἐντελέχεια* es anterior a la *ἐνέργεια* –es un hábito, una disposición permanente (*ἔξις*), como la ciencia poseída. La puesta en práctica (*ἐνέργεια*) de ésta, por parte del sabio, dará lugar a la *δευτέρα ἐντελέχεια*: la función plenamente realizada, que ha llegado a su perfección (*ἐνέργεια ἐντελής*). En ese punto, éstas dos últimas, prácticamente se confunden (RODIER, 1900: *Traité de l’âme*, II Notes, 168–169).

conocimiento poseído (*ἐπιστήμη*), y la vigilia, como conocimiento ejercitado (*θεωρία*). Tanto el sueño como la vigilia implican la presencia del alma en el individuo; pero la posesión de conocimiento se da antes, en el tiempo, que su ejercicio. Por tanto, “el alma es la primera perfecta realización, de un cuerpo natural dotado de órganos, que tiene la vida en potencia”⁴⁶. La primera realización es el estado del sueño; la segunda es la vigilia, en la que todos los atributos vitales se dan plenamente –incluidos la sensación, el pensamiento y el movimiento⁴⁷.

Resumiendo: el cuerpo (*σῶμα*) es la materia (*ὕλη*) –algo que no está completamente determinado–; el alma (*ψυχή*) es la forma (*εἶδος*) del cuerpo, lo que le da su determinación y lo convierte en un cuerpo vivo. Cada uno de ellos –considerados por separado– son componentes substanciales, que no pueden existir separadamente. La unión del alma y el cuerpo constituye la entidad compuesta (*τὸ σύνθετον*)⁴⁸ –substancia primera–, que es el ser vivo, el animal con vida autónoma: el *ὑποκείμενον*⁴⁹, sujeto de acciones y pasiones.

A modo de conclusión⁵⁰, podemos decir que Aristóteles adoptó una actitud de abierta crítica a las doctrinas de Platón. No intentó corregir y completar las imperfecciones de las teorías de su maestro, sino que su posicionamiento fue de antagonismo al idealismo

Por otra parte, Aristóteles admitía dos tipos de ‘potencialidad’: *pasiva* –que equivale a ‘posibilidad’ (*ἐνδεχόμενον*)– (es la posibilidad del hombre ignorante de adquirir conocimiento), y *activa* (= *ἔξις*, hábito) (la posesión de conocimiento). Cf. TAKATURA, 1971: 2, n. 8).

Así pues, la traducción más precisa de *ἐνέργεια* sería “actualización”; mientras que la de *ἐντελέχεια*: “perfecta realidad”. Ésta última sería el estado resultante de la realización de una determinada forma, en una materia (Cf. Aristotle, 1943: *GA.*, Peck, Loeb, Introduction, LIII).

⁴⁶ ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος (412a19–20).

⁴⁷ Cf. Aristotle, 1907: *de An.*, Hicks, 51.

⁴⁸ En *De Anima*, Aristóteles enlaza la psicología con los principios universales de su filosofía. El alma y el cuerpo forman un *σύνθετον* de forma y materia (GUTHRIE, 1993: VI, 290).

⁴⁹ La cosa es *τὸ τὸδε τι*, ‘este algo concreto totalmente especificado’, una realidad individual, aquello que está presente con unas notas características, que entran en su definición. Las notas se refieren a *esto* como a un *sujeto* (*ὑποκείμενον* = sub-yacente). (MARTÍNEZ MARZOA, 1973: I, 225).

«La materia desprovista de forma carece de toda definición y no puede existir por sí misma, por lo que no puede contar como “este algo concreto”. Es la presencia de forma, esencia o alma, la que depara al organismo todo el grado de delimitación e independencia que tiene». (LEAR, 1994: 119).

⁵⁰ Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, CXXIV ss.

platónico. El Estagirita vio las deficiencias de la psicología de Platón, con su teoría de la división tripartita del alma humana, y la separación de su ubicación en el cuerpo. Sin embargo, Aristóteles, por su parte, también deja importantes cuestiones sin resolver: habla de que cada tipo de alma presupone la inferior (así el alma sensitiva incluye las funciones del alma vegetativa y, la racional posee las de la sensitiva); pero, apenas dice nada de cómo se pasa de un tipo de alma al siguiente. Tampoco explica cómo un conglomerado de facultades se constituye en un yo personal⁵¹. No obstante, podemos destacar aciertos importantes en la psicología aristotélica⁵²:

Fue el primero en estudiar, de modo sistemático y con un enfoque científico, los temas psíquicos, creando así la nueva ciencia de la Psicología. Nuestro filósofo no se centró exclusivamente en el estudio del alma humana; pues consideró que, para un análisis adecuado, debía incluir el estudio del alma de las plantas, y la de los animales. Y estableció una comparación entre las funciones de los seres vivos, correspondientes a cada estadio de desarrollo de la *ψυχή*. Fue pionero en analizar el (hoy llamado) “*mind–body problem*”: cómo las funciones psíquicas inmateriales tienen un correlato material⁵³, en los procesos corporales. Aristóteles considera que todas las afecciones (*πάθη*) son movimientos del alma a través del cuerpo, –como hemos dicho– condiciones materializadas (*λόγοι ἔνυλοι*). Aplica su teoría hilemórfica, a la unión del alma y el cuerpo, en el ser vivo, como dos componentes substanciales complementarios e interdependientes. Hizo un estudio notable sobre la sensación, los objetos sensibles y las funciones de los diversos órganos de los sentidos.

Es importante su teoría del órgano central de la sensación, aunque erróneamente lo localiza en el corazón, y no en el cerebro⁵⁴. La unidad de la conciencia, en la apercepción de

⁵¹ Cf. *Ibidem*, CXXV–CXXVI.

⁵² *Ibidem*, CXXVI–CXXVIII.

⁵³ “...y es que es mejor, quizás, no decir que el alma se compadece o aprende o piensa, sino que es el hombre, por medio del alma; y esto no por estar el movimiento en ella, sino que unas veces llega hasta ella, y otras, parte de ella; por ejemplo, la sensación parte de unos objetos concretos, y el recuerdo parte del alma hacia los movimientos o vestigios de ellos que están en los órganos de los sentidos”. (de *An.* 408b13–18). [La traducción es mía]

⁵⁴ Respecto a la localización del alma y, en consecuencia, la sede de la inteligencia y de la facultad general de la sensación, había dos teorías diferentes, en tiempos de Aristóteles. Unos postulaban que dicho centro estaba en el cerebro, como Alcmeón, Demócrito, Diógenes de Apolonia, los Pitagóricos, Anaxágoras, Hipón de Samos, el autor de *La Enfermedad Sagrada*, Filolao de Crotona y Platón –posteriormente les seguirán Herófilo,

las impresiones de los diferentes sentidos, supone un avance hacia el reconocimiento de un yo personal. El conocimiento, para Aristóteles, parte de la experiencia de los sentidos⁵⁵. Las imágenes sensoriales de los objetos individuales, percibidos por los sentidos, sirven de base al pensamiento⁵⁶. El intelecto agente (*νοῦς ποιητικός*), por comparación de los objetos individuales percibidos, abstrae los universales⁵⁷. El intelecto pasivo (*νοῦς παθητικός*) es el que entiende; pero, como es una potencia pasiva, necesita recibir los objetos inteligibles –sin la materia. Esta función es realizada por el intelecto agente⁵⁸, que elabora las formas inteligibles a partir de los objetos reales. Aristóteles separa la actividad intelectual, entre el

Erasístrato y Galeno. La otra teoría parte de Heráclito y sus seguidores, partidarios del calor innato como principio de la vida, que postulaban que el corazón es la sede del alma. Aristóteles se adhiere a esta concepción, defendida por Empédocles y Filistión de Locri (con los médicos sicilianos), Diocles, Praxágoras, los Estoicos y los Epicúreos; y manifiesta (referente al corazón): «*Pues debe ser como una especie de hogar, en el que se encuentra la llama ardiente de la naturaleza, donde está bien guardada, como si fuera una acrópolis del cuerpo.*» (PA 670a24–27). Afirma, asimismo, que el corazón es el órgano del tacto y del gusto. Defiende su postura apoyándose en los siguientes argumentos: El cerebro es el órgano más frío del cuerpo. Es insensible ante las heridas y no tiene sangre. (No había descubierto los nervios, por ello niega la conexión anatómica de los órganos de los sentidos con el cerebro; que, en cambio, están conectados con el corazón). El corazón es el centro de los vasos sanguíneos. (DÜRING, 2005: 830-32) (CRIVELLATO & RIBATTI, 2007: 329–330) (SOLMSEN, 1961: 192).

Para llegar a sus conclusiones, Aristóteles se basó, asimismo, en la observación de que algunos invertebrados parece que no tenían cerebro, aunque era evidente que sí tenían sensaciones. Pero, aunque mantenía que el órgano central de la sensación es el corazón, lo consideró –según manifiesta William Ogle– en dependencia directa del cerebro para la realización de sus funciones (GUTHRIE, 1993: VI, 310-11).

⁵⁵ Hay que destacar el postulado metafísico aristotélico de la *primacía del particular* en la realidad; que se compone de objetos concretos, que existen separadamente. Estos objetos son (*σύνθετα*), compuestos de un substrato, llamado también su materia (*ύλη*), conformado por una forma determinada (*εἶδος*). (GUTHRIE, 1993: VI, 116).

⁵⁶ En *De Anima* 417b19–25, Aristóteles expresa la diferencia entre la sensación y el pensamiento: “*Pero se diferencia en que, en aquel caso, los agentes del acto –como lo visible, lo audible y de modo similar el resto de los objetos sensibles– son exteriores. La razón es que la sensación en acto es de particulares, mientras que el conocimiento es de universales; y aquellos universales están de algún modo en el alma misma. Por lo que puede pensar por sí misma siempre que se quiera, en cambio no se puede percibir por sí misma, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible.*” [La traducción es mía].

⁵⁷ El ser humano adquiere los conceptos universales mediante nuestra facultad de generalizar, partiendo de la percepción de los individuales. Por ejemplo, captando la forma común de hombre, que se encuentra en diversos hombres concretos. Esto supone un proceso de comparación –dependiente de la memoria–, de una serie de impresiones sensoriales, retenidas en la mente y unidas a través de la *φαντασία*. Esta facultad llega a ser así la base del conocimiento teórico y de la deliberación (GUTHRIE, 1993: VI, 325-26).

⁵⁸ Aristóteles, cuando habla del *intelecto agente*, se refiere a él como *τὸ ποιῶν*. El término “*νοῦς ποιητικός*” fue empleado por vez primera por Alejandro de Afrodisias en el 220 d. C. (COPLESTON, 1974: I, 329).

intelecto agente y el intelecto pasivo. Explica esta actividad aclarando las funciones de cada uno de ellos y matiza una serie de ideas fundamentales⁵⁹.

Su teoría de la voluntad supone un avance importante respecto al vago concepto de *θυμός* de Platón. En Aristóteles, la voluntad, en su ejercicio, se sirve de la información de la razón y del apetito. Para que el apetito pueda resultar en una conducta, debe convertirse en un ‘deseo racional’, por el pensamiento⁶⁰.

Cuando hablamos de Aristóteles, pensamos principalmente en la Lógica, la Metafísica y la Ética; pero, aunque nuestro autor no es tan conocido por sus escritos de Psicología, él fundó esta nueva ciencia, basada en los fenómenos psíquicos, cuyos escritos constituyen una base razonable para su desarrollo futuro. Aristóteles analiza los problemas al modo abstracto de un investigador moderno. El llevó a cabo el primer estudio sistemático de esta ciencia, con un enfoque científico⁶¹.

⁵⁹ Una vez separado del intelecto pasivo, tras la muerte, el intelecto agente es lo que realmente es: eterno. Los recuerdos no pueden permanecer, pues el intelecto activo, al ser *ἀπαθής*, no conserva huellas de los recuerdos, y el intelecto pasivo, que sí las conserva, es perecedero. “*Sin el intelecto agente nada piensa, no es posible el pensar*”. Se puede concluir, pues, que después de la muerte del individuo, el intelecto agente ya no tiene ninguna relación con el ser humano. Y como corolario: “*el pensamiento humano individual no es posible sin estas dos especies de actividad pensante –que se diferencian, no por su objeto, sino por su función y su rango axiológico*”. (DÜRING, 2005: 900-01).

La frase “*καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ*” (*de An.* 430a25) presenta una evidente ambigüedad. Los comentaristas han mostrado discrepancias en su interpretación. Simplicio considera que el sujeto de *νοεῖ* es *ὁ ἀπαθής νοῦς*, y *ἄνευ τούτου* = *ἄνευ τοῦ παθητικοῦ νοῦ*. Zabarella, en cambio, opina que *ὁ ποιητικὸς νοῦς* es el sujeto de *νοεῖ*; y que *τούτου* hace referencia al *νοῦς παθητικὸς*, y distingue el pensamiento humano en el individuo –para el cual es necesario el intelecto pasivo– del pensamiento eterno del intelecto agente. Zeller, por su parte, considera que el sujeto de *νοεῖ* es *ὁ ποιητικὸς νοῦς*, y *τούτου* se refiere al *παθητικὸς νοῦς*, restringiendo el verbo *νοεῖ*, al pensamiento del individuo. Finalmente, R.D. Hicks lo interpreta: “*and without the active intellect no thinking is possible.*” (Aristotle, 1907: *de An.*, Hicks, 509-510, a 25). Del mismo modo lo interpreta también I. Düring.

⁶⁰ Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, CXXVIII.

⁶¹ Cf. *Ibidem*, XIII-XIV.

3 PERIODIFICACIÓN DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

(François Nuyens)

François Nuyens⁶² describe la evolución del pensamiento de Aristóteles⁶³, basándose en el criterio de las relaciones entre el alma y el cuerpo. En su estudio, distingue tres etapas en la evolución de la psicología del Estagirita:

1. (367–347 a. C., de los 17 a los 37 años) periodo *platónico* de su estancia en la Academia. Corresponde al momento de su redacción de los *Diálogos*.

Aristóteles mantiene los puntos de vista de Platón en el *Fedón*. Se refiere sólo al alma humana. La obra que representa mejor las características de este periodo es el *Eudemo*. En los fragmentos que han pervivido, encontramos las tesis más significativas de la psicología platónica: el alma es considerada una substancia completa. Afirma que ha existido antes que el cuerpo y que sobrevive a éste, después de la muerte. Prisionera en el cuerpo durante su vida en la tierra, vive en contra de su propia naturaleza. Las almas, al venir del más allá y unirse al cuerpo, olvidan las cosas aprendidas allí⁶⁴. La vida unida al cuerpo es como una enfermedad y su separación de él, como una liberación⁶⁵. El alma es definida como una ‘entidad’ (*οὐσία*) o una ‘forma’ (*εἶδος τι*). El alma y el cuerpo son dos substancias separadas.

En esta fase, el joven Aristóteles sigue el pensamiento de su maestro, sin haber madurado todavía el criterio para crear su propio sistema⁶⁶.

Las concepciones psicológicas del *Protréptico* y *De Philosophia* son similares a las del *Eudemo*, aunque no están tan claramente definidas. En ellos se podría encontrar el primer esbozo, de lo que será después la concepción aristotélica del cuerpo, como instrumento del alma.

Como afirma G. Verbeke⁶⁷, en este estado inicial de la evolución del pensamiento aristotélico, se empieza a percibir ya un ‘dualismo mitigado’, en el que comienzan a abrirse

⁶² NUYENS, F., (1973)

⁶³ Cf. VERBEKE, G., 1948 : 335–351. (Cf. ROSS, 1955 : *PN*, 3 ss.).

⁶⁴ Doctrina de la ‘reminiscencia’ (*ἀνάμνησις*).

⁶⁵ El cuerpo (*σῶμα*) como tumba (*σῆμα*) del alma es una metáfora atribuida al orfismo.

⁶⁶ VERBEKE, *op. cit.*, 336.

⁶⁷ VERBEKE, *op. cit.*, 337.

paso los propios puntos de vista psicológicos de Aristóteles. Esta es una característica de esta fase, en el desarrollo de sus teorías sobre el alma.

En esta etapa, el entendimiento ($\nu\omicron\tilde{\upsilon}\zeta$) se considera la parte más excelsa del alma humana, algo “divino en el hombre”, aunque la inmortalidad se atribuye al alma en su totalidad.

2. (347–334 a. C., de los 37 a los 50 años) Periodo de transición (entre la primera y la segunda estancia del filósofo en Atenas). Marca la permanencia de Aristóteles en Asia Menor (Atarneo y Assos), en la Isla de Lesbos (Mitilene), y en Macedonia (Pella). Es la etapa de sus obras biológicas. A ella pertenecen (*HA*, *PA*, *MA*). Los puntos de vista de nuestro autor, sobre la psicología humana, están analizados desde una óptica más amplia del alma, como presente en todos los animales y plantas, haciendo permanentemente comparaciones entre el hombre y los animales, para establecer semejanzas y diferencias entre ellos.

El alma está asociada con el calor innato ($\xi\mu\psi\nu\chi\omicron\zeta$ $\theta\epsilon\rho\mu\acute{o}\tau\eta\zeta$), y con el corazón. Este órgano, localizado en el centro del cuerpo, es la fuente del calor (acrópolis del cuerpo) y el principio de la vida y del movimiento, y el órgano central de la sensación.

Nuyens (p. 352) define la psicología aristotélica de este periodo, como un “instrumentalismo mecanicista”, en el sentido de que el alma y el cuerpo –aunque son dos realidades distintas– existen una al lado de otra, en una estrecha colaboración⁶⁸. En este periodo de transición, el cuerpo está considerado como el ‘instrumento del alma’ y carece de finalidad propia, por lo que no puede haber comunicación ($\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$) entre el alma y el cuerpo, dado que éste es utilizado por el alma para sus propios fines⁶⁹. “El alma y el cuerpo son dos cosas completamente adaptadas entre sí”⁷⁰.

⁶⁸ El planteamiento, en este periodo, de una unión natural *extrínseca*, entre el alma y el cuerpo, representa un estadio intermedio entre el ‘dualismo mitigado’, de la primera etapa, y la unión íntima del ser vivo ($\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\nu$) –el alma, forma ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\zeta$), y el cuerpo, materia ($\upsilon\lambda\eta$)– (Cf. DES PLACES, 1949: 161).

⁶⁹ VERBEKE, *op. cit.*, 338.

⁷⁰ GUTHRIE, 1993: VI, 290.

Por otra parte, en este periodo no aparecen rastros de ἐντελέχεια y se retoma la distinción platónica entre las dos partes del alma, racional e irracional⁷¹.

Nuyens encuentra concepciones semejantes en algunos tratados de los *Parva Naturalia* (como, *Juv.* y *Resp.*).

3. (334–322 a. C., de 50 a 62 años) desde su vuelta a Atenas: En esta fase de su evolución, no se habla ya de localización del alma. Se refiere a ella como el principio de organización, la “ἐντελέχεια de un cuerpo natural organizado, que tiene la vida en potencia” (*de An.* 2). Todos los fenómenos psíquicos involucran al cuerpo⁷²; son esencialmente psico-físicos (403a16-19). El alma no es una substancia, la substancia es el compuesto (τὸ σύνθετον): el cuerpo unido al alma.

La teoría hilemórfica⁷³, aplicada a la psicología humana, corresponde al último periodo de su pensamiento, al que también pertenece *De Anima*. Este tratado supone la expresión más refinada del pensamiento psicológico de Aristóteles. Además de en esta obra, la teoría de la ἐντελέχεια no se encuentra más que en algunos libros de la *Metafísica*, en la parte más reciente de los *Parva Naturalia* (*Sens.*, *Mem.*, *Somn. Vig.*, *Insomn.* y *Div. Somn.*) y en el *GA*⁷⁴, que pertenece también a este periodo. La doctrina del *De Anima* es característica de este último periodo. Se produce la extensión del concepto de ἐντελέχεια, a toda el alma, incluso a la inteligencia.

El problema de la noética, según señala Nuyens, es tratado no solamente en el III libro del *De Anima*, sino que se esboza ya en los dos libros anteriores. No obstante, la exposición sistemática de este tema se encuentra en los capítulos IV y V de dicho III libro. Según interpreta Nuyens, Aristóteles distinguiría entre el νοῦς, que es una facultad del alma (δύναμις), y que por tanto no es una οὐσία, y que él llama παθητικός, y el νοῦς que no es

⁷¹ VERBEKE, *Ibidem*.

⁷² Son “λόγοι ἐνυλοὶ” –condiciones materializadas.

⁷³ El primer esbozo de la *teoría hilemórfica*, aplicada a los seres vivos, aparece ya en el libro I de *PA*, que representaría un punto intermedio entre el periodo 2º y 3º. Esta información fue confirmada por I. Düring, que considera dicho libro I, como un tratado metodológico introductorio al 3º curso de biología, impartido por el filósofo, que incluiría: *PA* II–IV, *HA*, *IA*, *De Anima*, *MA*, *Parva Naturalia* y *GA* (DÜRING, 1943: 30). *Cit.* VERBEKE, *op. cit.*, 339.

⁷⁴ Según los datos psicológicos de este tratado, y de referencias en otras obras suyas, resulta evidente que nuestro autor se dedicó a la investigación en biología hasta el final de su vida (VERBEKE, *op. cit.*, 340).

una parte del alma, pero sí es una *οὐσία*, y que tiene una existencia independiente, y es llamado *ποιητικός*⁷⁵. En cuanto a la relación entre este intelecto separado y el alma individual, éste es un problema que Aristóteles no ha resuelto. En el pasaje de *GA* (736b27–28), nuestro filósofo manifiesta que solo el intelecto procede del exterior y solo él es divino⁷⁶.

F. Nuyens concluye que los cinco primeros tratados de los *PN*, incluyendo *Somn. Vig.*, *Insomn.*, y *Div. Somn.*, pertenecen al 3º periodo, el de *De Anima*. David Ross tiene dudas al respecto; ya que hay evidencias de que, al menos, la segunda parte del *Somn. Vig.* pertenece a la etapa de las obras biológicas (2º periodo). El argumento que aduce es que en (455b34–456a4) se habla de que el corazón es la sede de la sensación y el movimiento; mientras que, en el 3º periodo, se considera al alma como *ἐντελέχεια* del cuerpo (en su totalidad) y se excluye su localización en ninguna parte concreta del cuerpo⁷⁷.

La obra de F. Nuyens es la más importante, respecto al estudio de la evolución del pensamiento del filósofo, desde el ‘*Aristóteles*’ de Jaeger, cuyos puntos de vista sobre la cronología de la obra del Estagirita ha rectificado.

Resumiendo: el primer periodo, en la evolución del pensamiento aristotélico, se caracteriza por un dualismo mitigado, que sigue básicamente la teoría platónica; el segundo, se puede definir como un instrumentalismo mecanicista, y el tercero, se basa en la doctrina del alma como *ἐντελέχεια*.

⁷⁵ Aristóteles, cuando habla del *intelecto agente*, se refiere a él como *τὸ ποιοῦν*. El término “*νοῦς ποιητικός*” fue empleado por vez primera por Alejandro de Afrodiasias, en el 220 d. C. (COPLESTON, 1974: 329).

⁷⁶ “*λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*” (*GA*736b28).

⁷⁷ ROSS, 1955: *PN*, 11-12.

4 TEORÍAS SOBRE LOS SUEÑOS EN LOS PREDECESORES DE
ARISTÓTELES

4.1 Homero

4.1.1 La Psicología homérica

Hacer un estudio de las concepciones psicológicas de los griegos, de la época arcaica, a partir de los poemas homéricos, resulta una tarea compleja. Sobre todo, porque *La Iliada* y *La Odisea* representan ‘la culminación’ de una tradición poética, de composición oral, constituida por elementos de diversos periodos⁷⁸. Por ello, los términos, que aparecen en los poemas; y los conceptos, a que hacen referencia, corresponden a diferentes momentos⁷⁹, de un largo proceso evolutivo⁸⁰, con alteraciones en su significado. Su transformación puede haberse producido, partiendo de un órgano anatómico, para derivar en una cualidad abstracta o ‘estado de conciencia’; o bien, en sentido contrario, desde la facultad hasta un órgano⁸¹, considerado su ‘fuente’⁸². Por otra parte, la sociedad homérica no parece que se corresponda con ninguna sociedad histórica concreta⁸³.

Las reacciones físicas del hombre homérico, hacia su entorno, pueden ayudarnos a comprender los términos, relativos a las facultades mentales, que utiliza el poeta⁸⁴. En definitiva, la terminología mental de Homero, según parece, tiene un origen físico⁸⁵.

⁷⁸ Homero se debe a una larga tradición oral, que depende de predecesores de muchos periodos. Además, con su genio creador e imaginación, admite elementos de su propia experiencia, por lo que puede ‘seleccionar, combinar e idealizar’. (SNODGRASS, 1974: 125).

⁷⁹ Hay un amplio rango temporal, desde el periodo en que, aparentemente, se desarrolla la acción, en los poemas homéricos: la Edad Micénica tardía –en torno al 1200 a. C.–, y el periodo en el que los poemas alcanzan su forma final, y en el que el Homero histórico probablemente vivió, el s. VIII a. C. (SNODGRASS, *Ibidem*, 121).

⁸⁰ Cf. BREMMER, 1983: 22.

⁸¹ En el uso de los términos de la psicología homérica es frecuente la metonimia; pues, a veces, el poeta utiliza, de un modo laxo, la función por el órgano o la facultad; o bien, a la inversa (HARRISON, 1960: 66).

⁸² Cf. IRELAND et al., 1975: 195.

⁸³ Alasdair MacIntyre (1968: *A Short history of Ethics*, 8) sostiene que la homérica es una sociedad idealizada y, por tanto, no se corresponde con ninguna sociedad histórica, porque es “demasiado cohesiva y homogénea”. A. A. Long, por su parte, afirma que “de Homero no emerge ningún patrón coherente de sociedad” (SNODGRASS, *Ibidem*, 115, n. 11–12).

⁸⁴ (HARRISON, 1960: 64). Hay que tener presente que la representación mental, de los hombres de las sociedades primitivas, no es tan sólo un fenómeno cognitivo o intelectual, sino que incluye las emociones y sentimientos que suscitan las ideas o las imágenes de los objetos (LÉVY-BRUHL, 1951: 28).

⁸⁵ HARRISON, *Ibidem*, 65.

El método filológico, consistente en comprender la psicología de Homero a través de sus textos, nos proporciona una serie de términos, con unos conceptos, que a veces se solapan en varios de ellos. La etimología nos aporta una indicación adicional, sobre la raíz de la que derivan los términos; pero no nos ofrece una referencia sólida, porque ‘el sentido de las palabras no evoluciona según una ley uniforme’. Por ello, resulta útil complementar la información, aportada por el método filológico, con el método comparativo –utilizado por la antropología, para establecer una analogía, entre los griegos de la época arcaica y las sociedades primitivas del siglo XX⁸⁶.

La actividad mental de los hombres de las sociedades primitivas está poco diferenciada. En ellos, la representación mental no es tan sólo un fenómeno cognitivo o intelectual, sino que incluye las emociones y sentimientos que suscitan las ideas o las imágenes de los objetos. Su actividad mental es, asimismo, *mística*; está sometida a la influencia de fuerzas reales, imperceptibles a los sentidos; y es *prelógica*, en el sentido de que no evita la contradicción. La percepción, que tienen del mundo exterior, difiere de la nuestra. Los objetos sensibles tienen propiedades místicas inseparables. De algún modo, lo que perciben está unido a un conjunto de representaciones colectivas de origen social⁸⁷.

Hay que ser, no obstante, muy cautelosos al aplicar el método comparativo; pues, los griegos de la época homérica eran muy diferentes de los hombres primitivos de nuestra época. Leyendo los textos homéricos, percibimos que ‘Homero no es un primitivo’. Al hombre homérico le mueve un afán de grandeza, busca la gloria y es ‘consciente de su fuerza’. No se trata, pues, de establecer esa analogía entre el hombre salvaje de nuestro tiempo y la época de Homero, sino con los vestigios de una época muy anterior, que nos ha transmitido el poeta⁸⁸.

Según la mentalidad del hombre primitivo, él se cree habitado por una serie de fuerzas misteriosas: una de ellas sobrevive al cuerpo, después de la muerte; y otras varias – las “almas corporales”–, esparcidas a lo largo del cuerpo, son las que lo dirigen. La

⁸⁶ Cf. LAROCK, 1930 : 390–391.

⁸⁷ LÉVY-BRUHL, 1951: 28–79.

⁸⁸ Cf. LAROCK, *Ibidem*, 390–392.

percepción del movimiento le lleva a intuir la existencia del alma, a la que identifica con el movimiento⁸⁹.

En un primer estadio de la mentalidad del hombre primitivo, no hay ni funciones ni órganos, tan sólo hay espíritus. En la segunda fase, estos espíritus están personalizados, y dirigen todas las funciones físicas y psíquicas del hombre. En una tercera fase de la evolución de la mentalidad primitiva, los términos, que designaban las potencias psíquicas, se separan del sentido místico, y aparece un sentido concreto (como órgano), y otro abstracto (como facultad o función). Además, el hombre percibe un fenómeno nuevo: la aparición de un ‘lenguaje interior’; el surgimiento dentro de sí de palabras y pensamientos, que se confunden entre sí, y que se producen ‘por una vibración de los *φρένες*’, como una actividad orgánica (material). Finalmente, en un cuarto estadio de la mentalidad arcaica, el hombre se da cuenta de que el pensamiento es algo más que las palabras; “es la luz que ilumina la inteligencia”. El pensamiento se espiritualiza, y aparece el *νόος*. Esta fase se completará con el nacimiento de la filosofía, cuando aparece la ‘tendencia racionalista’⁹⁰.

En la psicología, Homero representa un periodo de transición, entre la época arcaica y la tendencia racionalista. En él, los elementos psíquicos se libran de los vestigios de las creencias místicas primitivas (de fuerzas misteriosas y espíritus, que habitan en el hombre, y que lo dirigen). Con Homero, la vida psíquica avanza hacia una ‘unidad de funciones y de potencias psíquicas’; hacia un ‘sincretismo psicológico’. En él, se vislumbra ya la idea de un ‘alma corporal’ única, aunque todavía no existe un término único para mencionarla –utiliza nombres diversos para ello (*θυμός, μένος, ἦτορ*, etc.). El hombre homérico tiende a liberarse respecto a los dioses, y también del dominio de los espíritus, que actuaban dentro de él y que lo dirigían. Las fuerzas psíquicas se perfilan, como órganos –que pierden su apariencia mística y precisan su sentido–, y como espíritus –cuyo sentido se purifica y se vuelve abstracto. Con Homero, la psicología se racionaliza⁹¹.

⁸⁹ Cf. LAROCK, 394–396.

⁹⁰ Cf. *Ibidem*, 401–404.

⁹¹ Cf. *Ibidem*, 405.

Un motivo de error en la interpretación de la psicología homérica es considerar que hay un paralelismo entre los términos de su lenguaje, y los homólogos de las lenguas modernas⁹².

Según comenta Bruno Snell⁹³, refiriéndose a la lengua de Homero, en las lenguas relativamente primitivas, la abstracción está poco desarrollada. Es por esto, que, en Homero, hay numerosos términos, para expresar modos concretos de mirar (como: *δέρκεσθαι*, *λεύσσειν*, *ὄσσεσθαι*, *παπταίνειν*, etc.); y, sin embargo, no existe una palabra que exprese el concepto abstracto de ‘ver’. El sentido de dichos términos está determinado, fundamentalmente, por el modo en que se lleva a cabo la acción, y por los sentimientos que provoca; así como, por el objeto que se mira. De modo similar, en el lenguaje homérico, no existe una palabra para referirse al ‘cuerpo’. El término *σῶμα* significa, más bien, ‘el cuerpo sin vida’; mientras que *δέμας* es ‘la estructura del cuerpo’, ‘la estatura’ (y Homero lo utiliza sólo como acusativo de relación). *Χρῶς*, por su parte, significa ‘la superficie del cuerpo’, ‘la piel’. Cuando Homero habla del cuerpo vivo, se refiere a él, como una suma de miembros (*μέλεα*, *γυῖα*)⁹⁴. Asimismo, en Homero no existe un término para definir el ‘alma’ como principio de las funciones psíquicas. Éstas corresponden a entidades u órganos separados, cuyas funciones, a veces, se solapan⁹⁵: *θυμός*, *φρένες*, *μένος*, *νόος*, *κῆρ*, *ἦτορ*, *κραδίη*.

Según el planteamiento de Snell y Dodds⁹⁶, se podría ver una clara relación entre un “yo” poco integrado, y el estar sometido a una intervención de fuerzas exteriores. Hermann

⁹² HARRISON, 1960: 63.

⁹³ SNELL, B., 2007: 17–21.

⁹⁴ *Ibidem*, 23–29. *γυῖα* (= los miembros, en cuanto movidos por las articulaciones); *μέλεα* (= los miembros, respecto a su potencia muscular). Cf. RENEHAN, R., 1979: 270.

⁹⁵ En Homero, los límites entre las diversas funciones psíquicas y las entidades, que las dirigen, son borrosos (HARRISON, 1960: 71), por lo que no se puede hablar de facultades separadas –del pensamiento, sentimientos o volición (Cf. GABOR KATONA, 2002: 35).

⁹⁶ SNELL, B., 2007: cap. I.; DODDS, E. R., 2008: cap. I.

Fränkel⁹⁷ sintetiza esta idea, afirmando que «el "yo" no está encapsulado, sino que es un campo abierto de fuerzas»⁹⁸.

Joseph Russo y Bennett Simon⁹⁹, partiendo de los estudios de Milman Parry y Albert Lord, sobre la tradición épica oral, sostienen la idea de que la dinámica de los intercambios emocionales, que tienen lugar, en una recitación poética, entre el aedo y su audiencia, fue un factor determinante, para perfilar el modelo de mente humana y el dispositivo de toma de decisiones, que Homero y los bardos, que le precedieron, fueron desarrollando, a lo largo de siglos de actuaciones. Y sostienen, asimismo, que la descripción de la mente humana, como más abierta a una intervención psíquica externa –y a un diálogo con diversas partes del ‘yo consciente’–, de lo que ocurre en la vida real, se explica como una ‘preferencia’, en la tradición de la performance oral, por mostrar al exterior los procesos mentales internos, de una manera viva, y entretener a la audiencia, captando al máximo su atención, y ‘haciéndola entrar en la narración’, evitando que quedaran como espectadores distanciados del relato¹⁰⁰.

Albin Lesky¹⁰¹ critica a Bruno Snell, afirmando que la carencia de un término para un ‘yo unificado’ no supone la no existencia del concepto de identidad personal –el mero hecho de la utilización del nombre de la persona implica ya la existencia de un yo diferenciado (por ejemplo, Aquiles o Héctor). Por otra parte, en los poemas homéricos, hay numerosos casos, en los que los personajes toman decisiones autónomas. En otras ocasiones, la decisión está influenciada por alguna divinidad. Así, la intervención de los dioses sería vista como una externalización de los procesos mentales¹⁰². En el área de la motivación, dentro de la psicología homérica, aparece una interrelación de causas, de la esfera divina y de origen humano. Esto es más patente en *La Iliada*. *La Odisea*, en cambio, presenta un

⁹⁷ FRÄNKEL, H., 1962: 89.

⁹⁸ *Cit.* RUSSO, J., 2012: 12.

⁹⁹ RUSSO, J. & SIMON, B., 1968: 483–498.

¹⁰⁰ *Cf.* RUSSO, J., 2012: 15.

¹⁰¹ (LESKY, 1961: *Göttliche und Menschliche Motivation im homerischen Epos*) *Cit.* RUSSO, *Ibidem*, 16.

¹⁰² *Cf.* RUSSO, *Ibidem*, 16–17.

estadio más evolucionado del ‘pensamiento cosmológico’, pues, en ella, empieza a vislumbrarse una separación más clara entre la divinidad y los hombres¹⁰³.

Richard Gaskin¹⁰⁴, asimismo crítico con el ‘argumento léxico’ de Snell, manifiesta que una cultura puede tener un concepto abstracto, sin haber alcanzado todavía un término que lo represente; y considera que los personajes de la épica homérica no tienen restricción alguna en la toma de decisiones autónoma¹⁰⁵.

Resulta arriesgado concluir que Homero no tenía conciencia de la unidad de la persona humana, porque no dispusiera de términos adecuados, para expresar conceptos abstractos –tal como afirma Bruno Snell. Hay que tener en cuenta que el lapso de tiempo, que media entre la formación progresiva de un concepto, en la mente, y la introducción, en el léxico, de un término, que lo defina de manera correcta, puede ser bastante largo; especialmente cuando se trata de conceptos abstractos¹⁰⁶. Pero, admitiendo que Homero disponía de concepciones psicológicas más avanzadas, que las de sus predecesores aedos, le resultaría una tarea muy compleja expresarlos adecuadamente; al verse constreñido a una expresión encorsetada, por el carácter formular de la lengua épica; por tener que adaptarse al esquema del hexámetro dactílico¹⁰⁷.

Sin embargo, no hay duda de que Homero tenía conciencia de que hay una vida interior en el hombre, y de que puede, de manera autónoma, tomar decisiones para enfrentarse a las influencias exteriores. Sus héroes muestran una personalidad ‘coherente y matizada’. Gracias a ello, pueden conducirse según los más nobles ideales¹⁰⁸.

¹⁰³ (Cf. LESKY, *Ibidem*, 37). *Cit.* REIDER, 1989: 14.

¹⁰⁴ (GASKIN, 1990: pp. 2–3, 6–10). *Cit.* RUSSO, *Ibidem*, 17.

¹⁰⁵ Abundando en el argumento de W. Schadewaldt, Gaskin cita el ejemplo del cambio de decisiones en Aquiles –en el sentido de volver al combate–, en función de las circunstancias. *Cit.* RUSSO, *Ibidem*, 17, n. 6.

¹⁰⁶ Cf. CHEYNS, 1983: 82.

¹⁰⁷ Cf. CHEYNS, *Ibidem*.

¹⁰⁸ Cf. *Ibidem*.

Joseph Russo¹⁰⁹ considera que el poeta que compuso *La Odisea* “se sintió menos constreñido por la herencia de la dicción y los patrones tradicionales, al describir la actividad mental de sus personajes; y encontró un nuevo lenguaje, para expresar la ‘interioridad’ del pensamiento”. Así pues, en cuanto a la intervención de los dioses, y la toma de decisiones autónoma de los personajes homéricos, hay que distinguir entre *La Ilíada* y *La Odisea*¹¹⁰.

Bernard Williams¹¹¹, por su parte, destaca que, el hecho de que Homero exprese los procesos psíquicos y la toma de decisiones, como tomados por partes ‘del aparato psíquico’, no quiere decir que éstas dirijan la acción, puesto que pertenecen a ‘alguien’ –con un nombre concreto–, que es quien realmente decide.

En cualquier caso, tanto a los partidarios de Snell, como a sus detractores, se les puede hacer la misma crítica: que olvidan que están juzgando una obra literaria, con las distorsiones propias de las exigencias del género, respecto al lenguaje y la narrativa. Pues utilizan ‘ficciones literarias’, para sacar conclusiones acerca de cómo pensaban personas reales¹¹².

Podemos comprender mejor la visión, que Homero tiene del ‘aparato psíquico’ y de las funciones mentales, si hacemos referencia a la versión suavizada de la teoría Sapir–Whorf, propugnada por Guy Deutscher¹¹³: nuestras habilidades lingüísticas nos ‘*inclinan*’ a percibir y conceptualizar el mundo de una determinada manera. Así, el lenguaje homérico es el resultado evolutivo de una larga tradición oral, de muchas generaciones de aedos. En él hay una gran variedad de términos, para los órganos de las funciones intelectuales y afectivas. En bastantes casos, dichas palabras describen, a la vez, un órgano físico y una función cognitiva o afectiva. Por otra parte, en Homero, los dioses son muy numerosos y están muy implicados en las relaciones con los seres humanos. Así pues, el lenguaje homérico condiciona una descripción de la vida psíquica, de los procesos del pensamiento,

¹⁰⁹ RUSSO, *Ibidem*, 19, n. 2

¹¹⁰ *Ibidem*, 21.

¹¹¹ (WILLIAMS, B., 1993: *Shame and Necessity*) Cit. RUSSO, *Ibidem*, 17, 21.

¹¹² Cf. RUSSO, *Ibidem*, 22.

¹¹³ DEUTSCHER, G., 2010: *Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages*. (Cit. RUSSO, *Ibidem*, 25, n. 1).

de los sentimientos y de la toma de decisiones, como una presión sobre el individuo, de una serie de fuerzas internas –de las partes de su ‘alma corporal’–; y de la intervención externa, proveniente de los dioses¹¹⁴.

En resumen, la conducta del hombre homérico está sometida a fuerzas ajenas a sí mismo; unas originadas dentro de sí, pero que él no reconoce como suyas propias, –así el *θυμός* es percibido como algo distinto de su yo, que le impulsa a la acción, y con el que discute–; y otras exteriores, como la influencia de los dioses. De todos modos, a pesar de ello, es capaz de tomar decisiones autónomas¹¹⁵.

En la psicología homérica, no existe un centro unificado de las actividades psíquicas¹¹⁶, sino diversas entidades, como: *θυμός*, *φρένες*, *μένος*, *νόος*, *κῆρ*, *ἦτορ*, *κραδίη*. Hasta finales del s. V a. C. –con Platón–, no se llegó al concepto de un “alma” personal, centro de la vida psíquica¹¹⁷.

Homero distingue entre *θυμός*, el alma consciente, que perece con el cuerpo; y *ψυχή*, el alma–vida, que lo sobrevive; pero que, separada del cuerpo, es una mera sombra, que sólo recupera la consciencia al beber sangre¹¹⁸.

El término *ψυχή*, en Homero, no equivale a nuestro concepto de ‘alma’¹¹⁹. El hombre homérico tiene la creencia de que un ser espiritual –la *ψυχή*– habita dentro de él (mientras está con vida), y que es como un ‘doble’ de sí mismo, que sobrevive a la muerte del cuerpo. Dicha entidad no tiene ninguna función psíquica, ni tiene que ver con la conducta.

¹¹⁴ Cf. RUSSO, *Ibidem*, 25–27.

¹¹⁵ Cf. HARRISON, E. L., 1960: 77–78.

¹¹⁶ Esta tesis fragmentaria del ‘yo’, como de un ‘campo abierto’ a fuerzas ajenas (exteriores e interiores), defendida por Bruno Snell (2007: *El Descubrimiento del Espíritu*, 29–45), es discutible; el hecho de la utilización del pronombre personal, como sujeto de acciones, implica ya, en el héroe homérico, la conciencia de una cierta unidad psíquica (Cf. KATONA, G., 2002: 29–31).

¹¹⁷ *Ibidem*, 28–29.

¹¹⁸ KIRK & RAVEN, 1974: 502.

¹¹⁹ Puede inducir a error el utilizar los términos de nuestra cultura, para describir conceptos de otras culturas, ya que asumen un paralelismo, en los campos semánticos, con frecuencia inexistentes (Cf. BREMMER, 1983: 4).

La *ψυχή* solamente se manifiesta, cuando el cuerpo está inconsciente (por ejemplo, en los desvanecimientos, y con la separación definitiva del cuerpo, al morir)¹²⁰.

No es ninguna ‘fuerza vitalizadora’, ni tiene ninguna connotación amable, puesto que el poeta la menciona, generalmente, en el momento de la muerte, en que abandona al cuerpo, por la boca o por una herida, y marcha al Hades –por su propio impulso–; donde permanece, como un *εἶδωλον* de la persona, ténue, insubstancial; como una sombra, sin consciencia, ni sentimientos, ni voluntad –de la consistencia del humo o del ensueño–, que se mueve erráticamente; y, a modo de habla, emite una especie de chillidos¹²¹.

Con frecuencia, los eruditos de nuestro tiempo utilizan ideas y conceptos de la psicología actual, para explicar el conocimiento que, de sí mismos, tenían los hombres de culturas primitivas. En la etimología de los términos utilizados en la psicología homérica, podemos encontrar claves para la comprensión de su significado. Es directamente, a partir de los textos de *La Ilíada* y *La Odisea*, donde podemos establecer el sentido de dichos términos, dentro de su contexto literario¹²².

El primer estudioso acerca de la idea temprana de ‘alma’, en la cultura griega, fue Erwin Rhode¹²³, que se vio influenciado por la investigación antropológica de la época, y por la teoría animista, de que el hombre primitivo consideraba al alma como un “doble” de sí mismo; a partir de la experiencia onírica de poder trasladarse a lugares lejanos; sin embargo, no se encuentra, en Homero, esta actividad¹²⁴.

A partir de Rhode, ha habido un progreso en el estudio de la psicología homérica. Un avance importante ha sido la aportación de Bruno Snell, que defiende que los griegos de la época arcaica carecen todavía de un ‘concepto unitario’ del cuerpo y de la mente. Pero fue Ernst Arban el primero en afrontar un estudio global de las diversas partes del alma. Este sanscritista considera un primer momento, en las creencias sobre el alma, en que se

¹²⁰ Cf. LAROCK, 1930: 390.

¹²¹ Cf. HARRISON, 1960: 75–76.

¹²² Cf. BREMMER, 1983: 5–6.

¹²³ ROHDE E., 1894: *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*.

¹²⁴ Cf. BREMMER, *Ibidem*, 6–7.

diferencia un 'alma libre', que representa al individuo, y diversas 'almas corporales', que proporcionan la vida y la conciencia. El 'alma libre' se corresponde con la *ψυχή*, en Homero¹²⁵; sin ella, la persona no puede vivir, aunque no dispone de ninguna facultad psicológica. Su significación es meramente escatológica¹²⁶. Como hemos dicho, Homero hace referencia a la *ψυχή*, en los momentos de pérdida de conciencia, o cuando abandona el cuerpo, para siempre, al morir. En dichos momentos, ella representa a la persona individual¹²⁷, estando activa fuera del cuerpo. En cambio, cuando la persona está despierta, la presencia de la *ψυχή*, en el cuerpo, es pasiva¹²⁸.

Analizando etimológicamente el término '*ψυχή*', se percibe el originario carácter físico de su significado, relacionado con *ψύχω* (= soplar)¹²⁹. Este concepto aparece en Homero, especialmente en los casos de desvanecimiento, unido al verbo *καπύω* (= exhalar). El antropólogo Åke Hultkrantz, discípulo de Arbman, explica el proceso evolutivo, por el que el 'alma libre' deviene en el 'alma-aliento'¹³⁰ –el alma como 'hálito de vida'¹³¹–, que finalmente llega a ser el 'alma unitaria'¹³².

¹²⁵ De hecho, Jan Bremmer (1983: 21) encuentra conspicuas semejanzas entre ellas: ambas carecen de localización específica en el cuerpo; su estado es pasivo, cuando el cuerpo está despierto; abandonan el cuerpo en los desvanecimientos; carecen de atributos psicológicos; se encuentran en el cuerpo, mientras dura la vida; y ambas representan a la persona individual, después de morir.

¹²⁶ El 'alma libre', (la *ψυχή*) de los vivos, es identificada con el 'alma de los muertos'. La *ψυχή* representa al individuo, después de la muerte. Pero 'el individuo puede ser representado también por el cuerpo mismo, por un *εἶδωλον* o, a veces, por una serpiente o una mariposa'. En el intervalo entre el momento de abandonar el cuerpo y su entrada en el Hades, se creía que la *ψυχή* se encuentra en la proximidad del cuerpo y entonces se la representa, a veces, como un 'homúnculo' (Cf. BREMMER, *Ibidem*, 123).

¹²⁷ A pesar de que Homero no hace referencia a que la *ψυχή* representa al individuo, en los casos de pérdida de conciencia o en los sueños; se podría deducir –tal como concluye Walter F. Otto– que tenía esa función, en tiempos de Homero (Cf. BREMMER, 1983: 18–19).

¹²⁸ Cf. *Ibidem*, 6–18).

¹²⁹ FRISK, 1960: *s.u.* *ψυχή*.

¹³⁰ En latín, *anima*; en ruso, *душа*.

¹³¹ El 'alma-aliento de vida', en este proceso evolutivo, va perdiendo su función física (BREMMER, *Ibidem*, 24).

¹³² Cf. *Ibidem*, 21–24.

Hultkrantz considera las diversas 'almas corporales' como potencias del 'alma-ego'¹³³, responsables de las funciones psíquicas de la vida consciente. Las partes más importantes de este 'alma-ego', en la psicología de Homero, son el *θυμός*, el *νόος* y el *μένος*¹³⁴.

El *θυμός* es la forma del 'alma corporal' más frecuentemente mencionada, en Homero. Al contrario que la *ψυχή*, el *θυμός* está activo, siempre que el cuerpo está despierto. Pone en movimiento a la persona. Es la fuente de los sentimientos y las emociones, aunque su función es también intelectual. Es responsable de las deliberaciones, que tienen un componente emocional. Su localización está en el pecho; asentado preferentemente en los *φρένες*¹³⁵. En un desvanecimiento, el *θυμός* abandona momentáneamente su sede, hasta que vuelve a concentrarse en ella (*ἀγείρω*), al recuperarse la persona¹³⁶.

El *θυμός* es como un espíritu personal. Es un ser personificado –‘(ὁ) *θυμός*’¹³⁷. Representa la potencia psíquica más importante para Homero. Es como una fuerza vitalizadora, que habita en el hombre. Cuando se extingue, la *ψυχή* abandona el cuerpo. Es el origen de las ideas, de los sentimientos y las emociones. El *θυμός* es el que agita los pensamientos, que se elaboran en los *φρένες*¹³⁸. Interviene en la deliberación – especialmente sobre cuestiones teñidas de connotaciones afectivas–, en forma de un diálogo¹³⁹, que con él mantiene la persona. Es una manifestación de un auténtico

¹³³ Para Hultkrantz, «el 'alma-ego' constituye una hipóstasis de la corriente de la consciencia, el centro para el pensamiento, la volición y el sentimiento». Es una entidad, dentro del individuo, que lo capacita para dichas funciones psíquicas (BREMNER, 1983: 60).

¹³⁴ Cf. *Ibidem*, 53–54.

¹³⁵ Cf. BREMNER, *Ibidem*, 54–56.

¹³⁶ Ello no quiere decir, que siempre, en estos casos, abandone el cuerpo, sino que se dispersa por él (Cf. *Ibidem*, 56).

¹³⁷ Cf. LAROCK, 1930: 396.

¹³⁸ Cf. *Ibidem*, 400.

¹³⁹ Por la reminiscencia de este concepto arcaico, en Homero, el poeta muestra a los héroes manteniendo un diálogo con su *θυμός* (Cf. *Ibidem*, 400).

‘desdoblamiento de la personalidad’. El hombre unas veces cede a los impulsos de su *θυμός* y otras, actúa sobre él y lo domina¹⁴⁰.

El *θυμός* –según Snell, Adkins y Bremmer– se encarga especialmente de funciones emocionales; y Onians, Peursen, y Kon afirman que es la entidad psíquica que más se aproxima al concepto actual de ‘conciencia’¹⁴¹.

La etimología de *θυμός* está relacionada con un origen físico. De la raíz i.-e.¹⁴² **dheu-*, **dheuǵ-* (en formas nominales, con ‘-m’, **dhū-m*), tiene el sentido de ‘moverse violentamente’, ‘agitarse’, ‘arremolinarse’ –propio del polvo, humo, vapor– (*θύω*); y también, soplar exhalar, respirar. Sánscr.: *dhūmā-h*; latín: *fumus*; ant. esl. ecl.: *дымъ*¹⁴³.

θυμός tiene el sentido de ‘aliento’, no de forma abstracta, sino como lo percibía el hombre homérico en la experiencia; o sea, de forma ostensible, como un ‘jadeo’. Es la entidad más importante del psiquismo en Homero¹⁴⁴. El *θυμός* es la facultad principal del pensamiento, la deliberación y la toma de decisiones¹⁴⁵. Su actividad racional está teñida de connotaciones emocionales.

Según el análisis de concordancias del término *θυμός* –que aparece en las obras de Homero, en los diversos casos gramaticales–, realizado por Shirley Darcus Sullivan¹⁴⁶, la autora concluye que el poeta tiene la siguiente concepción del *θυμός*: representa al ente psíquico más importante, en la psicología homérica. Es un ‘agente activo’ dentro del individuo, ‘que determina su conducta’. Está sometido a las influencias del exterior (ya sean personas o dioses). El *θυμός* se ve, asimismo, afectado por el propio individuo, que lo

¹⁴⁰ *Ibidem*, 381–384.

¹⁴¹ KATONA, G., 2002: 36

¹⁴² POKORNY, 2007: p. 711. (<http://dnghu.org/>).

¹⁴³ BOISACQ, 1916: s.u. *θυμός*.

¹⁴⁴ Cf. HARRISON, 1960: 66.

¹⁴⁵ Cf. *Ibidem*, 71.

¹⁴⁶ SULLIVAN, S. D., 1980: pp. 138–150.

refrena y, con frecuencia, domina. Homero ve también a esta entidad como un lugar, donde se realizan actividades diversas (de tipo intelectual, afectivo y volitivo), y como un ‘instrumento’ con el que la persona actúa. Como entidad puede ser calificado por diferentes epítetos.

K. F. Naegelsbach¹⁴⁷ considera al *θυμός* ‘el principio incorpóreo’ de la vida psíquica; mientras que los *φρένες* son el ‘principio corporal’, y la *ψυχή*, ‘el principio de la vida vegetativa’. Siguiendo a Naegelsbach, Eduard Buchholz¹⁴⁸ define, asimismo, al *θυμός* como ‘principio incorpóreo’, al que considera una especie de fluido sutil, que se concentra en la zona del corazón y de los *φρένες*; y que la sangre transporta por todo el organismo. Este fluido¹⁴⁹ es, pues, una “fuerza vital”¹⁵⁰.

De algún modo, el *θυμός* y los *φρένες* actúan de manera coordinada, pero en sentido contrario. El *θυμός* mueve de acuerdo con la ‘voluntad de poder’, que impulsa al héroe homérico a realizar hazañas, en busca de la gloria. Los *φρένες*, en cambio, recogen las impresiones del mundo circundante, toman conciencia de la situación, y aconsejan al héroe adaptarse a la realidad y desarrollar una conducta equilibrada, evitando la ‘desmesura’¹⁵¹.

El *θυμός*, en diversos pasajes de los poemas homéricos, hace referencia a un ‘principio de comportamiento personal’, opuesto ‘a las *influencias exteriores*’. Este sentido se ve reflejado por el uso del pronombre *αὐτός*¹⁵². El *θυμός* es el ‘principio necesario, pero no suficiente’, que mueve al héroe para llevar a cabo las acciones heroicas. Necesita, pues,

¹⁴⁷ NAEGELSBACH, 1884: *Die Homerische Theologie in ihrem Zusammenhang dargestellt*, 334–340. (Cit. CHEYNS, 1983 : 26–27).

¹⁴⁸ BUCHHOLZ, 1871–1885: *Die homerischen Realien*, III Band/2, 4–30. (Cit. CHEYNS, *Ibidem*).

¹⁴⁹ [Resulta coherente, pues, establecer una comparación de este fluido vitalizador (*θυμός*) con el *σύμφυτον πνεῦμα* mencionado por Aristóteles]. Theodor Gomperz (1928: *Les penseurs de la Grèce*, 288–289) admite la posibilidad de que, en origen, el *θυμός* se refiriese al ‘vapor de la sangre, que brota de una herida’ (Cit. CHEYNS, 1983: 28).

¹⁵⁰ CHEYNS, *Ibidem*, 26–27.

¹⁵¹ Cf. *Ibidem*, 65.

¹⁵² Cf. *Ibidem*, 69.

la concurrencia de otras fuerzas, como la resistencia física, el μένος, que lanza al guerrero al combate, lleno de fogosidad; los φρένες, que evalúan el entorno circundante; la razón (νόος); y la ayuda divina, necesaria para lograr el éxito de cualquier empeño humano¹⁵³.

El νόος es una parte del 'alma-ego' con una función eminentemente intelectual. Su localización está en el pecho, aunque no tiene naturaleza material¹⁵⁴. Es la potencia psíquica relacionada más netamente con las funciones intelectuales, pues no está teñida de matices afectivos. Es 'la inteligencia, en tanto que percibe y que piensa'¹⁵⁵. Significa también 'intención', 'proyecto', 'decisión'. νόος está relacionado con νοέω (es la 'mirada que aprehende'). Del significado de 'ver', pasó al sentido de 'conocer' [lo conozco, porque lo he visto]. Asimismo, νόος, de designar la función de pensar, evolucionó al sentido de facultad pensante¹⁵⁶. El νόος es la facultad que capta y comprende el significado de lo que se ve. νοεῖν tiene el sentido de 'percibir por la mente'¹⁵⁷. Su función no tiene ningún carácter emocional.

A pesar de su tinte emocional, la actividad de φρήν / φρένες es fundamentalmente racional. La diferencia principal entre φρήν y νόος consiste en que el φρήν calcula, mientras que el νόος capta mentalmente, en relación con acciones futuras¹⁵⁸.

El μένος se define como "un impulso momentáneo de uno, varios o incluso de todos los órganos, mentales y físicos, esencialmente dirigidos a una actividad específica"¹⁵⁹. Refleja la furia del guerrero –que Homero expresa con el término 'λύσσα'. El μένος se localiza en el pecho o en el θυμός. A veces, está localizado, asimismo, en los φρένες. De

¹⁵³ Cf. *Ibidem*, 85–86.

¹⁵⁴ Cf. *Ibidem*, 57.

¹⁵⁵ CHANTRAINE, 1968: s. u. 'νόος'.

¹⁵⁶ Cf. LAROCK, *Ibidem*, 388–390.

¹⁵⁷ "Das νοεῖν ist ein 'Sehen', aber ein 'geistiges' Sehen" (SNELL, 1931: p. 77). Cf. HARRISON, 1960: 73, n.53.

¹⁵⁸ *Ibidem*, 74-75.

¹⁵⁹ BREMMER, 1983:, 57–58.

la idea de ‘infundir’ o ‘alentar’ un poder a una persona, ha derivado la consideración del *μένοϛ*, como de algo con una naturaleza ‘gaseosa’¹⁶⁰.

Este término se aplica al hombre, a los animales y a los elementos de la naturaleza. Etimológicamente representa la idea básica de ‘fuerza en acción’, ‘impulso’, ‘coraje’. En Homero, es la causa del ‘arrebato apasionado y furioso’. Es como un ‘fluido invisible y caliente, esparcido por el cuerpo, pero concentrado en el pecho’¹⁶¹. En sentido lato, es la energía física del individuo. Como parte del ‘alma-ego’, es una fuerza interior del hombre, ‘impersonal, desorganizada y neutra –(τὸ) μένοϛ’–’¹⁶², que mueve a la acción¹⁶³.

Además de las ‘almas corporales’ *θυμός*, *νόοϛ* y *μένοϛ*, hay una serie de órganos, que son como ‘potencias rudimentarias’ del ‘alma-ego’ y tienen funciones psíquicas y físicas. De ellos, los *φρένες* constituyen la potencia más importante. Sus funciones están relacionadas con las emociones, aunque también poseen atributos intelectuales, en la deliberación. Este órgano está localizado en el diafragma; pero algunos estudiosos lo ubican en los pulmones. El argumento común, en ambos casos, es la evidencia de la participación de dichos órganos en la manifestación física de los sentimientos¹⁶⁴. Es la sede de las pasiones, del pensamiento y de la voluntad. Homero emplea el término generalmente en plural¹⁶⁵.

φρήν / *φρένες*, en sentido lato, designa ‘toda membrana que recubre un órgano’; y, de modo más impreciso, se refiere a ‘entrañas’. Por tanto, puede aludir al ‘corazón, en cuanto sede de los sentimientos y pasiones; a la ‘mente’, como sede del pensamiento; y, a la ‘voluntad’. Como hemos dicho, no hay unanimidad en los estudiosos, respecto al órgano que

¹⁶⁰ Cf. *Ibidem*, 58–60.

¹⁶¹ LAROCK, 1930: 396.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ (LAROCK, *Ibidem*, 379–381). El *μένοϛ* aparece, a veces, como una ‘energía suplementaria’, que el héroe consigue por sí mismo, cuando se mueve impulsado por una intensa emoción; aunque esta ‘recarga adicional de energía’ es infundida, generalmente, por una divinidad (Cf. CHEYNS, 1983: 50).

¹⁶⁴ Cf. *Ibidem*, 61–62.

¹⁶⁵ CHANTRAINE, 1968: s. u. *φρήν*, 1227–1228.

los identifica¹⁶⁶. Su sede está en el diafragma –como sede de la consciencia–¹⁶⁷, en el pericardio¹⁶⁸, en los pulmones¹⁶⁹, o en un grupo de órganos del pecho¹⁷⁰. Así pues, basándonos en los poemas homéricos, podemos decir que los *φρένες* son un órgano –más concretamente, una membrana–, ubicado en el pecho, por encima del hígado y entorno al corazón. Son la sede del pensamiento reflexivo, lleno de afectividad; de un ‘pensamiento práctico, que tiende a la acción’. Para Homero, el pensamiento es una ‘palabra interior’ – “los *φρένες* elaboran sin cesar palabras, que son pensamientos”¹⁷¹.

φρήν es un término de etimología incierta¹⁷². Se han propuesto diversas opciones¹⁷³:

Como derivado de la raíz i.-e. **bhren-*, ‘rodear’¹⁷⁴. En griego, hay un parentesco etimológico entre *φρήν* y *φράζω* (= ‘hacer comprender’, ‘explicar’). Por otra parte, *φρήν* forma parte de una serie de ‘nombres-raíces’, que se refieren a partes anatómicas del cuerpo –*ἀδήν* (= glándula), *αὐχήν* (= cuello), *σπλήν* (= bazo)¹⁷⁵.

φράσσω, ‘cercar’ (con una valla o seto) es otra sugerencia aportada. Asimismo, se le hace derivar de la raíz i.-e. **g^whren-*, *φρήν*, que, en Homero, significa ‘diafragma’; y, en plural, *φρένες*, ‘vísceras’, ‘entrañas’. Es el “diafragma, como asiento de la inteligencia, del entendimiento y del pensamiento”. De *φρήν* > *φρονέω* (= ‘pensar y sentir’, ‘tener

¹⁶⁶ CHANTRAINE, 1968: s. u.. *φρήν*, 1227.

¹⁶⁷ Según el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* (IRELAND et al., 1975: 191).

¹⁶⁸ KÖRNER, 1904: *Wesen und Wert der Homerischen Heilkunde*, 18 (Cit. IRELAND et al., 1975: 186).

¹⁶⁹ ONIANS, 1951: *The Origins of European Thought*, 23 ss. (Cit. IRELAND et al., 1975: 187).

¹⁷⁰ GUTIÉRREZ, 2015: 167–176.

¹⁷¹ (LAROCC, 1930: 387–388). «La palabra es un ser sutil, aéreo, alado [*ἔπεα πτερόεντα*], que tiene forma, que sube del pecho a la boca y que se escapa ‘del cerco de los dientes’ [*φεύγει ἔρκος ὀδόντων*]». *Ibidem*.

¹⁷² BOISACQ, 1916: s. u. *φρήν*, 1037–1038.

¹⁷³ Cit. DARCUS SULLIVAN, 1988: 21.

¹⁷⁴ POKORNY, 2007: 496.

¹⁷⁵ CHANTRAINE, *Ibidem*.

sentimientos’); y > *φροντίς* (= ‘cuidado’, ‘preocupación’)¹⁷⁶. *φρήν*, de haber significado ‘estremecimiento’, pasó a significar la ubicación, en el cuerpo; donde éste se produce (‘el diafragma’) y las diversas emociones¹⁷⁷. Las diferentes opciones presentadas, para el término *φρήν*, hacen referencia a aspectos tanto físicos, como psicológicos¹⁷⁸.

En un análisis de concordancias del término *φρήν / φρένες*, en Homero, Darcus Sullivan sostiene que el poeta épico considera a los *φρένες* un órgano; por tanto, aunque tiene funciones psíquicas, su naturaleza es fundamentalmente física. Los *φρένες* son ‘menos independientes’ que otras entidades psíquicas (como el *θυμός*, el *ἦτορ* o el *κραδίη*). Generalmente actúan en armonía con la persona, y están subordinados a ella. Homero los considera de diversas maneras: como una ubicación, donde el individuo lleva a cabo diferentes funciones intelectuales, afectivas o volitivas; bien, como un instrumento psíquico, del que la persona se sirve o que la acompaña en su conducta; o bien, como el objeto de una acción, que lleva a cabo un agente, o elemento que le influencia –‘diferente de la persona, que posee los *φρένες*’-. Asimismo, como entidad, puede ser calificado por diversos epítetos¹⁷⁹.

Las *πραπίδες* son otro órgano; no tan importante. Tiene atributos intelectuales, afectivos y volitivos. Se suelen identificar con los pulmones; pero no hay acuerdo sobre su ubicación¹⁸⁰. El término *πραπίδες* –en los poemas homéricos siempre en plural– tiene tres campos semánticos: a) anatómico, identificándose con los órganos de los ‘pulmones’, o del ‘diafragma’; b) fisiológico, en las áreas de la ‘sensibilidad’, de lo ‘afectivo’ y ‘volitivo’; y c) cognoscitivo, referido al ‘pensamiento’. Tiene un fuerte valor locativo, correspondiendo a la ‘zona por encima del hígado’. Desde los comentaristas de la antigüedad, se ha establecido una analogía con los *φρένες*, ya que tienen algunos rasgos semánticos comunes;

¹⁷⁶ POKORNY, *Ibidem*, 1338.

¹⁷⁷ BOISACQ, *Ibidem*.

¹⁷⁸ Cf. DARCUS SULLIVAN, 1988: *Ibidem*.

¹⁷⁹ DARCUS, S. M., 1979: 159–166.

¹⁸⁰ BREMMER, 1983: 62.

incluso algunos estudiosos han identificado a estos dos órganos¹⁸¹. Ambos presentan un valor abstracto, como ‘mente’, con las funciones inherentes de ‘consciencia, racionalidad, y memoria’, o como ‘sede de dichos procesos’; o bien, de algo más material¹⁸², como un tejido, ‘que puede quedar adherido a una lanza’. En otros casos, los *φρένες* hacen referencia a otro órgano, que los incluye o rodea¹⁸³.

Homero menciona la sustancia *χόλος* (= bilis), tanto en su sentido físico, como en el abstracto y psicológico de ‘cólera’¹⁸⁴.

Otros términos que hacen referencia a ‘almas corporales’ son *καρδία*, *κῆρ* y *ἦτορ*. Suelen traducirse por ‘corazón’; sin embargo, solo *καρδία* (o *κραδίη*) es identificado siempre con éste órgano. *κῆρ* parece haber pasado, de su original sentido físico, a ser una entidad más psíquica y abstracta. No obstante, *ἦτορ* es, de estas ‘almas corporales’, la que tiene una naturaleza menos física. En pasajes diferentes, éste es ubicado en el pecho, en los *φρένες* o en el corazón. Estos tres órganos son asiento de las emociones y la afectividad¹⁸⁵.

Así pues, a diferencia del *μένος* y del *θυμός* –que son potencias psíquicas–, los términos *ἦτορ*, *κῆρ* y *κραδίη* hacen referencia a un órgano, que, a todas luces, es el corazón. Éste es el que origina las emociones, y está localizado en el pecho¹⁸⁶. *ἦτορ* etimológicamente significa ‘productor de soplo’ –derivado de *ἄημι* (= soplar). Se le atribuyen la mayoría de las funciones correspondientes al *θυμός*¹⁸⁷.

¹⁸¹ GUTIÉRREZ, D., *Ibidem*, 167–176.

¹⁸² Aristóteles resuelve la confusión, que pudo surgir entre la consideración de los *φρένες* como un órgano, o como una potencia abstracta, utilizando el término *διάζωμα* en referencia al órgano físico; mientras que da a *φρένες* el significado de ‘mente’ (IRELAND et al., 1975: 192).

¹⁸³ Cf. IRELAND et al., *Ibidem*, 183.

¹⁸⁴ Cf. BREMMER, *Ibidem*, 62–63.

¹⁸⁵ Cf. *Ibidem*, 63.

¹⁸⁶ Cf. LAROCK, 1930: 384–385.

¹⁸⁷ Cf. *Ibidem*, 400–401.

La erudición clásica de nuestro tiempo, en psicología homérica, se basa en una serie de postulados interrelacionados, que cada vez son más cuestionados¹⁸⁸:

- El ‘laicismo’ –originario del Renacimiento y La Ilustración–, que rechaza la creencia en la existencia de cualquier realidad divina o metafísica; y que, por tanto, no aprecia en Homero un auténtico sentimiento religioso –el poeta trata la participación divina en la acción humana, con ‘respeto y temor reverencial’. En el mejor de los casos –tal como hace Dodds¹⁸⁹– se psicologiza la función de los dioses, explicándola como ‘proyecciones’ de la mente humana.
- Una teoría ‘evolucionista’ del desarrollo de la inteligencia humana¹⁹⁰, por la que se cree que nuestra inteligencia es superior a la de nuestros predecesores¹⁹¹.
- El psicoanálisis freudiano. Las teorías de Freud, debido al enorme impacto que produjeron, sobre la explicación del fenómeno de los sueños, tal vez han sido, de algún modo, ‘sacralizadas’. Sigmund Freud se apoyaba en la tradición. Ya desde la antigüedad clásica –especialmente desde la obra de Aristóteles– se negaba el origen sobrenatural de los sueños, y se consideraban como un fenómeno natural. “El genio de Freud no estuvo, pues, tanto en la invención como en la síntesis y elaboración”, al diseñar sus teorías sobre los sueños¹⁹². El psicoanálisis freudiano ortodoxo ha experimentado presiones reformistas –como la de Carl Gustav Jung–, que se han opuesto a su rechazo total de la experiencia religiosa, propugnando su aplicación a la psicología y a los sueños¹⁹³.

¹⁸⁸ Cf. REIDER, G.A., 1989: 20 ss.

¹⁸⁹ Su postura no es la única, pues otros estudiosos han ‘reformulado’ estas opiniones: Albin Lesky –como hemos visto– explica la creencia en los dioses, como una ‘doble motivación’; y Jasper Griffin (1980: *Homer on Life and Death*) simplemente ‘asume la realidad de los dioses homéricos’ (Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 30).

¹⁹⁰ Ya en la segunda mitad del s. XVIII, Jacques Turgot formuló la teoría de los tres estadios del desarrollo del pensamiento humano (‘teológico’, ‘metafísico’, y ‘positivo o científico’), que posteriormente desarrollaría el fundador del positivismo, Augusto Comte (Cit. REIDER, G.A., *Ibidem*, 31). Cf. TURGOT, 1991: LXVIII.

¹⁹¹ Este ‘evolucionismo’ fue aplicado a las culturas arcaicas y primitivas por antropólogos, como James Frazer y Edward Burnett Tylor (Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 32). Es justo señalar que la antropología actual considera obsoletas las ideas de Frazer y de la ‘Escuela de Cambridge’; y rechaza claramente la teoría evolucionista del desarrollo intelectual humano, prescindiendo de la ‘supuesta’ inferioridad de los pueblos primitivos. Al par que previene de analizarlos con nuestros parámetros de pensamiento. El pensamiento homérico “no es, en nada, caótico o carente de coherencia, sino sencillamente una forma de pensar diferente” de la nuestra (Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 36–38).

¹⁹² Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 42.

¹⁹³ Cf. *Ibidem*, 44 y 49.

Asimismo, el psicoanálisis ha sido analizado epistemológicamente, por filósofos de la ciencia, en el s. XX; con un resultado muy negativo. Karl Popper ha manifestado que es ‘una doctrina incontrastable e irrefutable –lo que la descarta como teoría científica–; Adolf Grünbaum, en cambio, sostiene que, si bien es contrastable, se trata de una teoría falsa¹⁹⁴.

“Los eruditos en psicología homérica afirman que los personajes homéricos ‘externalizan’ los fenómenos psíquicos, pero, en realidad, somos nosotros, los modernos, los que hemos ‘internalizado’ los misterios de la vida, al coste de perder la energía profundamente emocional y religiosa, que ellos contenían” (REIDER, G.A., Ibidem, 68).

4.1.2 Los Sueños en Homero

Podemos decir –siguiendo a Louis Gérard-Varet¹⁹⁵–, que:

“la característica principal de la psicología homérica es la tendencia, propia del hombre primitivo, a objetivar los fenómenos de la conciencia, proyectándolos al mundo exterior y considerándolos como entidades materiales concretas, con vida propia e independiente”.

La nota más significativa de la psicología primitiva es la pasividad¹⁹⁶. Las emociones son concebidas como ‘seres extraños’, que proceden del exterior y actúan sobre el individuo. Los procesos intelectuales presentan un menor grado de pasividad; llegan al ‘yo personal’, procedentes de un agente interno, que es percibido como distinto de aquél (*θυμός, φρένες, νόος*, etc.). El sueño, al igual que los demás estados físicos, procede también del exterior y es el que muestra, en mayor medida, su carácter de pasividad¹⁹⁷.

Del mismo modo, ya desde el canto I de *La Ilíada* –por boca de Aquiles– se manifiesta también el origen externo del ensueño: “καὶ γὰρ τ’ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν” (v. 63). En estas palabras del Pélida, no se precisa aún, si el ensueño tiene un origen subjetivo, propiciado por la acción de Zeus, sobre la imaginación del individuo; o bien, si el ensueño es un ente objetivo personalizado, enviado por el dios. En el desarrollo de este capítulo se

¹⁹⁴ Cf. MOSTERÍN, J., 2003: “La insuficiencia de los paradigmas metafóricos en psicología”. En: *Rev. Asociación Española de Neuropsiquiatría*. no.85 Madrid, pp. 96–97.

¹⁹⁵ GÉRARD-VARET, 1898: 54–58. (Cit. ARFELLI, 1907 : 3).

¹⁹⁶ ARFELLI, *Ibidem*, 4.

¹⁹⁷ *Ibidem*, 5–7.

irán perfilando ambas concepciones, a través de los diversos sueños narrados en los poemas homéricos¹⁹⁸.

En *La Ilíada* (canto XXIII, vv. 59–107) se presenta a Aquiles el alma de su amado Patroclo, urgiéndole a que dé sepultura a sus restos mortales, para poder entrar en la mansión del Hades¹⁹⁹. Éste es el único ensueño, en la épica homérica, en que una *ψυχή* es la figura onírica visitante. Sucede en el periodo transicional entre su salida del cuerpo y su entrada en el Hades.

En el ensueño de Agamenón (*Ilíada*, II, vv. 1–40), Zeus deseoso de honrar a Aquiles y de dar un escarmiento a los aqueos, envía al Atrida un ensueño falaz (*οὔλοιν Ὀνειρον*). Éste es un ensueño personificado, un mensajero de Zeus²⁰⁰, que adopta la figura del respetado Nestor; y comunica al rey Agamenón la orden del dios, de armar a los aqueos para conquistar Troya²⁰¹. El Atrida aplica la práctica religiosa establecida –“como es la costumbre” (*ἡ θέμις ἐστί*)– de poner a prueba los sueños proféticos inverosímiles, para asegurarse de su autenticidad; y ordena justo lo contrario de lo que prescribe el ensueño; pues manda que el ejército regrese a Grecia²⁰². Hay otros ejemplos, en Homero, en que los sueños proféticos dudosos se someten a verificación. En (*Il.* XXIV, vv. 141–321) Zeus envía a Iris a anunciar a Príamo que acuda a rescatar el cadáver de Héctor. Hécuba le desaconseja ir, pero el rey troyano se fía de Zeus. El Crónida le envía un buen augurio –un águila, que se les muestra a la derecha. Asimismo, en (*Od.* XX, vv. 92–121), Ulises tiene dudas respecto a su reencuentro definitivo con Penélope, pues tiene ante sí un peligroso enfrentamiento con

¹⁹⁸ Cf. *Ibidem*, 8–9.

¹⁹⁹ *Cit.* ARFELLI, *Ibidem*, 9.

²⁰⁰ *Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι* (v. 26).

²⁰¹ *Cit.* ARFELLI, *Ibidem*, 12.

²⁰² Las dudas de Agamenón nos recuerdan el escepticismo de Penélope, respecto a dos de sus sueños –el de las ocas y el águila (*Od.* XIX, vv. 535–553), y el de Ulises yaciendo a su lado (*Od.* XX, vv. 83–90). Ello pone de manifiesto la creencia en los sueños proféticos, en el mundo homérico; pero no creían que todos fueran verdaderos (REIDER, G.A., *Ibidem*, 98, n. 40).

los pretendientes²⁰³. Pide a Zeus una señal, y recibe del dios un trueno, como confirmación²⁰⁴.

Referente al ensueño de Príamo (*Il.* 24, vv. 677–689), los estudiosos no se ponen de acuerdo, sobre si esta aparición es un auténtico ensueño o una epifanía del dios Hermes, en el estado de vigilia de Príamo. En cualquier caso, se sale de los esquemas del ensueño–visitación²⁰⁵. Hermes aparece en persona, sin disfraz alguno. Reprocha al rey troyano que esté dormido –por el peligro que corre en medio de los enemigos–; y permanece junto a él, después de que éste se despierta, escoltándolo hasta la salida del campamento aqueo. Hay algo en común entre este ensueño y el de Reso; pues, en éste de Príamo, hay un punto en que la experiencia del ensueño se cruza con la de la realidad²⁰⁶.

En el ensueño de Reso (*Il.* X, vv. 496 ss.), asimismo, convergen la esfera de los sueños y la de la realidad –se dan los dos tipos diferentes de consciencia. Reso está soñando que Diomedes lo está matando, en el momento en que esto está sucediendo realmente. Homero no da ninguna explicación racional sobre ello, simplemente muestra la convergencia de las dos esferas de la experiencia, y lo hace depender del ingenio (*μητις*) de Atenea (protectora de los aqueos), que ha provocado un ensueño en el rey tracio con el aspecto del Tidida²⁰⁷.

En *La Odisea* (XIX, vv. 560–569), Penélope, después de haber contado a Ulises el sueño del águila y las ocas, expone su teoría de los sueños: los sueños son ambiguos y de sentido confuso (*ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι*). El pueblo de los sueños (*δῆμος ὀνειρώων*) habita en el país de los sueños, que –en el último canto de *La Odisea* (XXIV, vv. 11–13)– el poeta sitúa más allá de las corrientes del Océano, cerca de las puertas del sol; en la vecindad de las almas de los muertos. La morada de los sueños tiene dos puertas; una recubierta de

²⁰³ A diferencia del patrón general del ensueño–visitación, la diosa Atenea –que se presenta al héroe, con la apariencia de una señora– reprocha a Ulises el estar despierto. Este fenómeno parece más bien una visión de Ulises, en el estado de vigilia, que un ensueño (Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 151).

²⁰⁴ Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 99–103.

²⁰⁵ Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 86–87.

²⁰⁶ Cf. *Ibidem*, 88, n. 35.

²⁰⁷ Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 81–83.

láminas de cuerno, por donde salen los sueños verídicos; por la otra, incrustada de serrado marfil, salen los sueños engañosos²⁰⁸.

En el relato de *La Odisea*, a diferencia de la realidad, presente en *La Ilíada*, – polarizada en la destrucción y la muerte– se muestra una variedad polifacética de realidades y experiencias humanas. En *La Odisea*, por tanto, los motivos del sueño y del ensueño tienen una mayor presencia; y, a menudo, se da un salto de uno al otro plano de la realidad²⁰⁹.

Al analizar las ideas sobre el sueño y el ensueño, que encontramos en *La Odisea*, aparecen algunas inconsistencias y contradicciones²¹⁰:

- La primitiva creencia popular en la existencia de un lugar, en donde se originan los sueños (*δημιος ονειρων*), choca con el origen de los sueños divinos –enviados por los dioses del Olimpo.
- Penélope duerme junto a las puertas de los sueños –a través de las cuales surgen éstos; sin embargo, el poeta narra que ella está durmiendo en su habitación, y el *ονειρος* se desliza por el agujero de la cerradura (*Od. IV vv. 787–841*)²¹¹.
- Otra inconsistencia de Homero, que se ha supuesto derivada de una creencia popular, es la propia ‘descripción de las puertas de los sueños’. El comentarista homérico, Eustacio de Tesalónica (s. XII) intentó interpretar dicha leyenda, basándose en diferentes criterios²¹²:

²⁰⁸ Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 12–13.

²⁰⁹ Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 109–110.

²¹⁰ Cf. *Ibidem*, 110–113.

²¹¹ En mi opinión, más que una contradicción, en cuanto a la ubicación de Penélope, se puede entender mejor como un sentido metafórico, un adorno poético de Homero, para expresar el estado de dulce abandono, –en el sopor del sueño– en el que ella se encuentra: “*muy plácidamente adormecida en las puertas del sueño*” (*ἡδὺ μάλα κνώσσοις ἐν ονειρείησι πύλῃσιν*) (*Od. IV, v. 809*) Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 126.

²¹² Como se puede apreciar, algunas de estas explicaciones, llegan al extremo de ser rebuscadas y ridículas alegorías. (Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 113).

El juego de palabras²¹³: de κέρας (cuerno) > κραίνω (cumplir); de ἐλέφας (marfil) > ἐλεφαίρομαι (engañar); relacionando dichos materiales con los sueños verdaderos y falsos.

Las propiedades²¹⁴ de transparencia del cuerno; y de opacidad del marfil, que los convierten en símbolos de verdad y falsedad respectivamente.

Los cuernos, que apuntan²¹⁵ hacia arriba (al cielo) –de donde provienen los sueños divinos. Los colmillos, en cambio, apuntan hacia abajo (a la tierra).

Es posible, también, que tanto las puertas de los sueños, como el país de los sueños, sean una invención poética de Homero. El lugar donde habitan los sueños está próximo a la morada de Hades. La conexión entre ambos territorios –que no tienen unos límites definidos– está fundamentada, ‘simbólicamente’ en los dos hermanos gemelos Ὑπνος y Θάνατος. Ambos estados, del sueño y de la muerte, suponen una separación, respecto del mundo de la consciencia²¹⁶.

Los sueños, en Homero, son concebidos de modo similar a las almas de los muertos, en cuanto a su apariencia. Son una figura evanescente (εἶδωλον ἀμαυρόν)²¹⁷; como las sombras, tenues, inconsistentes, sin fuerza (ἀμενηνοί)²¹⁸. Se compara, pues, a la ψυχή con una sombra o a un ensueño (σκιῇ εἴκελον ἢ καὶ ὀνειρώ)²¹⁹. La diferencia fundamental consiste en que las almas de los muertos mantienen el aspecto exterior, que tenía la persona en vida. Los sueños, en cambio, no tienen una forma determinada; su aspecto varía, asumiendo la apariencia de una u otra persona, según los casos. Esta ‘concepción plástica

²¹³ EUSTACIO, 1826: 1877, 24–27.

²¹⁴ EUSTACIO, *Ibidem*, 1877 (31–34).

²¹⁵ EUSTACIO, *Ibidem*, 1877 (39–42).

²¹⁶ Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 115–116.

²¹⁷ *Od.* IV, v. 824.

²¹⁸ *Od.* XIX, v. 562.

²¹⁹ *Od.* XI, v. 207.

del ensueño’, como una personificación objetiva, es de naturaleza ‘mística’, y es una muestra del carácter de la pasividad mental, de una concepción primitiva²²⁰.

En la concepción del ensueño, antes comentada, éste aparece como un ser objetivo, de naturaleza autónoma; totalmente distinto de lo que sería un producto subjetivo de la conciencia individual. En el ensueño de Penélope (*Od.* IV, vv. 787–841), la diosa Atenea crea una imagen, dándole el aspecto de Iftima (hermana de Penélope), que dialoga con ésta, empleando sus propias razones, de manera autónoma y ‘creativa’. Esta figura onírica, tiene rasgos divinos. Ha sido creada por Atenea, para cumplir una misión concreta (calmar la ansiedad de Penélope ante el peligro que se cierne sobre su hijo Telémaco). Cuando este *ὄνειρος* ha llevado a cabo la tarea encomendada por la divinidad, desaparece de la escena y se desvanece en la nada²²¹. Este ensueño de Penélope se diferencia del modelo del ‘ensueño–visitación’ en dos notas características: no hay un reproche por estar durmiendo, ni se requiere ninguna acción, por parte de Penélope. El *ὄνειρος* tan solo le transmite un ‘claro’ (*ἐναργής*) (v. 841) mensaje tranquilizador²²².

En el ensueño de Nausícaa (*Od.* VI, vv. 1–51), Atenea ayuda a Ulises, de modo definitivo, a su regreso a Itaca. Este ensueño hace avanzar la acción²²³, y el rey de los Feacios, Alcínoo, ayuda al héroe, en el tramo final de su viaje de regreso a la patria. La misma diosa visita a Nausícaa, bajo la apariencia de su amiga, la hija del célebre marino Dimante.

Los diversos sueños, mencionados hasta ahora, presentan el mayor grado de pasividad, desde el punto de vista del soñador. Analizaremos, a continuación, otros sueños con un nivel menor de pasividad; y, por tanto, con una mayor implicación de la persona que percibe el ensueño²²⁴.

²²⁰ Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 13.

²²¹ Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 14–15.

²²² Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 130–131.

²²³ Cf. *Ibidem*, 133.

²²⁴ Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 16.

En el canto XXII de *La Ilíada* (vv. 199–201) Homero presenta la vana persecución de Aquiles a Héctor²²⁵, que puede verse como un ejemplo de “sueño de angustia”²²⁶ –ni Aquiles puede alcanzar al troyano, ni éste puede zafarse de la persecución del Périda. La acción no proviene del exterior, sino que ocurre en el interior del individuo, como una ilusión en su espíritu. La expresión ‘ἐν ὀνειρώ’ muestra el ‘campo’, donde tiene lugar la acción, como un estado de conciencia (ὄναρ), diferente al estado de vigilia (ὕπαρ). En ese estado, tienen lugar hechos ‘inverosímiles’ e ‘incoherentes’, diferentes de la realidad que aparece cuando estamos despiertos. Este símil homérico es lo más parecido al ensueño, tal como lo percibimos en nuestra experiencia personal²²⁷.

En *La Odisea* (canto XX, vv. 83–90), Penélope sueña, que su esposo Ulises yace junto a ella en el lecho, con el mismo aspecto que tenía cuando partió hacia Troya. Este es un ejemplo de ensueño de “realización de deseos”²²⁸. En cambio, el ensueño de Penélope (*Od.* XIX, vv. 535–553), del águila y las veinte ocas, no es considerado por Homero como tal, sino como una “favorable visión profética, que se cumplirá” (οὐκ ὄναρ, ἀλλ’ ὕπαρ ἐσθλόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται). Tiene elementos simbólicos²²⁹, pues el águila representa a Ulises, y las ocas, a los pretendientes. Es un hecho destacable que la interpretación del ensueño es dada, en el propio relato, por el águila–Ulises. Este es un curioso paradigma de ensueño ‘subjetivo’, ‘fantástico’, con un buen nivel de incoherencia e inverosimilitud²³⁰.

En la larga espera de su esposo Ulises, Penélope se ha provisto de un fuerte escepticismo, como mecanismo de defensa, que le impide aceptar las venturosas premoniciones de sus sueños de reunificación; y se niega a aceptarlos, por considerarlos engañosos –provenientes de las puertas de marfil. Se debate, atormentándose, entre su

²²⁵ Este símil es un ejemplo de ensueño banal, ordinario, que coincide con nuestra propia experiencia, y que no merece el canto del poeta (Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 84–85).

²²⁶ FREUD, 1972: 700.

²²⁷ Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 16–17.

²²⁸ FREUD, *Ibidem*, 422 ss.

²²⁹ Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 17.

²³⁰ Cf. *Ibidem*, 18.

vehemente deseo de reencontrar a su esposo y su miedo de no volver a verlo. Pero sus íntimos deseos se cumplirán, porque ha surgido la oportunidad (*καιρός*), la coincidencia de los hechos humanos con el amplio ritmo del cosmos –el ritmo divino²³¹.

En los dos ejemplos anteriores, el ensueño no es algo real, ni tampoco la aparición de un *εἶδωλον* personificado, sino el surgimiento desde el fondo de la conciencia, de una serie de imágenes –con una cierta disposición ‘cronológica y espacial’– creadas por la imaginación²³². En ellos, la agencia de la divinidad aparece sólo en el trasfondo, como promotora del ensueño desde el exterior; sin embargo, el propio ensueño, como sucesión de imágenes de sucesos, objetos y personajes, se origina dentro del propio individuo²³³.

Ya en Homero, junto a la concepción antigua del ensueño, como un personaje objetivo, exterior al sujeto, empieza a emerger otro tipo de ensueño, subjetivo, que nace de la propia persona. El hombre homérico empieza a recuperar, como procesos internos, fenómenos de su actividad psíquica –como éste del ensueño–, que antes consideraba como exteriores a sí mismo. El poeta es también consciente de que, en los sueños, aparecen personas y sucesos, que nos han impresionado durante la vigilia²³⁴.

A modo de resumen, podemos decir que, la concepción tradicional –objetiva– del ensueño, reflejada en la obra homérica, tiene la forma de una visita. Su esquema es sencillo: un personaje –una divinidad olímpica, o bien un *ὄνειρος*, un *εἶδωλον* (ser mítico con una apariencia determinada), o una *ψυχή*²³⁵– llega (*ἦλθε*) junto al durmiente. Se coloca junto a su cabeza (*‘στῆ δ’ ἄρ’ ὑπὲρ κεφαλῆς’*). Le pregunta “¿duermes?” (*εὔδεις*)²³⁶ –

²³¹ ἀλλ’ ὅτε δὴ ἔτος ἦλθε περιπλομένων ἐνιαυτῶν, τῶι οἱ ἐπεκλώσαντο θεοὶ οἰκόνδε νέεσθαι (*Od.* 1, vv. 16–17). Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 148.

²³² Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 17.

²³³ Cf. *Ibidem*, 18.

²³⁴ Cf. *Ibidem*, 19,

²³⁵ Cf. *Ibidem*, 28.

²³⁶ Esta indicación al durmiente sirve para recordarle su estado, puesto que los sueños pueden confundirse con la realidad (Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 64).

reprochándole por desatender sus obligaciones e incitándole, por tanto, a la acción. Le da alguna instrucción y se marcha volando²³⁷.

En el ensueño como figura objetiva, Homero no muestra una notable diferencia, entre la percepción, en el estado del sueño, y en la de la vigilia²³⁸. Para el poeta, el estado de sueño no implica una pérdida de la conciencia, sino un estado especial de ‘languidez’, en el que la percepción está atenuada, respecto a la de la vida de vigilia²³⁹. La persona que duerme puede *ver*²⁴⁰ y *oír*²⁴¹. De hecho, la figura del ὄνειρος –como en el caso de Iphtime– se coloca junto a la cabeza del durmiente (στῆ δ’ ἄρ’ ὑπὲρ κεφαλῆς)²⁴², para ser más fácilmente reconocida y escuchada; y también habla y, en su caso, responde de manera autónoma²⁴³. Sin embargo, según la concepción de la psicología primitiva, la noche es un “velo”, que envuelve las cosas que nos circundan, impidiendo que sus imágenes lleguen a nuestros ojos²⁴⁴. “Sólo los dioses, los sueños y las almas de los muertos, por estar formados de una esencia sutil y por tener un poder superior, pueden ser igualmente percibidos por el

²³⁷ Cf. *Ibidem*.

²³⁸ Esta concepción del ensueño es la más arcaica. Los sueños tienen, para los hombres primitivos, una significación diferente que para nosotros. La percepción, en los sueños es, para ellos, tan real como la del estado de vigilia. El ensueño supone una comunicación con las divinidades y los espíritus, y un medio de conocer el porvenir. Cf. LÉVY-BRUHL, 1951: *Les fonctions mentales dans les Sociétés Inférieures*, p. 52.

En la percepción de los hombres primitivos, la realidad objetiva está mezclada con elementos místicos –que nosotros consideramos subjetivos. En ese sentido, no se diferencia del ensueño. Aunque son capaces de distinguir la percepción de la vigilia y la del estado de sueño; sin embargo, para ellos, la diferencia no es significativa; ya que, en su caso, ambas percepciones llevan aparejados elementos místicos. Así, no consideran al ensueño una percepción engañosa, sino un modo especial de comunicar con las fuerzas invisibles. Es por ello, que buscan los modos de conseguir sueños reveladores, propiciando su aparición mediante rituales de purificación (baños, ayunos, abstinencia sexual, etc.), similares a los llevados a cabo en la *incubatio* practicada en los templos de Asclepio. (Cf. *Ibidem*, 57–58).

²³⁹ Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 29.

²⁴⁰ La percepción visual, para Homero, es un hecho pasivo: los ojos perciben del exterior una imagen, ya formada, que entra en el espíritu. El poeta ignora los procesos fisiológicos y psicológicos de la sensación, que se producen en el interior del individuo (Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 31).

²⁴¹ (Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 29). El poeta no hace distinción entre la sensación auditiva, en el sueño y en la vigilia (*Ibidem*, 32).

²⁴² *Od.* IV, v. 803.

²⁴³ Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 30.

²⁴⁴ Cf. *Ibidem*, 32.

sujeto”²⁴⁵. La visión, pues, en el estado del sueño, no es más que “una forma de intuición pura” del espíritu, que permanece activo²⁴⁶.

Junto con los *φρένες*, que están activos durante el sueño, hay otras funciones psíquicas que tienen lugar en ese estado, como el pensamiento y la deliberación. La facultad de la memoria permanece, asimismo, despierta. El durmiente homérico puede concebir pensamientos nuevos y establecer un verdadero diálogo coherente y lógico con la figura onírica visitante. Del ensueño de Aquiles con el alma de Patroclo (*Il.* XXIII, vv. 59–107) podemos también concluir que el durmiente mantiene una cierta capacidad de movimientos voluntarios –Aquiles mueve los brazos intentando abrazar a su amigo. Por otra parte, la frecuente aparición de la pregunta ¿duermes? (*εὕδεις;*) –hecha al durmiente por el *ὄνειρος* visitante– muestra la evidencia de que el poeta supone que aquél es consciente de que duerme²⁴⁷.

El espíritu, en consecuencia, permanece activo durante el sueño. Y la mente –de acuerdo con la concepción psicológica del hombre primitivo– lleva a cabo todas las funciones²⁴⁸, que desarrolla en el estado de vigilia²⁴⁹. En cambio, el sueño, con su poder apaciguador, elimina el sentimiento de dolor y placer²⁵⁰.

Como hemos visto, en el ensueño objetivo, los sentimientos están apaciguados, y la mente se muestra en actividad. Por el contrario, en el ensueño subjetivo –que surge como un fenómeno psíquico, en el interior del individuo–, tanto el sentimiento como la mente están activos, y toda suerte de pensamientos, imágenes y sentimientos se muestran en la conciencia

²⁴⁵ *Ibidem*, 32.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 33–35. Aunque, según A. Leo Oppenheim (1956): 189,190, la expresión “duermes” –que aparece tanto en el sueño homérico, como en el mesopotámico– estaría destinada a provocar, en el durmiente, un estado particular de ‘semiconsciencia’, a mitad de camino entre el sueño y la vigilia, que haría posible la comunicación del mensaje onírico. (Cit. BRILLANTE, 1991: *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, 152, n. 18). Vid. nuestra nota 236.

²⁴⁸ Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 35–36.

²⁴⁹ Funciones intelectuales, que tienen lugar principalmente en los *φρένες* (ARFELLI, *Ibidem*, 36).

²⁵⁰ *Ibidem*.

del que duerme. Pero todos esos fenómenos no son más que un ‘juego ilusorio’, que se desvanece, al despertarse²⁵¹.

El paradigma de ensueño subjetivo es el de Penélope, del águila y las veinte ocas (*Od.* XIX, vv. 535–553). En él se suceden una serie de sentimientos y pensamientos incoherentes, fantásticos e ilógicos, que son lo más parecido a nuestro concepto actual de ensueño. Éste es el concepto de ensueño, que prevalecerá en la literatura posterior a Homero²⁵².

Como se ha analizado en el apartado de la psicología homérica, la *ψυχή* no tiene ninguna función psíquica. No interviene, por tanto, en el fenómeno del ensueño. Es el ‘yo personal’ el receptor de la figura del *ὄνειρος* visitante; o el que configura en sus *φρένες* y en su *θυμός*, las imágenes, los pensamientos y los sentimientos del ensueño subjetivo²⁵³.

La mayoría de los estudiosos de Homero consideran que el poeta no postula ninguna relación de causalidad entre la mente y los sueños²⁵⁴. No obstante, analizando las escenas oníricas se puede establecer una cierta relación entre la mente de los personajes y los sueños. Un indicio de ello lo percibimos en el hecho de que el “disfraz” que el visitante adopta es el de una persona querida o próxima al durmiente²⁵⁵.

Se puede concluir que Homero no expresa una clara relación entre los sueños y la mente del soñador –al menos ‘tal como nosotros la entendemos’²⁵⁶. El poeta establece una relación de ‘idoneidad’ entre la mente del soñador y sus sueños; pero también tiene en cuenta otro componente, ajeno a su psique. En los sueños homéricos, aparece, pues, una doble causación: una humana –la mente del individuo–; y otra, un elemento fuera de él, a veces un

²⁵¹ Cf. *Ibidem*, 37.

²⁵² Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 37–38. El ejemplo ‘más puro de ensueño moderno’, en la literatura clásica, tal vez sean los *Ἄλιεῖς* de Teócrito (*Ibidem*, 38).

²⁵³ Cf. *Ibidem*, 39.

²⁵⁴ Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 174.

²⁵⁵ Cf. *Ibidem*, 175.

²⁵⁶ Cf. *Ibidem*, 177.

dios²⁵⁷. Esta ‘interdependencia’, entre lo humano y lo sobrehumano, es característica de la *Weltanschauung* de Homero. Un eco de esta idea lo encontramos en la concepción homérica del pasaje, citado en *Iliada* (canto 1, vv. 194 ss.), en que Atenea se aparece a Aquiles y lo agarra por los cabellos, intentando calmar la ira de éste, contra Agamenón. Algunos eruditos ven, en este pasaje, dos elementos interrelacionados: la contención del Pélida es un hecho psicológico; y, a la vez, una inspiración divina²⁵⁸.

Así pues, encontramos dos concepciones, en el ensueño homérico²⁵⁹: una objetiva y *realista*, que se corresponde con la idea tradicional del ensueño, propia de la mentalidad primitiva. En ella el ensueño es un ente, *ὄνειρος* (divinidad, *εἶδωλον* o un alma de los muertos), que visita al durmiente. Éste recibe al visitante de modo pasivo, y puede establecer con él un diálogo, llevando a cabo diversas funciones intelectuales, volitivas y motrices –la mente (el *θυμός* y los *φρένες*) está activa–; con pensamientos coherentes y lógicos²⁶⁰ –de modo similar al estado de vigilia²⁶¹. No experimenta, en cambio, sentimientos, debido a la función apaciguadora del sueño. Ésta es la concepción que domina en *La Iliada*, aunque también aparece en *La Odisea*. El tipo de ensueño objetivo muestra una gran afinidad con la *aparición divina*, propia de una concepción teológica más antigua, de una intervención permanente de la divinidad en los asuntos humanos. Otro signo diferenciador del ensueño del tipo objetivo es su carácter parenético (exhortativo). La figura onírica transmite al durmiente una orden, un consejo, un impulso hacia una determinada acción, que éste cumple sin demora²⁶².

La otra concepción del ensueño, que se muestra en los poemas homéricos, es la subjetiva; un producto vano de la imaginación, ilusorio e irreal, que crea imágenes

²⁵⁷ Cf. *Ibidem*, 179.

²⁵⁸ Cf. *Ibidem*, 178–179.

²⁵⁹ Joachim Hundt (1935: *Der Traumglaube bei Homer*), basándose en los estudios de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva, considera los diversos sueños, que aparecen en la obra de Homero, incluidos en dos tipos generales: *Außenträume* e *Innenträume* (Cit. REIDER, G.A., *Ibidem*, 7).

²⁶⁰ Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 40–42.

²⁶¹ Entre el estado del sueño y la vigilia, en Homero, hay una única diferencia psicológica: ‘la falta absoluta de emociones’; y, asimismo, una sola diferencia fisiológica: ‘la languidez inerte de los miembros’ (ARFELLI, *Ibidem*, 43).

²⁶² Cf. *Ibidem*.

fantásticas y pensamientos ilógicos e incoherentes. En este tipo de ensueño, el durmiente desarrolla toda suerte de pensamientos y sentimientos, que son engañosos y ficticios; y que se desvanecen al despertarse. Estos sueños son *simbólicos* y alegóricos; más afines al *prodigio mántico*, y relacionados con la idea más reciente de un origen subjetivo, propiciado por la intervención de Zeus, sobre la imaginación del individuo; mediante ‘signos mánticos externos o internos’ –a través de una visión o del ensueño. Este tipo de ensueño no mueve a la acción, es tan sólo el anuncio de un hecho que ocurrirá en el futuro. Esta notificación deja al durmiente confuso y perplejo; y le induce, tras el despertar, a una actitud mental más crítica, con una mayor intervención de su personalidad²⁶³.

Los sueños, en Homero, presentan una gran variabilidad. Pero la cuestión, que parece más importante para los personajes, es la verdad o falsedad de sus sueños –el potencial carácter profético del mensaje transmitido en ellos²⁶⁴.

Hay notables diferencias en las escenas oníricas de las dos épicas homéricas²⁶⁵. La comunicación del mensaje transmitido, y la literalidad de su repetición, en los sueños de *La Iliada*, patentizan un cierto ritualismo religioso, que no se encuentra en *La Odisea*. Es decir, el poeta trata los sueños, en la épica más antigua, con un temor reverencial y un sentimiento religioso; le da un tratamiento más ‘rudimentario’ al ensueño. *La Odisea*, en cambio, compensa la pérdida en parte de dicha solemnidad religiosa, con unas escenas oníricas más elaboradas y complejas; y con una mayor sutileza en la narración. El carácter de los sueños, en ambas épicas, está en consonancia con el *leitmotiv* de cada una de ellas. En *La Iliada*, predominan las hazañas de los héroes. En *La Odisea*, el énfasis está en el reencuentro de los dos esposos; y, por tanto, lo más importante es mostrar la profundidad de sus sentimientos, en unos sueños de carácter más “personal”²⁶⁶. Otra notable diferencia, entre los dos poemas épicos, es el carácter de los sueños divinos. En *La Iliada*, la intervención de los dioses es, a

²⁶³ Cf. ARFELLI, *Ibidem*, 41–44.

²⁶⁴ Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 169.

²⁶⁵ Cf. *Ibidem*, 170–174.

²⁶⁶ Cf. *Ibidem*, 170–172, n. 8.

veces, negativa. En *La Odisea*, en cambio, los sueños divinos son positivos; los dioses ayudan a los personajes²⁶⁷.

Los sueños divinos, en Homero, tienen tres características fundamentales²⁶⁸:

- Transmiten un mensaje claro (*ἐναργέες*), sin ambigüedades.
- Se presentan como proféticos; y así los considera el durmiente.
- Tienen un rasgo perceptible de la presencia divina; una sensación de ‘epifanía’, que Homero describe como ‘voz divina’ (*θείη ὀμφή*) (*Il. II*, v. 41).

El soñador experimenta los sueños divinos, con ‘temor reverencial’ y ‘confianza’ en su cumplimiento. La presencia de la profecía, en la épica homérica, es un reflejo de las creencias de los griegos de la época arcaica. Ello implica la concepción de que, en el cosmos, existe un orden y un sentido “más allá de los límites del tiempo lineal y de la causalidad humana”. Esta creencia está relacionada con la concepción del destino²⁶⁹.

La piedad, expresada por Homero y sus personajes, no es una ‘piedad intelectual’ – que se plasma en la conclusión lógica de que ‘los dioses deben existir’. “Es una piedad, basada en experiencias de lo divino..., que depende de nuevas experiencias y reafirmaciones”. Es, por tanto, “un intento de aliar la voluntad y la intención humanas, con la voluntad y la intención divinas”²⁷⁰. De este modo, los seres humanos devienen ‘copartícipes’ de los dioses, en el desarrollo de los acontecimientos. “Los dioses homéricos deben ser, al menos en parte, el resultado de una experiencia religiosa real”²⁷¹.

En definitiva, la presencia de la profecía, en los relatos oníricos de Homero, coloca la actuación humana “en un contexto de libertad y limitación, que magnifica la interacción humana; y, al mismo tiempo, la subordina a una perspectiva divina”²⁷².

²⁶⁷ Cf. *Ibidem*, 174.

²⁶⁸ Cf. *Ibidem*, 180–185.

²⁶⁹ Cf. REIDER, G.A., *Ibidem*, 187–189.

²⁷⁰ Cf., *Ibidem*, 191.

²⁷¹ Cf., *Ibidem*, 192.

²⁷² Cf., *Ibidem*, 193.

4.2 Los Presocráticos

En la mentalidad de los griegos, la experiencia del durmiente representa un estado de consciencia (*ὄναρ*) –en el que tienen lugar los sueños– diferente del estado de vigilia (*ὕπαρ*), que pertenece a la realidad, y se toma como referencia.

En general, los filósofos presocráticos muestran una considerable atención al fenómeno del ensueño –que está alejado de la racionalidad (del *φρονεῖν*)–; y, también, al estado fisiológico del sueño, en el que aquél tiene lugar²⁷³.

4.2.1 Epicarmo de Cos (c. 556–c. 460 a. C.)

Es considerado por algunos autores, un filósofo presocrático; aunque no parece que desarrollara ningún sistema propio. Según Diógenes Laercio (VIII, 78), fue discípulo de Pitágoras. Fue influenciado por Jenófanes, de quien era contemporáneo, y también por Heráclito. Como poeta y pensador, no era ajeno a la filosofía de su tiempo, aunque no fue seguidor de ninguna escuela. Simplemente asumía las ideas de sus contemporáneos, que consideraba valiosas²⁷⁴.

En la colección de máximas (*γνώμαι*) de Axiopistos, que éste atribuye a Epicarmo, se recogen varias sentencias del autor, referentes a los sueños, considerados como una fuente privilegiada de conocimiento: “*¡Ay! Si tratas de averiguar algo recóndito, hay que reflexionar por la noche*” (fr. 27)²⁷⁵. “*Todas las cosas más importantes se descubren sobre todo por la noche*” (fr. 28)²⁷⁶. Asimismo, Tertuliano comenta que Epicarmo consideraba que los sueños son ‘*summum apicem inter divinationes*’; y que, según una tradición mantenida, en la forma de vida de los pitagóricos –con cuyos círculos Epicarmo se relacionaba–, los

²⁷³ Cf. BRILLANTE, 1991: *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, p. 55-56.

²⁷⁴ ZELLER, 1881: Vol. I, 529, n 3, 4, 530–533.

²⁷⁵ “*αἰ τί κα ζατήης σοφόν, τᾶς νυκτὸς ἐνθυμητέον.*” (Fr. 27. [270] Cornuto, *theol.* 14), DIELS, 1912: I Band, p. 124. (Cit. VAN LIESHOUT, 1980: 66).

²⁷⁶ “*πάντα τὰ σπουδαῖα νυκτὸς μᾶλλον ἐξευρίσκειται.*” (Fr. 28. [271]), DIELS, *Ibidem.* Cit. VAN LIESHOUT, *Ibidem.* [Las traducciones son mías].

sueños eran un importante método de comunicación, con el mundo de la percepción del más allá –hoy diríamos ‘extrasensorial’²⁷⁷.

Por otra parte, en los fragmentos de Epicarmo, podemos encontrar sucintamente la idea, de que el alma –como doble del hombre–, que está en actividad cuando el cuerpo está dormido, puede hacer viajes, en el tiempo y en el espacio, tal como creían los pitagóricos. Esta idea la expresan también Píndaro (fr. 136), y el escrito hipocrático “Περὶ Διαίτης” (IV, c. 91)²⁷⁸.

4.2.2 Heráclito de Éfeso (c.540–c.480 a. C.) *fl.* 504–501.

La llama del fuego ejemplifica el fundamento del pensamiento de Heráclito: es algo que aparece permanentemente como una misma cosa; pero, sin embargo, la sustancia está continuamente cambiando. Lo mismo podemos decir del río. La realidad es como el flujo permanente de la corriente. Existe un cambio incesante y nada se detiene. Esta teoría se resume en la frase platónica *πάντα ῥεῖ ἢ πάντα χωρεῖ* (*Crat.* 402 A)²⁷⁹.

Heráclito considera al *Ser* como algo sometido a un perpetuo movimiento, cambio y separación. Nada permanece como es, todo pasa a su opuesto –de la vigilia, al sueño; y, del sueño, a la vigilia. El flujo de la generación y la destrucción es incesante. El universo avanza en una continua alternancia de reproducción y destrucción (*ἐκπύρωσις*, según los estoicos), conforme a periodos determinados de tiempo²⁸⁰.

El alma está sometida, también, a un cambio incesante. Su fuego proviene del exterior, y es mantenido mediante el proceso de la respiración. Heráclito sostiene que la razón entra en nosotros, desde el aire circundante; en parte, por la respiración; y, en parte, a través de los órganos de los sentidos. Cuando éstos están cerrados, durante el sueño, la luz de la razón se extingue, y el hombre se retira a su propio mundo personal –a sus fantasías subjetivas de los sueños–, aunque sigue manteniendo una comunicación con el universo, a través de la respiración. Cuando, al despertar, vuelve la percepción sensible, la luz de la

²⁷⁷ Cf. *Ibidem*.

²⁷⁸ Cf. VAN LIESHOUT, 1980: *Greek On Dreams*, 66.

²⁷⁹ Cf. BURNET, 1908: 161–162.

²⁸⁰ ZELLER, 1881, Vol. II, p. 63.

razón se enciende nuevamente; y, cuando el contacto con el mundo exterior, a través de la respiración, cesa, la luz de la razón se extingue para siempre. Heráclito parece simplemente ajustarse a la idea de que la vida humana continua, en la medida en que el fuego divino anima al hombre²⁸¹.

Cualquier continuidad, en el estado de una cosa, es un engaño de los sentidos. Podemos decir que, tanto la doctrina de Heráclito, como la de Parménides, se oponen al modo ordinario de pensar de la gente; en el sentido de que nuestra experiencia nos muestra la existencia del cambio y del movimiento; pero también, de una cierta permanencia.

La mayoría de los hombres no alcanza a comprender el *λόγος* (el orden eterno de las cosas), aquello que se encuentran cada día. “*Les pasan desapercibidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de lo que hacen cuando duermen*”²⁸². Esta afirmación se puede interpretar, en primer lugar, como que la mayoría de los hombres no son capaces de captar el *λόγος*, la razón unificadora, que aporta la medida, en la disposición de todas las cosas –porque no hacen un uso adecuado de su inteligencia²⁸³. También puede interpretarse, en el sentido de que los hombres no son conscientes de lo que hacen, cuando están dormidos; pues se encuentran en un estado de consciencia²⁸⁴ distinto del estado de vigilia (= *ύπαρ*). El fr. 73²⁸⁵ abunda en ese estado especial del sueño, donde “*nos parece (δοκοῦμεν)*²⁸⁶ *que obramos y hablamos*”. En definitiva, Heráclito define el estado del

²⁸¹ Cf. ZELLER, *Ibidem*, 81–83.

²⁸² τούς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὀκόσα ἐγερθέντες ποιῶσιν ὀκωσπερ ὀκόσα εὔδοντες ἐπιλανθάνονται. (Fr. 1, Sexto, *adv. Math.* VII 132), KIRK & RAVEN, 1974: § 197, p. 266. Cf. ZELLER, 1881: V. II, p.7 y n 2.

²⁸³ Cf. KIRK & RAVEN, 1974: 267.

²⁸⁴ Los términos utilizados, en el fr. 1, *λανθάνει*, *ἀξύνετοι*, *ἐπιλανθάνονται*, hacen referencia a un estado especial de consciencia –de no darse cuenta, de incapacidad de comprender, de estar alejado de la realidad–característico del estado del sueño (Cf. VAN LIESHOUT, *Ibidem*, 68–69).

²⁸⁵ Fr. B 73, Marc. Anton. 94, DIELS, 1903: p. 77.

²⁸⁶ Emplea los términos habituales (*δοκεῖν*, *ἔδοξε μοι*), con que se hacía referencia a la experiencia del soñar, en el s. V a. C. (Cf. VAN LIESHOUT, *Ibidem*, 69).

sueño, como un estado inferior de conocimiento, caracterizado por el error, la ilusión y la ausencia de la realidad²⁸⁷.

Cuando, por medio de la respiración, inhalamos el *λόγος* divino, nos volvemos racionales. Durante el sueño, perdemos la consciencia; pero, la recuperamos de nuevo, al despertar. Pues, cuando caemos dormidos, el contacto de nuestra mente con nuestro entorno (*τὸ περιέχον ἡμᾶς*) se corta, al cerrarse las ventanas de los sentidos, y ella pierde la capacidad de memorizar. Tan sólo conservamos una ‘raíz’, que nos mantiene en contacto con lo que nos rodea, por medio de la respiración. A partir de este vínculo, podemos recuperar de nuevo la consciencia, al despertarse nuestros sentidos –como las brasas en contacto con el fuego²⁸⁸.

En los fragmentos de Heráclito, que nos han llegado, no se menciona ninguno de los términos relativos al ‘ensueño’ y al ‘soñar’ (*ὄναρ, ὄνειρος, ἐνύπνιον, ὄναρ ἰδεῖν*, etc.). Aparecen, en cambio, en algunos fragmentos, los términos referidos a ‘sueño’ y ‘dormir’. El estado del sueño parece que Heráclito lo trata como un estado especial de conocimiento – que correspondería al estado de consciencia llamado ‘*ὄναρ*’. Por esto, Richard G.A. Van Lieshout considera que tratar del conocimiento, que se adquiere durante el sueño, es lo mismo que tratar sobre el soñar²⁸⁹.

En el fr. 89 se refleja claramente el pensamiento de Heráclito respecto al estado del sueño: “Heráclito dice que los que están despiertos tienen un mundo en común; pero cada uno, de los que duermen, se retira al suyo propio”²⁹⁰. El filósofo sostiene que el criterio de la verdad no es el *λόγος* propio de cualquiera, sino aquél que es común a todos y es divino²⁹¹.

²⁸⁷ Cf. *Ibidem*, 70.

²⁸⁸ Cf. BURNET, *Ibidem*, 170.

²⁸⁹ Cf. VAN LIESHOUT, *Ibidem*, 67–68.

²⁹⁰ ὁ Ἡράκλειτός φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφασθαι. Fr. B 89, 95 Plutarchus de Superst. 3, p. 166. DIELS, 1903: 79. [La traducción es mía].

²⁹¹ τὸν δὲ λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται οὐ τὸν ὅποιονδήποτε ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον. (Fr. A 16 Sexto, *adv. Math.* VII, 127, DIELS, 1903: p. 64).

Sólo a través de las ventanas de los sentidos nos comunicamos plenamente con el λόγος del éter circundante. Nos volvemos inteligentes y nuestras facultades psíquicas se activan por su contacto. En el estado del sueño, empero, estamos en un mundo privado, cerrado; y nuestra mente se encuentra apartada del λόγος; y, en consecuencia, sometida al engaño y a la ilusión, en un estado inferior de conocimiento, fuera de la realidad²⁹². El pensamiento (φρόνησις) debe estar en común con el λόγος para ser verdadero²⁹³. “Por tanto es necesario seguir lo común; y es que, aunque el λόγος es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular”²⁹⁴.

Heráclito considera que el alma está formada de éter ígneo; de una naturaleza próxima al fuego –pero no idéntica a él–, situándose entre el agua y el fuego. El vapor caliente, la ἀναθυμίασις, es la característica del alma²⁹⁵. Cuando está seca, el alma está en su estado más puro: “el alma mejor y más sabia es el alma seca”²⁹⁶. La humedad del alma disminuye su entendimiento²⁹⁷. En el estado de sueño hay un aumento de la humedad en el cuerpo y en el alma del que duerme, que lo acerca a la condición de muerte. El filósofo asimila a los insensatos (ἄξύνετοι) a la situación del que duerme, del borracho y del niño²⁹⁸. Es decir, con respecto al conocimiento de la verdad, viven, en el estado de vigilia, como si estuvieran dormidos. En ese sentido, el filósofo se pone frente a ellos (frente al común de los mortales) como alguien que está despierto²⁹⁹.

²⁹² Cf. VAN LIESHOUT, *Ibidem*, 76–78.

²⁹³ Cf. VAN LIESHOUT, *Ibidem*, 77.

²⁹⁴ “διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ κοινῷ τοῦ λόγου δ’ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν” (Fr. 2, Sexto, *adv. Math.* VII, 133). *Cit.* KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 266.

²⁹⁵ Cf. BRILLANTE, 1991: 64.

²⁹⁶ αὕη ψυχῆ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη (Fr. 118, Estobeo, *Ant.* III 5, 8). *Cf.* Kirk & Raven, 1974: § 233, p. 290.

²⁹⁷ Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 290–291.

²⁹⁸ “les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, del mismo modo que no recuerdan cuanto hacen estando dormidos”. (Fr. 1, Sexto, *adv. Math.* VII 132, vv. 9–11). *Cf.* Kirk & Raven, 1974: § 197, p. 266.

²⁹⁹ Cf. BRILLANTE, 1991: 69.

El sueño y la muerte representan una disminución, parcial y total (respectivamente) del fuego del alma. Durante la vigilia, el alma conecta con la divina razón del Logos circundante, a través de los canales de la percepción. Durante el sueño, está parcialmente separada del “mundo–fuego”, al estar cerrados los canales de los sentidos; y mantiene un único enlace con él, mediante la respiración. El hombre, cuando duerme, “enciende para sí una luz” –probablemente se refiere a las imágenes del ensueño. Esta luz es engañosa, pues es particular y privada; ajena a la verdadera luz del Logos común a todos. En el estado de vigilia, el alma conecta con el fuego cósmico exterior, reanimándose su carácter ígneo, por el acercamiento (*ἀγχιβασίη*) al Logos universal³⁰⁰.

El fuego es la causa del equilibrio del cosmos; el Logos constitutivo y ordenador común de todas las cosas. Es posible que, durante el sueño, la falta de contacto con el fuego exterior –con el Logos–, a través de los sentidos, produzca un desequilibrio entre lo seco y lo húmedo, que debilite la consciencia y el entendimiento; produciendo un estado intermedio entre la vigilia y la muerte³⁰¹.

Según Heráclito, el sueño se produce por un aumento de humedad en el cuerpo originada en las exhalaciones corporales–, que hacen disminuir el fuego dentro de nuestro organismo. Cuando la humedad llega a un grado máximo, sobreviene la muerte³⁰².

Otros postulados sobre el ensueño, en Heráclito, vienen reflejados en dos fragmentos de Clemente de Alejandría. En el primero de ellos (fr. 26) se dice: “*El hombre, por la noche, enciende para sí una luz, cuando su visión se ha apagado; vivo, cuando duerme, está en contacto con el que está muerto; y, despierto, con el que duerme*”³⁰³. Según Kirk & Raven, esta luz se refiere a la visión, que tiene el hombre, al soñar. Pero esta luz, como antes hemos visto, es engañosa. Y lo es, porque es una luz propia e individual, ajena a la verdadera luz del *λόγος*, que es común a todos. El estado del sueño es un estado intermedio entre la vigilia

³⁰⁰ Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 292–294.

³⁰¹ Cf. *Ibidem*, 294.

³⁰² Cf. BURNET, *Ibidem*, 171.

³⁰³ ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἐαντῶ [ἀποθανόν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεώτος εὐδῶν, [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις] ἐγρηγορώς ἄπτεται εὐδοντος (Fr. 26, Clemente, *Strom.* IV 141, 2.) KIRK & RAVEN, 1974: §236, p. 292.

y la muerte. El único vínculo, que se mantiene con el *λόγος*, es la respiración; por ello, el alma-fuego arde débilmente –al faltarle el aporte ígneo directo, que recibe, a través de los sentidos– y pierde su capacidad de memoria³⁰⁴.

El segundo (fr. 21) indica que: “*muerte es cuanto vemos despiertos y, cuanto vemos dormidos, es sueño*”³⁰⁵. Para los griegos, el ensueño es una experiencia fundamentalmente visual³⁰⁶. El estado de sueño ocupa una posición intermedia entre la vida y la muerte. Asimismo, tanto la vigilia como el sueño evocan los estados opuestos –*coincidentia oppositorum*– (procedimiento habitual en Heráclito). Los tres estados: vigilia–sueño–muerte, y su contigüidad, reflejan un proceso de flujo continuo entre la vida y la muerte³⁰⁷.

Por otra parte, en el fr. 75, se afirma que “...*Heráclito dice que los que duermen son trabajadores (ἐργάτας) y colaboradores (συνεργούς) de lo que ocurre en el cosmos*”³⁰⁸. Hay un intercambio entre el individuo y el fuego cósmico. Durante la vigilia, recibimos el aporte del éter ígneo circundante, a través de los sentidos; y, mediante la respiración, aportamos también al cosmos una parte de nuestro calor interno. En cambio, durante el sueño, estamos en un estado de pasividad, y nuestro contacto con lo circundante tiene lugar sólo por la vía de la respiración. Mientras dormimos somos, pues, contribuyentes netos al fuego cósmico, ya que la recepción masiva del fuego etéreo, por los canales de los sentidos, está cerrada. Sólo por la respiración recibimos un mínimo flujo de calor del cosmos³⁰⁹.

En resumen, durante el sueño, el hombre adquiere un conocimiento, que es inferior al adquirido en el estado de vigilia, cuando el pensamiento está en contacto con el *λόγος* del mundo circundante. Tiene la apariencia de percepción sensible; pues, en las visiones que se tiene en los sueños, le parece ver y oír. Y la considera la única ‘realidad’; una ‘realidad’

³⁰⁴ Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 292–293.

³⁰⁵ θάνατός ἐστιν ὀκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὀκόσα δὲ εὐδόντες ὕπνοσ. (Fr. 21, Clemente, *Strom.* (64) 21, p. 520), DIELS, 1903: p. 70.

³⁰⁶ Cf. BRILLANTE, 1991: 61.

³⁰⁷ Cf. *Ibidem*, 63.

³⁰⁸ τοὺς καθεύδοντας οἶμαι ὁ Ἡ. ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργούς τῶν ἐν τῶι κόσμῳ γινομένων. (Fr. 75, [90] Marc. Ant. VI, 42), DIELS & KRANZ, 1960: I Band, 93.

³⁰⁹ Cf. VAN LIESHOUT, *Ibidem*, 72–73.

que es ficticia –por estar apartada de la auténtica y común a todos– y que se caracteriza por el engaño, las ilusiones y la incoherencia. Fisiológicamente, el estado del sueño, según Heráclito, se caracteriza por un aumento del elemento agua, al igual que en el estado de embriaguez. La respiración –como un cordón umbilical– es el único vínculo que une al hombre con el fuego cósmico, evitando el dominio total del agua, que acarrearía la muerte. Este imperfecto contacto con el éter ígneo es la causa de las distorsiones, la incoherencia y el engaño en las visiones de los sueños³¹⁰.

4.2.3 Alcmeón de Crotona (s. VI–V a. C.) *fl.* comienzos s. V a. C.

Tuvo un cierto contacto con la escuela pitagórica. Su interés fundamental es la medicina y también la filosofía natural. El área de su investigación fisiológica es el estudio de la naturaleza de la percepción sensorial. Sostiene que hay una cierta conexión de los sentidos con el cerebro, al que considera el órgano central de la sensación³¹¹. Hay bastantes evidencias para afirmar que llegó a esta conclusión a través de disecciones anatómicas³¹².

El Crotoniata afirma que el alma humana se mueve eternamente, como las estrellas; y que, por ello, es inmortal. Además del conocimiento, que obtiene a través de la percepción sensible³¹³, el alma está dotada de entendimiento y de consciencia³¹⁴.

Alcmeón postulaba que la vida del hombre se da entre *opuestos* (frío–caliente, húmedo–seco, etc.). Su teoría de la salud se basaba en la *ισονομία*, el equilibrio de los opuestos³¹⁵. Esta doctrina sería asumida por la Escuela Siciliana de Medicina, y ejercería su influencia, asimismo, en el Pitagorismo³¹⁶. Otro gran descubrimiento de este médico–

³¹⁰ Cf. VAN LIESHOUT, *Ibidem*, 84–85.

³¹¹ Cf. KIRK & RAVEN *Ibidem*, 327–328.

³¹² Cf. BURNET, *Ibidem*, 223–224.

³¹³ Alcmeón distingue entre sensación y entendimiento. Cf. BURNET, *Ibidem*, 224.

³¹⁴ ZELLER, 1881: *A History of Greek Philosophy*, Vol. I, p. 524.

³¹⁵ Aquí se percibe la clara influencia de Anaximandro. Cf. BURNET, *Ibidem*, 226.

Alcmeón define la *ισονομία* como el “reparto por igual” (razón 1/1) de las cualidades –de lo húmedo y lo seco, de lo frío y lo caliente, lo amargo y lo dulce, y de las demás. El dominio de cualquiera de ellas puede originar la enfermedad. Cf. KIRK & RAVEN, 1974: pp. 329, 330 n 1.

³¹⁶ Cf. *Ibidem*.

filósofo fue su teoría de los *πόροι*³¹⁷, cuya existencia demostró diseccionando el ojo³¹⁸. Este concepto de los '*πόροι*' es una idea previa al reconocimiento de los nervios como tales.

Alcmeón no sigue todos los presupuestos de la doctrina pitagórica; sin embargo, muestra un acuerdo fundamental con ella, en lo que respecta a la relación de lo eterno y lo mortal; a la divinidad de las estrellas y la inmortalidad del alma; así como a la acción de los opuestos en el mundo³¹⁹.

Este filósofo dice que “con la retirada de la sangre a las venas que fluyen, se produce el sueño; y que, al difundirse la sangre, surge el despertar; mientras que, con la retirada total de la sangre, sobreviene la muerte”³²⁰. De las afirmaciones del Crotoniata se puede concluir que considera a la sangre el órgano responsable de la consciencia³²¹.

4.2.4 Parménides de Elea (nació c.515 a. C.) fl. 490–485.

La teoría de Parménides es un monismo corpóreo. El Ser es no creado e indestructible. No puede surgir de la nada –del No-ser. El Ser no puede contener ningún espacio vacío; pues el vacío es No-ser y, por tanto, no existe. Según Platón (*Tht.* 180e3), Parménides sostenía que “*todas las cosas son una y que el Uno permanece en reposo en sí mismo, sin tener espacio en el que moverse*”. El mundo es un continuo e indivisible *plenum*, finito e inmóvil. Es igual en todas las direcciones; por tanto, es esférico. La multiplicidad, el movimiento, el vacío y el tiempo son apariencias ilusorias. El Ser de Parménides se corresponde con los elementos de Empédocles, la mezcla primigenia de las *ὁμοιομέρειαι*

³¹⁷ Según manifestó el fisiólogo Dr. Fraser Harris, el descubrimiento de los *πόροι* pudo haber sido una acertada intuición de Alcmeón; pues, las fibras nerviosas, si se amplifican 1000 veces, parecen tener un área central de “luz”, como si tuvieran una estructura tubular. Schäfer, *Essentials of Physiology* (7th edition), p. 132. Cf. BURNET, *Ibidem*, 226, n 3.

³¹⁸ «*demonstranda igitur oculi natura est, ... Alcmaeo Crotoniensis in physicis exercitatus quique primus exsectiones adgredi est ausus...*». Calcidio, in *Tim.* p. 279 Wrob. (DK 24 A 10) DIELS, 1960: 212. Cf. KIRK & RAVEN, 1974: p. 328, n 3.

³¹⁹ ZELLER, *Ibidem*, p. 525

³²⁰ Ἀλκμαίων ἀναχώρησει τοῦ αἵματος εἰς τὰς αἰμόρρους φλέβας ὕπνον γίνεσθαι φησι, τὴν δὲ ἐξέγερσιν διάχυσιν, τὴν δὲ παντελῆ ἀναχώρησιν θάνατον. (PLUTARCO, *Plac.* V, 24, 12–16), DIELS, 1879: *Doxographi Graeci*, p. 435. Cf. ZELLER, *Ibidem*, p. 522, n 2.

³²¹ BEARE, 1906: 252.

de Anaxágoras, y los átomos de Leucipo y Demócrito. Su concepción de la realidad ha influido en todos ellos. Incluso el materialismo se fundamenta en su sistema ontológico³²².

El Eleata considera dos vías de investigación, en el conocimiento: la Vía de la Verdad y la Vía de la Opinión³²³.

En la *Vía de la Verdad*, a partir de la premisa verdadera “ἔστι”, deduce, mediante un análisis lógico, todo lo que podemos saber sobre el Ser. En esta vía trata de lo que “es y, no es No-ser”. Define las propiedades de Ser: es ingénito, imperecedero, completo, inmóvil. Es ahora todo a la vez, uno, continuo, indivisible, similar a una esfera (completo por doquier). No es infinito; tiene límites, pues es acabado y completo. Parménides niega el tiempo, el vacío y la pluralidad. Niega, asimismo, el movimiento y el cambio. Afirma la naturaleza ilusoria de los sentidos.

En la *Vía de la Opinión*, trata de lo que “no es, y es necesariamente No-ser”. Afirma que el No-ser no es decible, ni pensable. Considera las opiniones corrientes de los mortales; del mundo de las apariencias, que percibimos por los sentidos. En esta Vía de la Opinión introduce los sensibles opuestos.

Parménides relacionaba el pensamiento con la sensación y, al igual que otros filósofos de la época, afirmaba que sólo lo semejante puede conocerse por lo semejante³²⁴.

Tanto Parménides como Heráclito consideran engañosa y de poco valor la experiencia individual. El Eleata sostiene que es múltiple y variable, en función de las condiciones físicas del organismo³²⁵, de las que depende el pensamiento. El predominio del elemento ígneo puede tan solo disminuir los errores en la experiencia individual. Parménides mantiene también que la causa de la vida y de la inteligencia es el elemento caliente, y que

³²² Cf. BURNET, *Ibidem*, 206–208.

³²³ Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, pp. 373–399.

³²⁴ Cf. BRILLANTE, 1991: 70–71.

³²⁵ Así pues, según la mezcla que cada uno tiene de sus miembros siempre en movimiento (ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων) (Fr. 16, ARIST. *Metaph.* Γ 5, 1009b21), DIELS, 1903: p. 128. ‘La variabilidad de los miembros elimina la racionalidad y la constancia del pensamiento, que depende de ellos’. Cf. BRILLANTE, *Ibidem*, 72, n. 49.

el sueño –y el envejecimiento– se producen por una pérdida de calor³²⁶; y, en consecuencia, el conocimiento que se obtiene, en la experiencia onírica, se produce en las peores condiciones del uso del pensamiento (*φρονητιν*)³²⁷.

4.2.5 Anaxágoras de Clazomenas (c.500–c.428 a. C.)

Su sistema evidencia una fuerte reacción contra el pensamiento de sus predecesores³²⁸ –especialmente contra el monismo eleático y los pluralistas anteriores³²⁹.

Según Anaxágoras, el mundo surgió de una mezcla original uniforme³³⁰ de todas las cosas. La mezcla primigenia de Anaxágoras contenía los opuestos de Anaximandro (lo cálido y lo frío); los de Heráclito (lo húmedo y lo seco); y lo brillante (*φῶς*) y lo tenebroso (*σκότος*) de los pitagóricos. Contenía, además, los elementos de Empédocles, de los que cita, la tierra, el aire, y el éter o fuego³³¹. Y, asimismo, innumerables *semillas*, totalmente diferentes entre sí. Anaxágoras, al igual que Empédocles, diferencia el aire –que es un ente corpóreo–, del vacío, que es el No-ser –siguiendo, pues, ambos a Parménides³³².

La Mente (*νοῦς*) es el principio (*ἀρχή*) que rige todas las cosas dotadas de vida:

“... la Mente es indeterminada, autónoma y no está mezclada con nada ... ella sola es por sí misma ... Es, en efecto, la más sutil y la más pura de todas; tiene todo el conocimiento sobre cada cosa y es la más poderosa ... y la Mente tiene poder sobre todo lo que está animado... La Mente puso en orden

³²⁶ Cf. ZELLER, *Ibidem*, p. 602 y n 1.

³²⁷ Cf. BRILLANTE, *Ibidem*, 72.

³²⁸ Cf. KIRK & RAVEN, 512.

³²⁹ Antes de Anaxágoras existieron dos tipos fundamentales de pluralismo: a) El de Anaximandro, los pitagóricos y Heráclito –por el que el mundo consiste en una lucha de opuestos–; b) El de Empédocles, que había fundido los opuestos enfrentados, en los cuatro elementos ‘eternos e inmutables’ (Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 514–515).

³³⁰ Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 512–514.

³³¹ Anaxágoras incorrectamente habla de éter en vez de fuego (cf. §518 Aristóteles, *Cael.* A3, 270b24) *Cit.* KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 532. “...fuego y éter son sinónimos en Anaxágoras.” (Arist., *Cael.* Γ3, 302a28) *Ibidem*, 533.

³³² Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 515, y n. 1.

*todas las cosas que iban a ser*³³³ *y cuantas eran y ahora no son, y las que ahora son y las que serán ... La Mente es toda semejante [a sí misma]*³³⁴.

En Anaxágoras, la fuerza motriz de la Mente sustituye al Amor y la Discordia de Empédocles, para explicar el movimiento y el cambio. Del mismo modo que el filósofo de Ácragas y otros predecesores, él se esfuerza por considerar a la Mente, como un ente incorpóreo. Sin embargo, para Anaxágoras, como para aquéllos, el único criterio válido de realidad es la ‘extensión en el espacio’. La Mente, pues, aunque tiene la sutileza y la pureza máximas, es corpórea –como el Amor y la Discordia empedocleas. De todos modos, nuestro filósofo no explica claramente cómo la Mente activó el primer movimiento de rotación³³⁵ (vórtice).

El sistema de Anaxágoras consiste, pues, en un dualismo de la Mente y la materia: “... si suponemos que la mezcla de todas las cosas es una sola sustancia indefinida en especie y extensión, resulta que afirma que hay solamente dos primeros principios, i. e., la sustancia de lo infinito y la Mente.”³³⁶

Los opuestos y las sustancias naturales son los elementos primarios, en el sistema de Anaxágoras³³⁷. A esas sustancias naturales este filósofo las denominó “semillas”, a las que los comentaristas, que le siguieron, llamaron *ὁμοιομερῆ* o *ὁμοιομέρειαι* (= cosas con partes iguales [de todo]). Fue, probablemente, Aristóteles el primero en aplicar el término ‘τὰ ὁμοιομερῆ’, a las teorías de aquél³³⁸.

³³³ Incluso la revolución del cosmos (Cf. *Ibidem*, 521).

³³⁴ *νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ ἀντοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ’ ἑαυτοῦ ἐστὶν [...] Ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει [...] πάντων νοῦς κρατεῖ. [...] Καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἐστὶ καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς, [...] Νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστὶ [...] (§503 Fr. 12, Simplicio. *Fís.* 164, 24 y 156, 13) Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 518–519. [La traducción es mía].*

³³⁵ Cf. *Ibidem*, 521.

³³⁶ §507 Teofrasto, *Fís. Op.* fr. 4; ap. Simplicio, *Fís.* 27, 17 (DK 59 A 41) Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 522.

³³⁷ Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 539

³³⁸ (§512 Arist. *Ph.* A4, 187a23). Cit. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 538.

Anaxágoras, en su sistema filosófico, –como les ocurrirá posteriormente a los atomistas– se enfrentó a la paradoja eleática de explicar el origen del cosmos, ante la imposibilidad de que del Ser derive la pluralidad, y ante la negación del devenir y la destrucción. Para resolverlo, postuló una mezcla original de la materia, conteniendo ‘semillas’ de todas las cosas, infinitamente divisibles³³⁹, que ‘se combinan’ (devienen), y se segregan (perecen) –a partir de dichas semillas³⁴⁰. El filósofo sigue los postulados parmenídeos de que nada nace ni se destruye, sino que solo existe la mezcla y la separación de las cosas que existen. Así pues, al devenir lo llama composición, y al perecer, disolución³⁴¹.

El filósofo Clazomenio afirma que “... *la percepción nace por obra de los opuestos, porque lo igual no es afectado por lo igual ..., pues ... conocemos lo frío por lo caliente, ..., lo dulce por lo amargo, en proporción a nuestra deficiencia de cada uno de ellos.*”³⁴² Evidentemente su teoría de la percepción se contrapone a la correspondiente de Empédocles, que se basa en la percepción de lo igual por lo igual³⁴³.

Según Plutarco³⁴⁴, Anaxágoras afirma que: “*el sueño se produce por la fatiga de la actividad corporal; puesto que es una afección del cuerpo, y no del alma*” –justifica esto basándose en que el alma está activa en los sueños. Dice, asimismo, que “*la muerte es la separación del alma, del cuerpo*”.

³³⁹ Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 540.

³⁴⁰ Cf. §497 Fr. 17, Simplicio, *Fís.* 163, 20. *Cit.* KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 514

³⁴¹ Fr. 17, Simplicio, *Fís.* 163, 20. *Cf.* KIRK & RAVEN, 514.

El sistema de Anaxágoras –como el de Empédocles– pretende reconciliar la doctrina Eleática (de que la substancia corporal es inmutable), con la existencia de un mundo, que presenta la apariencia del llegar a ser y el perecer. Por otra parte, Empédocles trató de salvar el mundo de las apariencias, manteniendo que los opuestos –caliente, frío, húmedo y seco– eran cosas reales, en el sentido parmenídeo (BURNET, *Ibidem*, 302–303).

³⁴² §538 Teofrasto, *de Sensu* 27 ss. (DK 59 A 92). *Cit.* KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 547.

³⁴³ Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 548.

³⁴⁴ *Ἀναξαγόρας κατὰ κόπον τῆς σωματικῆς ἐνεργείας γίνεσθαι τὸν ὕπνον· σωματικὸν γὰρ εἶναι τὸ πάθος, οὐ ψυχικόν· εἶναι δὲ καὶ ψυχῆς θάνατον τὸν διαχωρισμόν.* (PLUTARCO, *Plac.* V, 25, 8–12), DIELS, 1879 : *Doxographi Graeci*, p. 437. *Cf.* ZELLER, 1881 : Vol. II, p. 366, n 5.

La característica esencial del νοῦς, para Anaxágoras, es que no está mezclado (= es ἀμιγής). De esa afirmación surge la duda de cómo el νοῦς puede relacionarse con el cuerpo; o si puede haber un κοινὸν αἰσθητήριον, que comunique la ψυχή³⁴⁵ con la multitud de ‘ὁμοιομερῆ’. Su postulado de que el sueño es un fenómeno corporal es una consecuencia de la naturaleza ἀμιγής del νοῦς³⁴⁶.

4.2.6 Empédocles de Ácragas (c.495–435 a. C.) fl. c. 450 a. C.

Empédocles recibió una influencia importante de Parménides, del cual depende su propio sistema. Sin embargo, sustituye la unidad originaria –la Esfera parmenídea– por una pluralidad inicial, los cuatro elementos³⁴⁷ (τὰ τέσσαρα ῥιζώματα), que la rellenan, sin dejar lugar al vacío (que no existe). Todas las cosas se componen de estos elementos, en proporciones diferentes³⁴⁸.

Redefine el devenir y el perecer, como una recombinación diferente de los elementos constitutivos de una cosa, en el ciclo cósmico. Admite, pues, el cambio³⁴⁹ y el movimiento, al igual que Heráclito, a los que considera como una “reordenación” de los elementos, llevada a cabo por dos ‘fuerzas motrices’, el Amor (Φιλότης) y la Discordia (Νεῖκος) –que se añaden a los cuatro elementos como primeros principios³⁵⁰.

³⁴⁵ puesto que se refiere al νοῦς como la ψυχή. BEARE, *Ibidem*, 256, n 2.

³⁴⁶ Cf. BEARE, *Ibidem*, 257.

³⁴⁷ Al elemento *aire* Empédocles no lo llama ἀήρ, sino αἰθήρ. Según él, el aire atmosférico es una sustancia corpórea distinta, y no debe identificarse con el vacío, ni con el vapor. El agua no es aire líquido, sino algo totalmente diferente. Cf. BURNET, *Ibidem*, 263.

³⁴⁸ Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 453.

³⁴⁹ “Y esas cosas que cambian continuamente sin cesar jamás, unas veces se reúnen todas en una sola, por acción del Amor, y otras veces cada una es separada de nuevo por el odio de la Discordia” (Frag. 17 v. 6. Simplicio, *Fis*, 158, 6). Cit. KIRK & RAVEN, *Ibid.*, 452). [La traducción es mía].

³⁵⁰ *Ibidem*, 453.

A diferencia de Parménides, cree en la validez de la percepción sensorial, y defiende el uso adecuado de cada sentido con su percepción específica³⁵¹. Empédocles pretendía mediar entre el Eleatismo y la aceptación de la experiencia sensorial³⁵².

Empédocles llevó a cabo el papel de “mediador”. Seguramente asumió, de sus predecesores, los pares de opuestos más significativos –lo caliente y lo frío (de Anaximandro); lo seco y lo húmedo (de Heráclito). Mantiene, pues, los principios básicos del sistema de Parménides, excepto su monismo³⁵³.

El filósofo sostiene que los seres vivos tienen canales sin sangre (*πόροι*)³⁵⁴, en su carne; con aperturas en la superficie de la piel. La sangre se mantiene dentro, pero el aire puede circular con facilidad a su través. Admite que todas las cosas emiten un incesante flujo de *efluvios*. Los *πόροι* de cada sentido son diferentes (unos son más anchos, y otros, más estrechos); por ello, cada uno de los objetos sensibles encaja en los *πόροι* de su sentido específico. La percepción surge, cuando un elemento del cuerpo del perceptor es contactado por el mismo elemento de fuera³⁵⁵, que, por tener el tamaño justo, encaja en los *πόροι* del órgano sensorial³⁵⁶. La percepción se fundamenta, pues, en la “*simetría de los poros*”. Los poros de cuerpos semejantes tienen el *mismo tamaño*; y estos cuerpos pueden, por tanto, *mezclarse fácilmente*. Ésta es la explicación de la “atracción de lo igual por lo igual”³⁵⁷.

³⁵¹ *Ibidem*, 454.

³⁵² Los canales sensoriales –aunque débiles– son el único medio que tenemos para que el conocimiento llegue a nuestra mente. (Fr. 2. [32-40 K., 2-10 St.] SEXT., *adv. Math.* VII, 122-124), DIELS, 1903: p. 182. Cf. BURNET, *Ibidem*, 261.

³⁵³ KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 459 y 460.

³⁵⁴ Algunos autores sostienen que la teoría de los *πόροι* y los efluvios de Empédocles fue influenciada por Leucipo; aunque, probablemente, la idea la recibió de Alcmeón, que descubrió la existencia de los *πόροι* al realizar disecciones en el ojo. Cf. BURNET, *Ibidem*, 236. *Vid.* este cap. § Alcmeón.

³⁵⁵ Percepción de lo igual por lo igual. (Cf. 454.) *Cit.* KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 548.

³⁵⁶ *Ibidem*, 475–479. Esta explicación de la percepción y la existencia de *πόροι*, en el cuerpo, implica la admisión del *Vacío*, que, según Aristóteles, (*GC*, A8, 325B1) negó rotundamente (Cf. KIRK & RAVEN, *Ibid.* 479 n.2, 564)

³⁵⁷ Cf. BURNET, *Ibidem*, 269.

El pensamiento, en el hombre, reside en la sangre que circunda al corazón³⁵⁸; pues es en la sangre donde los cuatro elementos tienen una proporción aproximadamente igual, por lo que los recibe por igual –ello es fundamental en la percepción. El pensamiento es muy afín a la percepción. La sangre es, pues, también la sede de la percepción y la consciencia; y, en ella, están presentes el Amor y la Discordia. La mezcla adquiere consciencia cuando los seis componentes están en la proporción adecuada³⁵⁹.

El fenómeno del sueño, y el conocimiento que se obtiene en ese estado, por medio del ensueño, –al igual que el pensamiento– entran en la esfera de la sensación³⁶⁰. Empédocles considera, asimismo, que el sueño y la decadencia de la vejez son la consecuencia de una disminución del calor vital. Un enfriamiento moderado de la sangre da lugar al sueño; y la muerte se produce por la extinción completa del calor en el cuerpo. La separación de la parte ígnea y la terrestre, de cuya mezcla se compone el hombre, es lo que la origina; de modo que, por este motivo, es común la muerte del cuerpo y del alma. En cambio, el sueño se produce por una separación parcial del elemento ígneo³⁶¹.

Las imágenes que recibimos durante el sueño (*‘νυκτεριναὶ φαντασίαι’*) dependen de nuestras actividades y experiencias de la vigilia, y están relacionadas con la *φρόνησις*. La variedad de las imágenes oníricas está en función de las condiciones físicas del cuerpo, y del pensamiento³⁶².

4.2.7 El Atomismo antiguo: Leucipo de Mileto (fl. c.440–435 a. C.) y Demócrito de Abdera (460–c.370 a. C.) fl. 420 a. C.

³⁵⁸ αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα. (Fr. 105, PORPHYR., Stob. Ecl. I 49, 53). DIELS, 1903: 212. Cf. BEARE, 1906: 254.

³⁵⁹ Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 480–481 y 499–500.

³⁶⁰ Cf. BRILLANTE, *Ibidem*, 70.

³⁶¹ Ἐμπεδοκλῆς τὸν θάνατον γίνεσθαι διαχωρισμὸν τοῦ πυρώδους ἐξ ὧν ἡ σύγκριστις τῶ ἀνθρώπῳ συνεστάθη· ὥστε κατὰ τοῦτο κοινὸν εἶναι τὸν θάνατον σώματος καὶ ψυχῆς· ὕπνον δὲ γίνεσθαι διαχωρισμὸν τοῦ πυρώδους. (PLUT. *Plac.* V, 25, 19–25). Cf. ZELLER, 1881: Vol. II, p. 164, n 4.

³⁶² Cf. BRILLANTE, *Ibidem*.

Leucipo –contemporáneo de Anaxágoras y Empédocles³⁶³– es el fundador de la escuela Atomista, según Aristóteles y Teofrasto. Este último afirma también que fue discípulo de Parménides. Leucipo, aunque estuvo ‘asociado’ a la filosofía eleática, siguió un camino divergente de aquél, en sus teorías; pues, postuló la existencia de un sinnúmero de partículas (átomos) –de naturaleza compacta y llena–, de formas ilimitadas, en constante movimiento en el vacío. En contra de los planteamientos eleáticos, sostuvo también que el devenir y el cambio eran incesantes. Defendió la existencia del No-ser, al igual que la del Ser. Consideró al Ser, como lo pleno, y al No-ser, como lo vacío³⁶⁴. El Ser y el No-ser son ‘las causas materiales de las cosas existentes’. Las diferencias que hay entre los átomos (*forma, orden y posición*) son las que dan origen a la variedad de las cosas³⁶⁵.

Si bien Leucipo fue el creador de la teoría atomista, Demócrito realizó algunos perfeccionamientos y desarrollos del sistema, como la teoría de la percepción³⁶⁶.

Leucipo y Demócrito admiten la existencia del vacío, y pueden, así, justificar el movimiento, y explicar el cambio y la pluralidad –lo que se corresponde con lo que perciben nuestros sentidos–, mediante la agregación y la separación de átomos, de una materia primigenia real. No olvidemos que ya, anteriormente, Empédocles y Anaxágoras habían explicado el cambio ‘aparente’, como una redistribución de la materia, aunque ambos persistieron en la negación del vacío, al igual que hizo Parménides³⁶⁷.

Ambos atomistas mantienen que todo se compone de átomos y de vacío. Transfieren a los átomos las propiedades, que los Eleáticos asignaban al Ser³⁶⁸. Explican la influencia de unas cosas sobre otras, por procesos mecánicos de contacto. Así pues, justifican dichos

³⁶³ ZELLER, 1881: Vol. II, 207, n 1.

³⁶⁴ Cf. §546 Simplicio, *Fís.* 28, 4 (Teofrasto, *Fís. Op. fr.8*). Cit. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 556–557.

³⁶⁵ Cf. §554 Aristóteles, *Met.* A 4, 985b4. Cit. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 565.

³⁶⁶ Cf. *Ibidem*, 559.

³⁶⁷ Cf. *Ibidem*, 562–565.

³⁶⁸ Cf. ZELLER, 1881: Vol. II, 219.

fenómenos, al igual que Empédocles, por la teoría de las *emanaciones*. Una cosa afecta a otra, si algunas partes de aquélla penetran en los intersticios vacíos de ésta³⁶⁹.

Demócrito considera al alma como corporal, pero su substancia material es especial, para cumplir sus funciones de fuerza vitalizadora y motriz, y del pensamiento. Por tanto, sus átomos deben ser sutiles, suaves y redondos (de *fuego*). Demócrito suponía que estas partículas ígneas estaban difundidas por todo el cuerpo (un átomo–alma entre cada par de átomos corporales)³⁷⁰. El alma es algo corpóreo –al igual que todas las cosas. Este filósofo, como otros materialistas, considera que “el espíritu es el cuerpo más perfecto”³⁷¹.

Debido a la finura y movilidad de los átomos del alma, existe el peligro de que éstos sean expulsados hacia fuera, por la presión del aire que nos circunda. Contra este peligro, Demócrito afirma que estamos protegidos, por la inspiración. Ésta introduce constantemente nuevo material vital ígneo en el cuerpo, que reemplaza los átomos del alma que salen; e, impide, con su corriente en contra, que salgan más. Si se impide la respiración, y esta resistencia es superada por el aire circundante, el fuego interno se extingue y sobreviene la muerte. El *sueño* es explicado, en este sentido, como una pérdida parcial de los átomos ígneos del cuerpo³⁷².

El alma es lo esencial en el hombre; el cuerpo es la morada del alma (*τὸ σκήνωμα* = la cabaña)³⁷³.

La teoría atomista de la percepción, por medio de *εἶδωλα*, es un desarrollo de la teoría de los *efluvios* de Empédocles; y, probablemente, fue elaborada por Demócrito. Uno de los mayores aciertos del atomismo fue considerar lo ‘corpóreo’ como la realidad última.

³⁶⁹ Cf. ZELLER, 1881: Vol. II, 230 y n 1.

³⁷⁰ Cf. ZELLER, *Ibidem*, 256–258.

³⁷¹ Cf. *Ibidem*, 262.

³⁷² Cf. *Ibidem*, 258–259. Las partes exteriores se ven afectadas en mayor medida por el enfriamiento, y el calor vital se concentra en el interior del cuerpo –principalmente en el área entorno al corazón. BEARE, 1906: p. 255.

³⁷³ Cf. *Ibidem*, 259–261.

La simplicidad de su sistema es una nota diferenciadora, respecto a las teorías de Empédocles y Anaxágoras³⁷⁴.

Demócrito es uno de los filósofos presocráticos que trata con mayor profundidad el fenómeno de los sueños. Como otros pensadores anteriores, asimila el pensamiento a la sensación. Tanto la percepción como el pensamiento son cambios materiales del alma, que son producidos por impresiones externas. Sostiene que el pensamiento se produce estando la temperatura del cuerpo a un nivel proporcionado. Si la temperatura llega a ser bastante caliente o bastante fría, el pensamiento sufre un cambio. Debido al enfriamiento, que da lugar al sueño, se produce un tipo de conocimiento distinto del que tenemos en la vigilia³⁷⁵. Surge una desviación del pensamiento normal, un *ἀλλοφρονεῖν*³⁷⁶. Hay un extrañamiento, una pérdida del sentido, análogo al frenesí o la locura (*μαίνεσθαι*), con una pérdida de la percepción de la realidad³⁷⁷.

Según el Abderita, la formación de los sueños está relacionada con el proceso de la sensación. La mejor explicación la encontramos en Plutarco (*Quaestiones Convivales* VIII, 10, 735a–b):

“Los εἶδωλα penetran en los cuerpos, a través de los poros, hasta las partes más profundas; y, al ser transportados arriba, generan las visiones del sueño”³⁷⁸. Dichos εἶδωλα surgen continuamente de todas partes, de los utensilios, de los vestidos, de las plantas y, sobre todo, de los seres vivos, por su gran agitación y por su calor; y no sólo llevan consigo impresa la semejanza de la forma del cuerpo, –como Epicuro piensa, siguiendo a Demócrito hasta aquí, pero disintiendo de su razonamiento desde este punto– sino también los movimientos psíquicos y las intenciones de cada uno de los que provienen, y los hábitos y las pasiones, impresiones que arrastran consigo; y que, con todo esto, llegan a los que los reciben y, como seres animados, les hablan y les transmiten las opiniones, los pensamientos y los impulsos de quienes los han emitido, siempre que las imágenes les lleguen manteniendo su articulación y claridad. Esto se realiza especialmente a través del aire en

³⁷⁴ Cf. BURNET, *Ibidem*, 403–404.

³⁷⁵ Para Demócrito, lo mismo que para sus predecesores, el estado de vigilia –el contacto con la realidad– es el punto de referencia, en la caracterización del estado del individuo. Cf. BRILLANTE, *Ibidem*, 89.

³⁷⁶ Cf. BRILLANTE, *Ibidem*, 85–89.

³⁷⁷ Anaxarco de Abdera apoya el argumento de Demócrito, de que la experiencia del ensueño es similar a la locura. Sexto, *adv. Math.* VII, 88 (DK 59 A 16), DIELS, *Ibidem*, p. 479. Cit. BRILLANTE, *Ibidem*, 89.

³⁷⁸ *ἐγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἶδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τὰς κατὰ τὸν ὕπνον ὄψεις ἐπαναφερόμενα*. (Plutarco, 1892: *Quaes. Conv.*, VIII, 10, 735a, 17–19 (p. 353). In: *Moralia*. G. N. Bernardakis, Teubner, Vol. IV.

“Al ser transportados arriba” (*ἐπαναφερόμενα*) puede entenderse en el sentido de que la formación de las imágenes oníricas es operada por el cerebro. Éste llevaría a cabo una reorganización de los estímulos, de los átomos corporales y anímicos, que conforman los *εἶδωλα* oníricos. Cf. BRILLANTE, *Ibidem*, 82.

*calma, siendo entonces su transporte rápido y sin impedimento. En cambio, el aire en otoño, cuando los árboles pierden las hojas, que es muy desigual y agitado, distorsiona y altera de muchas maneras los εἶδωλα; hace que su claridad desaparezca rápidamente y, por la lentitud de su marcha, los hace débiles e indistinguibles*³⁷⁹.

En el fragmento de Plutarco, aparece clara la composición de los εἶδωλα. Estos *simulacra* están constituidos por átomos corporales –portadores de las características del aspecto externo y de la voz³⁸⁰, del sujeto emisor–, junto a un conjunto de átomos de alma, que llevan consigo los rasgos psíquicos del individuo, sus pensamientos, intenciones y pasiones.

En la teoría de Demócrito, los sueños se producen de modo semejante a como lo hacen la sensación y el pensamiento. Los tres fenómenos se basan en el mismo mecanismo físico: la ‘reverberación de átomos’ del receptor, producida por los εἶδωλα emitidos por todos los objetos del mundo exterior³⁸¹. La sensación tiene lugar al ser afectados los átomos del alma, por los átomos de los εἶδωλα, procedentes de los objetos sensibles, a través de los órganos de los sentidos. El pensamiento surge, asimismo, por una afección de los átomos del alma. No obstante, hay algunas diferencias entre la sensación y el pensamiento³⁸²: en la sensación, los objetos originarios son los objetos sensibles; en cambio, en el pensamiento, los estímulos provienen de las imágenes (εἶδωλα). Por otra parte, la sensación se expande por los átomos del alma distribuidos por todo el cuerpo; mientras que la función del pensamiento tiene lugar en el νοῦς, donde hay una concentración de átomos del alma³⁸³. De todos modos, tal vez la diferencia principal, entre la sensación y el pensamiento, consiste en que, a través de los sentidos, tenemos un conocimiento en el presente; mientras que el pensamiento puede ser generado por un simulacro o réplica de objetos lejanos, en el espacio

³⁷⁹ [La traducción es mía].

³⁸⁰ Estos átomos corporales, que conforman el aspecto externo y la voz, se asemejan al ὄνειρος homérico, del ensueño–visitación. Cf. BRILLANTE, *Ibidem*, 82.

³⁸¹ Cf. PÉREZ CORTÉS, 2008: 162.

³⁸² Cf. *Ibidem*, 157–159.

³⁸³ Es preciso aclarar que la cuestión de la ubicación de las funciones intelectuales, en Demócrito, no está bien definida en las fuentes acerca de este filósofo. Guthrie (*Hª de la filosofía griega*, II, p. 441, n. 134), basándose en Aecio, IV, 5, 1 y 5, sostiene que el pensamiento reside en la cabeza. Otros opinan que en el pecho –siguiendo la tradición general atomista– (BAILEY, 1928: 160–161). Parece que, en la actualidad, prevalece la opinión de que, en Demócrito, el νοῦς está extendido en el alma entera, y no en un lugar concreto. Cf. PÉREZ CORTÉS, 2008: *Una arqueología de los sueños: el atomismo antiguo*, 159.

o en el tiempo, o por objetos fantásticos, que nunca han existido. Estos pensamientos se explicarían como una mezcla de *εἶδωλα*, en su paso a través del aire³⁸⁴.

La sensación, en Demócrito está basada en el principio de semejanza: lo semejante afecta a lo semejante; los átomos corporales del *εἶδωλον* actúan sobre los átomos del cuerpo del receptor; y, los átomos del alma, sobre los correspondientes de éste³⁸⁵. No obstante, la efectividad de la sensación depende no solamente de las condiciones de los átomos de los *εἶδωλα*, sino también de la transmisión de éstos, y del estado del sujeto receptor.

Para que las imágenes –y la información que portan consigo– lleguen al destinatario en perfectas condiciones, no deben sufrir ninguna interferencia, durante la transmisión. El grado de distorsión, que pueden sufrir, depende de las condiciones meteorológicas (de que el aire esté en calma). También, de la frecuencia de emisión: en las personas con un elevado nivel de excitación la velocidad inicial es alta. En consecuencia, las imágenes se transportan con mayor celeridad y sin sufrir alteraciones³⁸⁶.

Según los postulados del atomismo antiguo, los sueños tienen un origen objetivo, no son producidos por la mente del durmiente. No son engañosos; pues, los *εἶδωλα* contienen la información objetiva original de quien la generó. Ésta, si no sufre alteración, en su transmisión a través del medio, llega intacta al soñador. El contenido del ensueño carece, por tanto, de contenido ‘latente’, y no necesita ser interpretado³⁸⁷. Los sueños no son más que epifenómenos de leyes mecánicas; ya que, en la física democritea, no se contempla ninguna realidad espiritual³⁸⁸.

El estado del sujeto receptor influye, asimismo, en la eficacia de la comunicación de los *εἶδωλα*. En ese sentido, durante el sueño, el durmiente se encuentra en un estado especial

³⁸⁴ Cf. *Ibidem*, 159–160.

³⁸⁵ Aristóteles, *GC*, 323b10. Cf. BRILLANTE, *Ibidem*, 75–77

³⁸⁶ DODDS, 1971: 194. Cf. BRILLANTE, *Ibidem*, 74.

³⁸⁷ Cf. PÉREZ CORTÉS, 2008: 165.

³⁸⁸ Cf. *Ibidem*, 167.

de debilidad, de “insuficiencia de aliento vital”³⁸⁹. Es mayor la expulsión de átomos del alma, –debida a la presión del aire exterior, y a la gran movilidad de estos átomos esféricos– que los que entran por la respiración, produciéndose una pérdida de calor³⁹⁰.

Según Cicerón³⁹¹, Demócrito admitía el conocimiento anticipado del futuro –es decir, la adivinación. Ello estaría en contradicción con las leyes mecánicas, que fundamentan el pensamiento atomista. Dodds lo considera, más que una precognición, una “telepatía por medios físicos”³⁹², es decir, una comunicación a distancia efectuada mediante simulacros³⁹³, que transportan los pensamientos, planes e intenciones del emisor.

4.2.8 Diógenes de Apolonia (c.499–c.428 a. C.) fl. c.440–430 a. C.

Fue contemporáneo de Anaxágoras y de Demócrito –siendo éste bastante más joven que él³⁹⁴–; como Anaxímenes, postuló que el aire es el principio básico. Es un cuerpo infinito, eterno e inmortal. Todas las cosas nacen por condensación y rarefacción del aire³⁹⁵. Existen mundos innumerables y un vacío infinito³⁹⁶.

Simplicio³⁹⁷ considera que no debe identificarse el elemento ‘aire’ de Empédocles, con el principio básico de Diógenes; y, por ello, sugiere que el ἀρχή del Apoloniata no es

³⁸⁹ “*indigentia spiritus [näml. somnum esse]* Tertuliano, *de anima* 43D (DK A 136), DIELS, 1903: 396.

³⁹⁰ En referencia a Leucipo: el sueño es una pérdida de átomos del alma (*ψυχικὸν θερμὸν*). Aecio (V 25, Fr. 54 A 34), DIELS, 1903: *Ibidem*, p. 364. *Cit.* BRILLANTE, *Ibidem*, 87.

³⁹¹ *De divin.* I, 3, 5. (DK 55 A 138), DIELS, *Ibidem*, p. 396.

³⁹² DODDS, *Ibidem*, 194.

³⁹³ PÉREZ CORTÉS, *Ibidem*, 166.

³⁹⁴ (Diógenes Laercio, IX 57). *Cf.* KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 593.

³⁹⁵ *Cf.* §601 Teofrasto, *Fís. op.* fr. 2, *ap* Simplicio, *Fís.* 25, 1 (DK 64 A 5). *Cit.* KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 597.

³⁹⁶ *Cf.* Diógenes Laercio IX, 57. *Cit.* KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 601.

³⁹⁷ “... lo que tiene inteligencia es lo que los hombres denominan aire, que todos los hombres son gobernados por él y que domina todas las cosas ... que lo dispone todo y está en todo ... es multiforme... El alma de todos los animales es la misma, aire más caliente que el del exterior... pero mucho más frío que el próximo al sol...” (Fr. 5, Simplicio, *Fís.* 152, 22, §606 KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 604–605).

el aire atmosférico, sino el aire caliente, que es inteligencia³⁹⁸. De hecho, Aristóteles, cuando en (*Physica* A 4, 187a12) menciona una sustancia *intermedia*, más densa que el fuego y más sutil que el aire, es evidente que se refiere al principio de Diógenes³⁹⁹. Este aire caliente es una sustancia *noética*, dotada de inteligencia. El aire gobierna todas las cosas. Es multiforme. El alma es aire más caliente que el del exterior, y es principio vital e inteligencia. Todos los seres animados viven por la respiración del aire⁴⁰⁰. Les aporta la vida y la consciencia⁴⁰¹. Diógenes sostiene que el alma de los animales es aire caliente y seco, que se origina a partir del semen, que es de la naturaleza del aire (*πνευματώδης*); y –después del nacimiento– por la respiración del aire exterior. El calor se recibe del seno de la madre. La difusión de la vida, por todo el organismo, se produce por el flujo del aire caliente vital, a lo largo de las venas, en el torrente sanguíneo⁴⁰².

Teofrasto sostiene que, en el sistema de Diógenes de Apolonia, predomina el eclecticismo. Sus teorías incluyen postulados de Anaxágoras y de Leucipo. Deriva su *ἀρχή* de Anaxímenes, y tiene influencias de Heráclito. Con elementos de los sistemas de sus predecesores, creó una teoría más simple y coherente que las de aquéllos. Se sirvió del *νοῦς* de Anaxágoras, postulando que su propio principio básico (el aire) es inteligencia (*νόησις*) y dirige el cambio de todas las cosas⁴⁰³.

En el sistema de Heráclito, el fuego puro es inteligente. Es el elemento noético y rector, y la sustancia anímica⁴⁰⁴; pero la regularidad y el gobierno de las cosas está dirigido por una ‘norma natural objetiva’, el *λόγος* existente en cada cosa, que las somete a medida.

³⁹⁸ Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, §606, p. 604. Aristóteles lo llama *τὸ θερμόν*.

³⁹⁹ Cf. *Ibidem*, §106, p. 160.

⁴⁰⁰ Cf. *Ibidem*, §606, p. 604. La característica del “aire–alma” es el calor moderado. Cf. *Ibidem*, p. 608.

⁴⁰¹ ZELLER, 1881: Vol. I, p. 287.

⁴⁰² Diógenes no adscribe la sede del alma a ningún órgano en particular, puesto que, de los comentarios anteriores, se deduce que está presente en todo el torrente sanguíneo. Cf. ZELLER, 1881: Vol. I, p. 296, n. 5 y 7).

⁴⁰³ Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 597–603.

⁴⁰⁴ Cf. *Ibidem*, p. 608.

La sustancia inteligente (*λόγος* o fuego) es inhalada mediante la respiración. En sus teorías, Diógenes utiliza, pues, influencias de ambos: Heráclito y Anaxágoras⁴⁰⁵.

El aire puro y seco es el que presenta las condiciones ideales para la vida y el pensamiento; pues, la humedad es un impedimento para la mente; ya que, en los estados de sueño, de embriaguez y hartazgo, se da una inferior capacidad de pensamiento⁴⁰⁶.

Diógenes afirma que, en las condiciones normales de la vigilia, el aire circula, junto con la sangre, por las venas, a través de todo el cuerpo. Cuando, por la presión de la sangre, se expulsa parte del aire, hacia el pecho y el bajo vientre, sobreviene el sueño; y hay un calentamiento del tórax. Pero si todo el aire sale de las venas, se produce la muerte⁴⁰⁷.

Según el Apoloniata, los niños tienen una capacidad restringida del pensamiento, debido al grado de humedad presente en su organismo, lo que impide que el aire circule por todo su cuerpo, concentrándose en el pecho. También en los pájaros se dan unas condiciones alternativas a la normalidad. Respiran el aire más puro, por lo que tienen un papel importante en la adivinación; sin embargo, están privados de la razón, puesto que, en ellos, el aire se concentra en el vientre⁴⁰⁸.

Al igual que sus predecesores, Diógenes sostiene que el sueño es un estado intermedio entre las condiciones de normalidad del estado de vigilia –que se toma como referencia– y la muerte. La función del pensamiento presenta las condiciones de ‘marginalidad’, que se dan en los estados asimilados al sueño, como la embriaguez, la locura, o las condiciones del niño o del supersticioso. No obstante, en el estado del sueño, se abren al hombre posibilidades por encima de la capacidad humana: el contacto con la divinidad y el conocimiento del futuro⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, 597–603.

⁴⁰⁶ “...τῷ ἀέρι καθαρῷ καὶ ξηρῷ· κωλύειν γὰρ τὴν ἰκμάδα τὸν νοῦν· διὸ καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις καὶ ἐν ταῖς μέθαις καὶ ἐν ταῖς πλησμοναῖς ἤττον φρονεῖν.”. Teofrasto, *de sensu*, 44, 13–15, (Fr. 51 A19), DIELS, *Ibidem*, p. 345. Cit. BRILLANTE, *Ibidem*, 90.

⁴⁰⁷ Aecio, v 24, 3 (DK 64 A29), Cf. KIRK & RAVEN, *Ibidem*, § 609, p. 607.

⁴⁰⁸ Cf. BRILLANTE, 91–92.

⁴⁰⁹ Cf. *Ibidem*, 92–94.

La sensación se produce por el contacto del aire vital –que está dentro del órgano sensorial o del cerebro– con las impresiones exteriores de los objetos sensibles, que llegan con el aire exterior. Según este filósofo, la sede de la sensación es el aire contenido en el cerebro⁴¹⁰.

Diógenes y Demócrito –ambos contemporáneos de Sócrates– concluyen el periodo presocrático. En la segunda mitad del s. V a. C. (más concretamente durante el periodo de la Guerra del Peloponeso), finaliza la tendencia cosmológica, y el interés de la filosofía se centra en el estudio del hombre, que se ve potenciado, además, por factores sociales y por el pensamiento de Sócrates y la Sofística⁴¹¹.

4.3 Antifonte el Sofista

Aparte de Antifonte, el poeta trágico, se habla de otros dos Antifontes: el sofista y el orador. No hay suficientes referencias para diferenciar a estos dos últimos –de hecho, *σοφιστής* puede aplicarse a ambos⁴¹². Michael Gagarin⁴¹³ considera que no se trata de dos personas diferentes, Antifonte el orador y Antifonte el sofista, sino de una sola, cuyas obras tenían un estilo distinto, según el género literario, la audiencia a la que iban dirigidas, y el propósito de las mismas. Plutarco en *Περὶ τῶν δέκα ῥητόρων* (en *Moralia* 832b–825e) incluye algunos detalles de la vida de Antifonte: nació en la época de las Guerras Médicas (ca. 480 a. C.) y era algo más joven que Gorgias. Natural del demo de Ramnunte; hijo de Sofilo. Murió ejecutado, por ser líder de la revolución oligárquica de los Cuatrocientos. Caracterizado como logógrafo y con una gran avidez por el dinero (*φιλαργυρία*)⁴¹⁴.

Según el Suda, aprendió la *τέχνη ῥητορικὴ* en la escuela de su propio padre, Sofilo, que era sofista (del que también fue discípulo el muchacho Alcibiades). Fue líder en la

⁴¹⁰ Cf. ZELLER, 1881: Vol. I, p. 297.

⁴¹¹ Cf. *Ibidem*, 618

⁴¹² GUTHRIE, W. K. C., 1988: Tomo III, 278.

⁴¹³ GAGARIN, 2002: 37.

⁴¹⁴ Plutarco, *Moralia*, 833c. (Cit. GAGARIN, *op. cit.*, 39).

oratoria judicial, después de Gorgias, y profesor de Tucídides, quien lo define como muy inteligente y con una gran habilidad para hablar (*Ιστοριῶν* 8.68). Según cuenta Plutarco, Antifonte fue un innovador⁴¹⁵, ya que fue el primer logógrafo que publicó discursos escritos para otros, por dinero. Y el primero –dejando de lado la tradición de la escuela siciliana de retórica– que publicó, en Atenas, libros de retórica. Platón⁴¹⁶ confirma que fue profesor de retórica, y sofista.

Algunas referencias antiguas de Hermógenes de Tarso (s. II d. C.) al Suda –según parece, siguiendo al gramático Dídymos ‘χαλκέντερος’ (fl. en época de Cicerón)–, hablan de Antifonte como intérprete de sueños y autor de *Περὶ Ἀληθείας* y *Περὶ Ὀμοιοίας*. También en el Suda se dice que escribió un libro de onirocrítica (*περὶ κρίσεως ὀνείρων*) –más una descripción que un título. Según Van Lieshout⁴¹⁷, no hay evidencia acerca del título de esta obra de Antifonte, ni para establecer su teoría de los sueños. Partiendo de la escasa evidencia que poseemos, parece que el libro de los sueños de Antifonte no presenta una teoría sistemática de interpretación de los sueños; sino, más bien, una colección de sueños particulares y su interpretación⁴¹⁸.

Su libro fue, aparentemente, la primera obra literaria escrita sobre el tema o, al menos, la primera que consiguió una amplia circulación. Otros libros tempranos de carácter literario, sobre la interpretación de los sueños, fueron el de Panyasis el Joven, y el de Aristandro de Telmeso, adivino de la corte de Filipo y de Alejandro de Macedonia⁴¹⁹.

Antifonte definió la profecía como “una inteligente conjetura del hombre”, una ambigua síntesis de inteligencia y adivinación. Y probablemente pensara lo mismo de la interpretación de los sueños y de los augurios⁴²⁰.

⁴¹⁵ EDWARDS, 1998: 86-87).

⁴¹⁶ *Menexeno* 236a.

⁴¹⁷ VAN LIESHOUT (1980). *Cit.* GAGARIN, *Ibid.*, 99, n. 20.

⁴¹⁸ *Cf.* FISCHER, 1899: 4; LATTE, 1929: review of Luria, 159. (*Cit.* PENDRICK, 2002: 52, n. 95).

⁴¹⁹ PENDRICK, *Ibidem*, 49.

⁴²⁰ *Cf.* A9 DK, *Gnomologia Vindobonensis* 50, p. 14 Wachsmuth. (*Cit.* GAGARIN, *Ibid.*, 99, n. 21, 100)

Cicerón, en *De Divinatione* (I, 116)⁴²¹ manifiesta⁴²²:

“Llegados a este punto, es pertinente mencionar la bien conocida teoría de interpretación de los sueños de Antifonte. Su punto de vista es que los intérpretes de sueños dependen de una habilidad técnica y no de una inspiración. Tiene el mismo enfoque que respecto a la interpretación de los oráculos o de las manifestaciones de desenfreno; pues todas ellas tienen sus intérpretes, como los poetas tienen sus comentaristas.”

Asimismo, consideraba Marco Tulio (*Ibidem*, I, 39) que las interpretaciones de Antifonte eran “muy originales, ingeniosas y artificiales” –más bien, el resultado de la inteligencia del intérprete, que de alguna relación entre el ensueño y la realidad.

La conclusión de Cicerón es que la interpretación de los sueños no consiste más que en ‘engañar con el ingenio de alguien’ (“*eludentis ingenio*”); un arte que demuestra tan sólo “*ingenio humano en diseñar una inferencia ahora y, en otro momento, otra, para cualquier clase de semejanza*”⁴²³. Los ejemplos de interpretaciones de Antifonte reflejan que un intérprete inteligente puede encontrar el significado que desee en un sueño. Más concretamente, muestran una habilidad para sacar exactamente el significado opuesto, al dado por cualquier otro intérprete. Es decir, produciendo una *ἀντιλογία* (una explicación contraria) para el mismo fenómeno⁴²⁴.

Se puede decir que, de hecho, Antifonte no está dando su propia interpretación de estos sueños, sino que, más bien, está poniendo de manifiesto –como un buen sofista– que puede dar una interpretación contraria a cualquier otra que le sea presentada –según los ecos de Protágoras: puede hacer más fuerte la interpretación más débil⁴²⁵.

Resulta evidente que Antifonte puso en entredicho el mundo de la interpretación de los sueños; dándole la vuelta, de modo inteligente, a interpretaciones dadas con anterioridad, significando justo lo contrario. Y mostró que los sueños y otros fenómenos con significado,

⁴²¹ Traducción inglesa: W. A. Falconer, Loeb (1923).

⁴²² La mayor parte de la información, sobre *περὶ κρίσεως ὀνείρων*, de Antifonte, la tenemos por Cicerón; complementada por un nuevo fragmento de la inscripción epicúrea de Diógenes de Enoanda (fr. 24). (PENDRICK, *Ibidem*, 50).

⁴²³ Estas afirmaciones, con respecto a la interpretación de los sueños de Antifonte, contrastan con la definición seria y objetiva que da Aristóteles de lo que debe ser un buen intérprete de sueños: aquél que es capaz de sacar de imágenes fragmentadas, un cuadro con significado (*Div. Somn.* 464b5–7).

⁴²⁴ GAGARIN, *Ibid.*, 100.

⁴²⁵ Cf. GAGARIN, *Ibidem*.

pueden interpretarse prácticamente con el sentido que cualquiera desee. En consecuencia, las informaciones que poseemos de Antifonte nos hacen tener la seguridad de que no era un *ὄνειροκρίτης* serio⁴²⁶. Los pocos fragmentos que nos han llegado de Antifonte, sobre este tema, y otros testimonios al respecto, dejan ver con bastante claridad que, en vez de mostrar respeto por los sueños, su intención principal era el despliegue de su ingenio de sofista, contradiciendo interpretaciones tradicionalmente dadas a los sueños y poniendo de manifiesto que un intérprete inteligente puede dar, a cualquier sueño, el significado que él desee. Dicho llanamente, relativiza totalmente la interpretación onírica⁴²⁷.

El que Antifonte compusiera un libro sobre interpretación de los sueños no es, en sí, una prueba de que él fuera, en efecto, un *ὄνειροκρίτης*. Los ejemplos, que presentan Cicerón y Diógenes de Enoanda, nos hacen pensar que sí lo era. No obstante, tal como indica Del Corno⁴²⁸, podría tratarse de un “recurso narrativo, diseñado para dar mayor vivacidad a la presentación”.

Antifonte puso en práctica la teoría de Gorgias (*Hel.* 14) de que «los discursos tienen la misma relación con la mente que las medicinas con el cuerpo... unos pueden inducir a alegría o pena, a miedo o a confianza, y otros, por una cierta persuasión nefasta, pueden drogar y hechizar la mente». Este planteamiento lo desarrolló en el local, que abrió cerca de la plaza del mercado, en Corinto, donde llevó a cabo un tratamiento de “logoterapia” –como *τέχνη ἀλυπίας*– paralelo a la terapia del cuerpo empleada por los médicos” (Plut. *Vita X Oratorum* 833c)⁴²⁹. «Preguntaba las causas de la pena y consolaba a los enfermos. Pero encontrando este oficio por debajo de sus posibilidades se volvió a la retórica»⁴³⁰.

⁴²⁶ Ello llevó a Dodds a dudar de que Antifonte el *ὄνειροκρίτης* pudiera ser la misma persona que Antifonte el Sofista, porque: “es difícil atribuir un profundo respeto por los sueños y portentos al autor de “Sobre la Verdad”, ‘que no creía en la providencia’” (GAGARIN, *Ibidem*).

⁴²⁷ (Cf. *Ibid.*, 101). No obstante, PENDRICK (*Op. cit.*, 52-53) apunta la posibilidad de que las interpretaciones opuestas, dadas por Antifonte, no pretenden ser una demostración de relativismo o de su habilidad para elaborar explicaciones opuestas, pero igualmente válidas; sino, más bien, mostrarían su ingenio en superar a los intérpretes rivales, descubriendo el significado correcto –pero menos obvio– del simbolismo onírico.

⁴²⁸ DEL CORNO, 1962: p. 351, n. 36. (Cit. PENDRICK, *Ibid.* 53).

⁴²⁹ (GUTHRIE, *Ibid.*, 170).

⁴³⁰ Plutarco, *Vida de los diez oradores*, a’ 18. (Cit. Antiphon, 1954: *Discours*, Gernet, 28).

No resulta extraño que un representante de la Ilustración del s. V a. C. se dedicara a estos menesteres. Primero porque la práctica de la adivinación no implica necesariamente admitir la intervención de la divinidad; además, en esta materia no era más que un aficionado; y, por otra parte, ésta era una *τέχνη* cuyos principios y postulados no estaban bien establecidos. El propio Demócrito –a pesar de su carácter racionalista– era partidario de la adivinación por los sueños y de la aruspicina⁴³¹.

En la Ilustración del s. V a. C., la Sofística supone un movimiento de relativismo moral, con una tendencia a sustituir valores universales, como la ‘justicia’ (*δικαιοσύνη*), por otros conceptos más personales, de ‘provecho’ (*συμφέρον*), ‘utilidad’ (*χρήσιμον*) o ‘beneficio’ (*ὠφέλιμον*)⁴³².

Resulta bastante evidente, a partir de los fragmentos que nos han llegado de Antifonte, que éste tenía una notable intuición psicológica. Su planteamiento vital era de un hedonismo utilitarista (de *ἀλυπία*)⁴³³, refinado e intelectual. Y, para lograr este objetivo, hacía falta un cierto orden en la sociedad; aunque Antifonte, en la oposición entre *φύσις* y *νόμος* –en que se percibe una cierta influencia de Hippias⁴³⁴–, consideraba que las leyes eran artificiales y que el hombre podía infringir la ley en su propio beneficio, siempre que actuara impunemente y sin testigos⁴³⁵.

4.4 El *Corpus Hippocraticum* y los Sueños

Hipócrates de Cos (c.460–c.380 a. C.) –contemporáneo de Demócrito y algo más joven que Sócrates– fue el fundador de la escuela de medicina de Cos, que llegó a ser la más

⁴³¹ Cf. Antiphon, 1954: *Ibidem*, 174.

⁴³² (*Ibidem*, 171). Cf. Tucídides *Ἱστοριῶν α'*, 76

⁴³³ BIGNONE (1938: *Studi sul pensiero antico*, 83) establece un parangón entre la *ἀλυπία* de Antifonte, la *εὐθυμία* democritea y la *ἀταραξία* de Epicuro. (Cit. GUTHRIE, 1988: III, 283).

⁴³⁴ (PENDRICK, *Op. cit.*, 58).

⁴³⁵ (GUTHRIE, *Ibid.*, 282).

prestigiosa entre las diversas escuelas médicas de Grecia y del sur de Italia⁴³⁶. Pertenecía a los Asclepiadas⁴³⁷ –descendientes de Asclepio–, servidores públicos (*δημιουργοί*), que ejercían la *τέχνη* del cuidado de los enfermos, como un conocimiento profesional teórico–práctico⁴³⁸.

El *Corpus Hippocraticum* engloba todos los escritos de su escuela. La mayor parte de ellos fueron escritos en la segunda mitad del s. V o primera del IV a. C. Aunque resulta difícil determinar cuáles de ellos fueron escritos por el propio Hipócrates; muy probablemente, algunos de ellos lo fueron de su propia mano o por sus enseñanzas, a través de sus discípulos⁴³⁹.

El *Sobre la Dieta* (*Περὶ διαίτης*), libro IV, o *Περὶ ἐνυπνίων* es un tratado completo sobre los sueños⁴⁴⁰. En él se establece una clasificación general de los sueños, en dos categorías: aquéllos que son divinos –y proceden de los dioses–, que predicen bienes o males⁴⁴¹; y los que resultan de un estado corporal, y evidencian síntomas fisiológicos. Los primeros deben ser interpretados por los adivinos (*ὄνειροκρίται*). Los segundos, en cambio, son estudiados por los médicos (LXXXVII).

Éste es un tratado general de higiene. Indica el modo de llevar a cabo un régimen de vida racional y saludable, acorde con las necesidades del organismo⁴⁴².

⁴³⁶ Cirene, Cnido, Cos y Crotona. A pesar de que las teorías de Empédocles de Ácragas tuvieron una influencia fundamental, en la Magna Grecia y en toda la medicina griega, no puede decirse propiamente que fundara una ‘escuela’ de medicina, quizá sea más adecuado denominarla ‘medicina siciliana’ (Cf. LONGRIGG, J., 1998: 79).

⁴³⁷ Nicómaco, padre de Aristóteles –como también su madre, Phaestis– era descendiente de Asclepio. Fue médico del rey Amintas III –de 393 a. C. a 369 a. C.– abuelo de Alejandro Magno. Nuestro filósofo tendría a su alcance las obras del *Corpus Hippocraticum* que, sin duda, le influenciaron (Cf. LONGRIGG, J., 1998: 80–81). Vid. Suidae lexicon, 1705: (s.u.) Νικόμαχος.

⁴³⁸ Cf. Hipócrates, 1982: 22.

⁴³⁹ Cf. *Ibidem*, 9.

⁴⁴⁰ Cf. CAPPELLETTI, A.J., 1985: 79.

⁴⁴¹ El autor hipocrático admite, pues, la posibilidad de sueños enviados por los dioses, que revelan el futuro.

⁴⁴² DAMBSKA, I., 1961: 17.

Quizá lo más característico, de la teoría hipocrática sobre los sueños, expresada en el *Περὶ Διαίτης*, sea el carácter predictor, que tienen, de los trastornos fisiológicos del organismo⁴⁴³. Son, en consecuencia, un elemento importante de diagnóstico médico. El hombre experimenta, mientras duerme, una serie de sensaciones orgánicas, que se reflejan en el contenido de los sueños⁴⁴⁴.

El alma es el ‘doble perfecto del hombre durante el sueño’⁴⁴⁵. En la vigilia, el alma es la sirvienta del cuerpo, y divide su actividad entre todas las facultades perceptivas y las actividades físicas. No se indica, en ninguna parte del tratado, que la percepción, en la vigilia, sea inferior a la que se tiene al soñar⁴⁴⁶. Durante el sueño, el alma es su propia dueña y administra su propia casa. Ella sola realiza todas las actividades del cuerpo y del alma, y tiene el conocimiento de todas las cosas⁴⁴⁷ (LXXXVI). Esto nos evoca la ‘aprehensión mental’ en Demócrito, que se extiende por todo el cuerpo⁴⁴⁸, y combina la percepción sensorial y la aprehensión mental propiamente dicha⁴⁴⁹.

En resumen, durante la vigilia, el alma y el cuerpo intervienen conjuntamente en su actividad. En cambio, durante el sueño, está activa solo el alma.

“Los sueños, que dan cuenta durante la noche de las acciones o de los pensamientos del hombre, de modo conveniente, como si fueran realizados o planeados durante el día, en un acto normal, éstos son buenos para el hombre. Significan salud, porque el alma se atiene a los propósitos del día, y no está dominada ni por una carencia, ni por un exceso, ni por un ataque del exterior. Pero cuando los

⁴⁴³ CAPPELLETTI, A.J., *Ibidem*, 81.

⁴⁴⁴ DAMBSKA, I., 1961: 18.

⁴⁴⁵ Cf. VAN LIESHOUT, 1980: 101.

⁴⁴⁶ Cf. *Ibidem*, 102.

⁴⁴⁷ Esta idea, de origen órfico, del autor hipocrático coincide con el pensamiento del propio Aristóteles, acerca del alma, de su primera etapa de los *Diálogos*, cuando todavía no se había independizado de la influencia platónica, y su pensamiento no había alcanzado la madurez. Según el testimonio de Sexto Empírico (*adv. Math.* 9 (*Phys.* 1) 21), Aristóteles dice que: “... cuando el alma, durante el sueño, llega a estar a solas consigo misma, al recobrar entonces su propia naturaleza, adivina y predice lo que va a suceder” (ὅταν γὰρ, φησὶν, ἐν τῷ ὑπνῶν καθ’ αὐτὴν γένηται ἡ ψυχὴ, τότε τὴν ἰδίον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεται τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα.) Cf. Sextus Empiricus, 1914: Vol. II. (Cit. VAN LIESHOUT, 1980: 103). Cf. JAEGER, 1996: 823.

⁴⁴⁸ La capacidad de sentir (*αἰσθάνεσθαι*) e incluso de cierto entendimiento (*φρόνησις*) está extendida por todo el cuerpo, en virtud del aire; no obstante, el cerebro es el órgano principal, el receptor, intérprete y difusor del entendimiento. Cf. Hipócrates, 1982: 120, n. 20.

⁴⁴⁹ VAN LIESHOUT, 1980: 103.

sueños son contrarios a los hechos del día; y, acerca de ellos, ocurre una lucha o una victoria, significa un trastorno en el cuerpo...⁴⁵⁰ (LXXXVIII).

El ver el sol, la luna⁴⁵¹, el cielo y las estrellas, claros y brillantes, cada uno en su orden correspondiente, es bueno; pues significa salud para el cuerpo, en todas las circunstancias. Pero si hay un contraste entre el ensueño y la realidad, ello indica alguna enfermedad física. Cuando alguno de los astros aparece distorsionado⁴⁵², desaparece o es retenido en su revolución; si es por la niebla o las nubes, la influencia nefasta es más débil; pero, si lo es por la lluvia o el granizo, la influencia es más poderosa. Por otra parte, siempre que, en los sueños, los cuerpos celestes van errantes en direcciones distintas, ello indica una perturbación del alma, por una preocupación⁴⁵³ (LXXXIX). Como vemos, la causa fisiológica de los sueños no es la única posible; pues, al igual que en este caso, se cita algún ejemplo de ensueño, con un origen psicológico⁴⁵⁴.

“Los siguientes son también signos que predicen la salud: ver y oír con claridad las cosas, en la tierra; caminar y correr con seguridad, rápidamente y sin miedo; ver la tierra llana y bien cultivada, los árboles florecientes, llenos de frutos y cultivados; y los ríos que fluyen naturalmente, con agua pura, con un nivel ni más alto ni más bajo de lo debido; y las fuentes y los pozos del mismo modo. Todo esto indica salud para el que sueña, y que el cuerpo y todo su régimen de vida, su dieta y sus secreciones son adecuados y normales. Pero si algo es visto de modo contrario, significa algún daño para el cuerpo...” (XC)⁴⁵⁵.

“Los cuerpos monstruosos, que aparecen en los sueños y aterrorizan al soñador, indican un exceso de comida des acostumbrada, una secreción y flujo de bilis y una enfermedad peligrosa ... Siempre que, durante el sueño, le parece a uno que come o bebe su comida o bebida habitual, significa una falta de alimento y un desfallecimiento del ánimo ... Pues, lo que es bueno al comerlo, lo es también al soñarlo ... Todo lo que a alguien le parece contemplar, en sueños, de los objetos habituales, es

⁴⁵⁰ Resulta significativa la observación psicológica de la continuidad de las actividades de la vigilia, como temas que aparecen en los sueños. Ésta es una cuestión que la psicología moderna –en especial el psicoanálisis– ha corroborado.

⁴⁵¹ Se pensaba que la luna estaba en la primera y más baja de las ocho esferas concéntricas; el sol en la cuarta esfera, y las estrellas fijas en la octava y más externa de todas. Se hace referencia a la concavidad de la esfera más interna, que nos rodea, con el término *τὰ κοῖλα* (Hippocrates, 1959: Vol. IV, p. 427, n. 3).

⁴⁵² El autor hipocrático establece un paralelismo entre la desfiguración de los cuerpos celestes o su falta de visión en los sueños, y los trastornos corporales. Hay, asimismo, un paralelismo entre lo más interior del cuerpo y la proximidad de la esfera en la que se mueven los cuerpos celestes. Cf. *Ibidem*, n. 4.

⁴⁵³ *ὁκόσα δὲ τούτων πλανᾶται ἄλλοις ἄλλως, ψυχῆς τάραιξιν τινα σημαίνει ὑπὸ μερίμνης.* En el capítulo LXXXIX (74–76), el autor establece asimismo la influencia del movimiento de los cuerpos celestes en el estado de ánimo de los hombres.

⁴⁵⁴ Cf. VAN LIESHOUT, 1980: 101.

⁴⁵⁵ En este capítulo, el autor hipocrático considera la naturaleza manifestándose plácidamente en su plenitud, en toda su belleza y esplendor, como un indicador de la salud para el soñador.

señal de un deseo del alma ... Cuando uno se pelea, es punzado o atado por otro, ello indica que se ha producido en el cuerpo una secreción contraria al circuito” (XCIII).

En este capítulo, se indica un origen de los sueños por causas fisiológicas: Sueños desagradables, producidos por un exceso de comida –que genera la secreción de un flujo de bilis. En ellos, se ven figuras monstruosas, que espantan al soñador. Un exceso de secreción en el organismo produce imágenes oníricas de estar luchando o de ser herido por otro⁴⁵⁶.

En el tratado *Sobre la Dieta IV*, con frecuencia aparecen, en los sueños, los cuerpos celestes, los fenómenos meteorológicos y la naturaleza en general. Se establece una conexión entre ellos y la salud del que sueña. Cuando la naturaleza aparece en armonía, con su belleza y equilibrio, así como cuando los astros se muestran claros y brillantes, ordenados y con su movimiento natural, todos ellos son signos favorables para la salud del que los percibe en sueños.

El autor hipocrático de *Sobre la Enfermedad Sagrada (Περὶ ἱερῆς νόσου)* ataca las supersticiones de la época, referentes al origen de la epilepsia –considerada de origen divino– y explica que, como las demás enfermedades, ésta tiene un origen natural. Se asigna una función primordial al aliento vital (el aire caliente), que penetra en las venas y se extiende por las cavidades y el cerebro, considerado sede de la conciencia; originando el entendimiento y el movimiento de los miembros. Se percibe claramente la influencia, en nuestro autor, de Diógenes de Apolonia, para quien el *aire* es el principio básico (*ἀρχή*), dotado de inteligencia, y que gobierna todas las cosas⁴⁵⁷.

Cuando el flujo normal del aire en las venas queda obstruido por la flema segregada por el cerebro, surge la enfermedad, con toda su sintomatología de convulsiones, espasmos y espumeo por la boca⁴⁵⁸.

En la obra que comentamos, el autor trata al cerebro, como el ‘intérprete’ de los estímulos que provienen del aire –sustancia noética que le proporciona el entendimiento–;

⁴⁵⁶ Cf. Hippocrates, 1959: Vol. IV, XCIII.

⁴⁵⁷ El autor de *Περὶ ἱερῆς νόσου*, era un contemporáneo de Sócrates, probablemente más joven que éste. La obra, pues, fue escrita sobre el último cuarto del siglo V a. C. Ello coincide con el *floruit* de Diógenes de Apolonia, entorno al 440–430 a. C. (Cf. Hippocrates, 1959: Vol. IV, 134).

⁴⁵⁸ Cf. Hipócrates, 1982: 112.

y, como responsable de los factores, que producen los trastornos en los sueños⁴⁵⁹. Se explica la conducta anormal del hombre, como el resultado de cambios producidos en el cerebro (μεταστάσεις τοῦ ἐγκεφάλου)⁴⁶⁰, que deviene más caliente o frío, más húmedo o seco de lo normal. Ello es causado por la flema (φλέγμα), la bilis (χολή) o la sangre (αἷμα)⁴⁶¹. La flema produce un enfriamiento del cerebro y una condensación superior a lo normal, causando, en el paciente, depresión y angustia. La bilis origina un calentamiento cerebral, que produce, en los que lo padecen, desvarío e intranquilidad; los enfermos gritan y alborotan⁴⁶².

Las imágenes aterradoras en los sueños son producidas por un calentamiento anormal del cerebro, causado por la sangre, que le llega en abundancia. Pero, cuando el soñador vuelve en sí, al despertar, la sangre se distribuye por las venas y cesa dicha sensación⁴⁶³.

Aunque, en el tratado *Sobre la Enfermedad Sagrada*, se analizan solo los fenómenos anormales del ensueño, a partir de ellos se puede inferir el acto del ensueño ‘normal’. Cuando el cerebro no es perturbado por la flema, la bilis o la sangre, tienen lugar los sueños normales⁴⁶⁴.

En algún otro tratado hipocrático, se hace alguna referencia al sueño y los sueños, como en *Epidemias* (I, 23), donde el sueño –y el insomnio–, y los sueños –cómo son y cuándo surgen– son considerados importantes elementos para el diagnóstico de la enfermedad⁴⁶⁵.

Hipócrates pertenece al Siglo de Pericles (s. V a. C.), época de la Ilustración griega. Ésta se caracteriza por una actitud racionalista ante los fenómenos, y un esfuerzo consciente

⁴⁵⁹ Cf. Hipócrates, *Ibidem*, 120.

⁴⁶⁰ Cf. VAN LIESHOUT, R.G.A, 1980: *Ibidem*, p. 99.

⁴⁶¹ El filósofo pitagórico Filolao (fl. ca.440 a. C.) –originario de la Magna Grecia– afirmaba que las causas de la enfermedad son la bilis, la sangre y la flema (Cf. Hippocrates, 1957: Vol. I, p. XI).

⁴⁶² Cf. Hipócrates, 1982: 112, 119.

⁴⁶³ Cf. *Ibidem*. 120.

⁴⁶⁴ Cf. VAN LIESHOUT, *Ibidem*, p. 100.

⁴⁶⁵ Cf. Hipócrates, 1982: 429. *Cit.* CAPPELLETTI, A.J., 1985: 79.

por desterrar el pensamiento mítico⁴⁶⁶. De todos modos, ya desde tiempos de Homero se encuentran signos de un reconocimiento del tratamiento racional en medicina⁴⁶⁷.

En la evolución de la ciencia médica griega, la filosofía reemplaza a la religión⁴⁶⁸ – la filosofía presocrática jónica le influirá de modo decisivo. En su afán de uniformidad para explicar los fenómenos, la filosofía lleva a descartar los hechos que no se adaptan a los postulados apriorísticos de su teoría⁴⁶⁹.

La medicina hipocrática se fundamenta en una comprensión racional de las causas de los procesos fisiológicos, combinada con la observación y la experiencia clínicas. Su objetivo es la curación de la enfermedad. Para ello, se observan y analizan los síntomas; se establecen hipótesis sobre sus causas, y se da un tratamiento (*θεραπεία*), con un pronóstico y un seguimiento del desarrollo de la enfermedad⁴⁷⁰.

En esta época, la ciencia médica se ha desligado del mito y de la religión; aunque todavía resta algún vestigio religioso; pues, en algunos casos, se prescribe dirigir oraciones a los dioses y a los héroes⁴⁷¹. Permanece todavía algún elemento filosófico –con toques de retórica sofisticada⁴⁷²–, con el establecimiento de hipótesis, sin ser debidamente contrastadas por la experiencia⁴⁷³; y que condicionan la objetividad científica.

Los primeros filósofos, con un interés claro en la medicina, fueron los pitagóricos. Alcmeón –claramente relacionado con la secta– influyó de modo importante en la escuela

⁴⁶⁶ El hombre primitivo considera los fenómenos, que no comprende y no puede explicar, como regidos por fuerzas sobrenaturales –como obras de la divinidad (Cf. Hippocrates, 1957: Vol. I, p. XIII). Cuando no se puede desarrollar una teoría, porque la inteligencia no alcanza a comprender, surge el mito en la explicación (Cf. Hippocrates, 1959: Vol. IV, p. XXIII).

⁴⁶⁷ Hippocrates, 1957: Vol. I, p. X.

⁴⁶⁸ “La ciencia tuvo que pasar un tiempo bajo la tutela de la filosofía, para ganar su libertad del control del mito y de la religión”. Plato, 1971: *Timaeus and Critias*, 19–20.

⁴⁶⁹ Cf. Hippocrates, 1957: Vol. I, p. XIII.

⁴⁷⁰ Cf. Hipócrates, 1982: 27.

⁴⁷¹ Vid. *Περί διαίτης*, IV, cap. LXXXVII, LXXXIX y XC. No se encuentra, en cambio, ningún rastro de superstición en ninguno de los tratados hipocráticos (Cf. Hippocrates, 1957: Vol. I, p. XIV).

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ Cf. Hippocrates, 1959: Vol. IV, p. XXIV.

hipocrática (su concepto de la salud, como equilibrio interno de los elementos en el organismo⁴⁷⁴. El cerebro como órgano rector). También le influyeron Empédocles, con su teoría de los cuatro elementos; y, Diógenes de Apolonia, con el principio del pneuma vital (*σύμφυτον πνεῦμα*).

A pesar de su enfoque racionalista, la medicina griega, a fines del siglo V a. C., adolece de muchas carencias, por la escasez de medios empíricos a su alcance. Hay un considerable desconocimiento del cuerpo humano, por falta de disecciones anatómicas – consecuencia de un respeto religioso y de limitaciones legales. (Aristóteles realizará importantes estudios de anatomía⁴⁷⁵ en animales, que se podrán extrapolar, para un conocimiento comparado del cuerpo humano. Sin embargo, el impulso definitivo, en la práctica de la disección humana, será llevado a cabo por Herófilo y Erasístrato, fundadores de la Escuela de Medicina de Alejandría, en el s. III a. C.).

El cuerpo humano, por tanto, es visto como un continente complejo⁴⁷⁶. Se carece de un esquema básico interno, de órganos y funciones. Y se tiene una ‘concepción imaginativa’⁴⁷⁷ del interior del organismo. La medicina griega de la época, en consecuencia, dedica gran importancia a lo que entra en el organismo, y a lo que sale del mismo⁴⁷⁸, asignando un valor fundamental a los factores externos, como la dieta, el medio ambiente y el régimen de vida. Es importante, asimismo, la prescripción de paseos y ejercicios, masajes, baños de vapor y eméticos⁴⁷⁹.

⁴⁷⁴ Cf. Hipócrates, 1982: *Ibidem*, 13–15.

⁴⁷⁵ El propio Aristóteles alude con frecuencia a una obra suya ilustrada, ‘Disecciones’ (*Ἀνατομαί*) (Cf. LONGRIGG, J., 1998: 81).

⁴⁷⁶ Se tiene un conocimiento somero de los órganos (corazón, pulmones, estómago, cerebro), y de algunas funciones fisiológicas, como la respiración –considerada como una función reguladora de la temperatura del pneuma innato–; y de la digestión –como ‘cocción’ (*πέψις*) de los alimentos. Hay una serie de conductos huecos –sin diferenciar venas, de arterias–, por donde circulan los humores (sangre, flema, bilis amarilla, y negra) y otros densos, como los tendones (*νεῦρα*) –se desconocen los nervios (Cf. HIPÓCRATES, 1982: 16–20).

⁴⁷⁷ Cf. *Ibidem*, 17.

⁴⁷⁸ Cf. *Ibidem*, 20.

⁴⁷⁹ Resulta curioso destacar que, ante problemas psicológicos, derivados por ejemplo de la ansiedad, se prescribe la contemplación de cosas cómicas (Cf. Hippocrates, 1959: Vol. IV, *Περὶ διαίτησ, LXXXIX*).

Se examinan, asimismo, las manifestaciones externas de la enfermedad (dyecciones, aliento, sudor, fiebre, flato, etc.) y se deducen los procesos internos y el pronóstico⁴⁸⁰.

La medicina hipocrática, pues, a pesar de su afán racionalista, tiene muchas carencias⁴⁸¹. Desconoce el sistema nervioso, así como la estructura celular de los tejidos orgánicos. No tiene instrumentos de precisión y no conoce los microbios. No tiene conocimientos básicos de química. El instrumental médico es muy limitado –es algo mejor en cirugía. Los medicamentos a su alcance son, asimismo, escasos⁴⁸².

4.5 Ideas de Platón acerca de los Sueños

A diferencia de Aristóteles, Platón no realiza un estudio sistemático de los sueños. Sus ideas, al respecto, están expresadas –más bien de modo disperso– a lo largo de sus diversos diálogos; si bien, en algunos de ellos, llega a mostrar una teoría con un cierto desarrollo⁴⁸³. En realidad, esta dispersión se puede observar en sus ideas psicológicas en general, puesto que no llega a establecer una teoría coherente de su psicología⁴⁸⁴.

En *Fedro* (277d) se hace mención de los dos estados de consciencia, de la vigilia y del sueño (*ὕπαρ τε καὶ ὄναρ*)⁴⁸⁵. Por otra parte, en *Filebo* (65e) se pretende abarcar todo el rango de la experiencia consciente, para expresar una negación absoluta: “en ninguna circunstancia”, ni despierto, ni dormido (*οὐθ’ ὕπαρ οὐτ’ ὄναρ*). Este mismo tema reaparece en *Teeteto* (157c–158e): para refutar la teoría de Protágoras de que “*el hombre es la medida*

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

⁴⁸¹ La medicina hipocrática se encuentra en un estadio científico poco desarrollado. Le falta el componente fundamental: la experimentación. Para esto, se precisan aparatos elaborados e instrumentos de precisión, que no podían obtenerse con la escasa industrialización y la debilidad de la metalurgia de la Grecia antigua. Por otra parte, la ciencia –entonces– estaba ligada a la filosofía, interesada en comprender la naturaleza, no en intervenir en ella para cambiarla; cosa que choca bastante con la idiosincrasia griega. Por esta razón, además, se evita el método experimental (Cf. Plato, 1965: *Timaeus and Critias*, 18–20).

⁴⁸² Cf. Hipócrates, 1982: 31–32.

⁴⁸³ Cf. VAN LIESHOUT, 1980: 104. [El esquema de referencias, de los diálogos platónicos, señalado por este autor, me ha servido de excelente orientación en mi investigación].

⁴⁸⁴ Cf. BRÈS, Y., 1973: 304.

⁴⁸⁵ Además de *ὄναρ* e *ὕπαρ*, Platón diferencia otros estados de consciencia, como *μανία* (*ἐνθουσιασμός* o inspiración divina) y *παραφροσύνη* (demencia, desvarío). Cf. KESSELS, A.H.M., 1978: 240.

de todas las cosas” (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος), se utilizan los argumentos de la percepción en los sueños o en los estados febriles o de delirio –que es engañosa. Un mismo sujeto no percibe de modo idéntico los mismos objetos sensibles, cuando está despierto y sano, que en los estados contrarios. En cualquier caso, para contrastar la realidad, no hay pruebas objetivas que demuestren que, en un momento dado, estemos soñando o despiertos⁴⁸⁶. El que sueña no puede, en el momento del ensueño, relacionar la experiencia de soñar, con la vida de vigilia. Y, en consecuencia, está convencido de la realidad del ensueño⁴⁸⁷.

Aristóteles no muestra interés por esta cuestión, ya que no puede probarse. Considera los sueños como una ‘percepción errónea’ (ὄν τοῦτο δὲ ὁ οἶεται) (*De Insomniis*, 458b32), de ‘cosas o situaciones inexistentes’ (sin una contrapartida objetiva) en el momento de soñar. Ello se ajusta a su explicación de que los sueños se deben a impresiones residuales, de sensaciones que ya no se están produciendo⁴⁸⁸.

Es propio del ensueño su carácter de incertidumbre, puesto que es un tipo de experiencia que no puede verificarse lógicamente⁴⁸⁹, ya que la facultad racional no está activa. Por eso, Platón, para evitar los errores producidos por las ilusiones de los sentidos – lo visto de cerca o de lejos; o bien dentro y fuera del agua–, y para aumentar la certidumbre de que estamos despiertos, sugiere dar el control a la facultad racional; y utilizar el cálculo, la medida y el peso (*República*, X, 602d); abandonar el “mundo privado de los sueños” (Heráclito, fr. 89); y compartir la experiencia de la vigilia, en el mundo común de todos los hombres, compartiendo nuestra inteligencia y los recursos objetivos que nos proporciona. De este modo, se logra la ‘visión normal de la vigilia’, con su ‘coherencia, claridad y estabilidad’⁴⁹⁰, contrarrestando así el relativismo y escepticismo defendido por Protágoras.

El filósofo ateniense considera que el ensueño tiene un nivel ontológico inferior al de la sensación; pues, es una “sombra de una sombra” (una imagen de los objetos sensibles,

⁴⁸⁶ KENNEDY, B.H., 1881: 115-116, 129-130.

⁴⁸⁷ Cf. VAN LIESHOUT, *Ibidem*, 130.

⁴⁸⁸ Cf. GALLOP, D., 1996: 16–19.

⁴⁸⁹ Cf. KESSELS, A.H.M., *Ibidem*, 238.

⁴⁹⁰ Cf. GALLOP, D., 1965: 10.

que son, a su vez, imágenes de las Ideas). De todos modos, para Platón, ni en el ensueño ni en la vigilia contactamos con la ‘realidad en sí’, que sólo se alcanza en el estado especial de la ‘contemplación de las Ideas’. Aristóteles, en cambio, considera que la vigilia representa la plenitud de la perfección; la actualización de la causa final, que se concreta en el ejercicio de la sensación y del pensamiento (*De somno et vigilia*, 455b20-25)⁴⁹¹.

Se alude al sueño con una expresión en sentido metafórico, en *Leyes* (800a): “en sueños, poco más o menos, o estando despierto, alguien lo soñó adivinándolo” (*καθ’ ὑπνον δὲ οἶόν ποῦ τις ἢ καὶ ὕπαρ ἐγρηγορῶς ἀνείρωξεν μαντευόμενος αὐτό*). Este mismo sentido metafórico lo encontramos en *Menón* (85c). En este diálogo, se afirma que el “*insight*” de los conceptos matemáticos⁴⁹² se adquiere “como en un sueño” (*ὥσπερ ὄναρ ἄρτι*). El hombre puede tener opiniones verdaderas, acerca de materias que desconoce; sin que nadie le enseñe, –sólo a través de preguntas– puede recuperar (*ἀνάμνησις*) el conocimiento desde sí mismo. En esto consiste, pues, el método socrático.

El ensueño, en su carácter fantasioso de “construir castillos en el aire”, de proyectos irrealizables o de argumentaciones, que no se sostienen, lo encontramos en *Lisis* (218c): “*Oh, ... me parece que hemos hecho un castillo en el aire*” (*βαβαῖ, ... κινδυνεύομεν ὄναρ πεπλουτηκέναι*)⁴⁹³. La misma idea vuelve a aparecer en *Teeteto* (208b): “*según parece, hemos tenido un sueño dorado*⁴⁹⁴, *al creer tener la más verdadera definición de la ciencia*” (*ὄναρ δὴ, ὡς ἔοικεν, ἐπλουτήσαμεν οἰηθέντες ἔχειν τὸν ἀληθέστατον ἐπιστήμης λόγον*).

El carácter mítico del ensueño aparece manifiesto, en *Cármides* (173a), donde se menciona las “puertas de cuerno y de marfil” –que describe el poeta Homero, en la *Odisea* (XIX, 562 ss.). En el mismo diálogo (173c), se define el arte adivinatorio como “*πρόγνωσις*”, como un saber de lo que ocurrirá en el futuro. De acuerdo con el tema central

⁴⁹¹ Cf. CAPPELLETTI, A.J., 1985: 77.

⁴⁹² Cf. BRÈS, Y., 1973: 158.

⁴⁹³ ὄναρ πεπλουτηκέναι (= tener un ‘sueño dorado’, una fantasía onírica; ‘hacer un castillo en el aire’).

⁴⁹⁴ “*golden dream*” (Plato, 1961: *Theaetetus, Sophist*, 247).

de la obra –la sensatez (σωφροσύνη)–, Platón deja de lado a los charlatanes (τοὺς ἀλαζόνας ἀποτρέπειν) y defiende a los verdaderos adivinos, como “pronosticadores de eventos futuros” (προφηταί); a los que reconoce (*Político*, 290c) la posesión de una “cierta ciencia servil”, en relación con la adivinación (περὶ μαντικὴν ἔχοντες τινοὺς ἐπιστήμης διακόνου μόριον); pues, se supone que son intérpretes de los dioses para los hombres.

Platón sostiene que los sueños tienen carácter lógico⁴⁹⁵. En *Teeteto* (190b) se indica –según se deduce del texto–, que se respeta el ‘principio de identidad’ ($A \neq \neg A$). “*Recuerda si alguna vez te dijiste a ti mismo con toda seguridad que, en verdad, lo bello es feo o que lo injusto es justo ...*”; “... ni aún en sueños te has atrevido en absoluto a decirte nunca que los números impares sean pares, o cosas por el estilo”. Del mismo modo, en *Filebo* (36e) se afirma que se mantiene también el ‘principio del *tertium non datur*’ ($A \vee \neg A$): “*Ni en sueños, ni despierto, ..., ni en el estado de locura o desvarío, no hay nadie que crea que siente placer y no lo sienta en absoluto; ni, por el contrario, que crea que siente dolor y no lo sienta*”.

Sin embargo, en relación con la lógica en los sueños, Platón incurre en una incoherencia; pues, a partir del texto del *Parménides* (164d), se deduce que –en los sueños– no se respeta el ‘principio de no contradicción’,⁷ ($A \wedge \neg A$). Los sueños presentan una ‘ausencia de control lógico’⁴⁹⁶: “... como en los sueños, en lugar de lo que se creía uno, aparecen de repente muchos; y, en lugar de muy pequeño, enorme...”.

A Platón le interesa el aspecto epistemológico de los sueños. Admite que una intuición (la visión de una idea) puede surgir tanto en la vigilia como en un ensueño: “*Λόγων ποτέ τινῶν πάλαι ἀκούσας ὄναρ ἦ καὶ ἐγρηγορῶς νῦν ἐννοῶ...*” (*Filebo*, 20b). Los sueños son, pues, una fuente de conocimiento; aunque de calidad inferior al pensamiento discursivo⁴⁹⁷. El verdadero conocimiento lo alcanza el filósofo; mientras que, en el estado de sueño, solo se alcanza la opinión (δόξα), que no es ni ignorancia, ni conocimiento (οὔτε

⁴⁹⁵ Cf. VAN LIESHOUT, 1980: 115.

⁴⁹⁶ DAMBSKA, I., 1961: 15.

⁴⁹⁷ Cf. VAN LIESHOUT, 1980: 118-119.

ἄρα ἄγνοια οὔτε γνῶσις) (*República*, 478c). Además, durante el sueño, se confunden las semejanzas con la realidad (αὐτὸ ἡγήται εἶναι ᾧ ἔοικεν) (*República*, 476c). La información que tenemos, en la experiencia onírica, es de naturaleza “difusa, caótica, indeterminada, escasa, poco clara, de carácter rudimentario”⁴⁹⁸. Es más difusa y menos clara que la conciencia de la vigilia. Es efímera; y, –como hemos visto– mezcla de modo incoherente la unidad y la pluralidad, lo pequeño y lo grande; también, lo recto y lo curvo, lo cóncavo y lo convexo: ... καμπύλα τε καὶ εὐθέα ... καὶ κοιλὰ τε δὴ καὶ ἐξέχοντα ... (*República*, 602c).

Asimismo, en *Político* (290b), se alude al carácter engañoso de los sueños, que son una fuente de error⁴⁹⁹: “Pero, con seguridad, creo que no fue teniendo un sueño, que dije ...” (Ἄλλ’ οὐ μὴν, οἶμαί γε, ἐνύπνιον ἰδὼν εἶπον...).

Por otra parte, en *Epinomis* (984d, 985c) se afirma que, por medio del ensueño podemos tener un conocimiento ‘filosófico–teológico’ de las cinco realidades existentes⁵⁰⁰: a) Zeus, Hera y los demás dioses (de fuego), b) los seres etéreos, las estrellas (dioses visibles), c) los aéreos, δαίμονες, d) los semidioses (ἡμίθεοι) de agua, las ninfas, y e) los seres terrestres (los hombres y los demás animales). Se indica, también, que el hombre puede tener una comunicación⁵⁰¹ con los dioses, a través de sueños, mientras duerme (καθ’ ὕπνον ἐν ὄνειροπολία); por medio de oráculos a personas que escuchan (κατὰ φήμας τε καὶ μαντείας ... ἐν ἀκοαῖς), –sanas, enfermas, o al final de la vida–; bien en privado o en público.

En *Simposio* (203a), hablando del amor, Platón define lo que es un δαίμων, y cuál es su función. Es un espíritu, intermediario entre los dioses y los hombres. Recibe las ofrendas y las oraciones de los hombres, y las transmite a los dioses; y comunica a los hombres los órdenes y mensajes de la divinidad. Los δαίμονες son muchos y constituyen el

⁴⁹⁸ *Ibidem*, 130.

⁴⁹⁹ DAMBSKA, I., *Ibidem*, 19.

⁵⁰⁰ Cf. VAN LIESHOUT, 1980: 119.

⁵⁰¹ Cf. VAN LIESHOUT, *Ibidem*, 129.

enlace entre la humanidad y los dioses, que salva el abismo entre ambos. Ellos son los mediadores de la adivinación y la *πρόγνωσις*, ya sea en el estado de vigilia o del sueño⁵⁰².

Ante el tribunal que lo juzga, Sócrates se defiende de la acusación de haber corrompido a los jóvenes atenienses, y afirma que le ha sido encomendada una misión por la divinidad (*θεία μοῖρα*)⁵⁰³; a través de oráculos, de sueños y, de cualquier modo, por el que los dioses transmiten sus órdenes a los hombres (*Apología*, 33c)⁵⁰⁴. Platón defiende la veracidad de los mensajes divinos, pues dios está libre de falsedad. Por ello, critica el sueño engañoso, enviado por Zeus a Agamenón (*Iliada*, II, 1-34), como un mal ejemplo de teología. Y, a pesar de que alaba muchas cosas en Homero, propone quitarlo de los libros educativos, en su ciudad ideal (*República*, II, 383a)⁵⁰⁵.

En el *Fedón* (60e–61c) encontramos un tema parecido al anterior: Sócrates quiere cumplir con una obligación (*ἀφοσιώσασθαι*), obedeciendo a un sueño que ha tenido, en el que se le indica⁵⁰⁶ que componga versos: “ὦ Σώκρατες, ἔφη, μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου”.

Platón compara las imágenes oníricas, con las sombras producidas por los objetos iluminados por el fuego; y con las imágenes reflejadas, en las superficies lisas y brillantes. Afirma, también, que tanto los seres naturales mismos (los hombres, los animales, los elementos, y todos los objetos de la naturaleza), como las imágenes que los acompañan (*αὐτό ≠ εἶδωλον*), son creaciones de dios (*Sofista*, 266 b–c)⁵⁰⁷.

En *Critón* (44a–b) Sócrates tiene un ensueño, en el que una bella mujer, de vestidos blancos, le informa: “*Sócrates, al tercer día, llegarás a la fértil Ptía*” (ὦ Σώκρατες, ἤματι

⁵⁰² Cf. Plato, 1892: Vol. I, *Symposium*. 203a.

⁵⁰³ Los sueños de esta clase manifiestan la voluntad o el destino divino (*θεία μοῖρα*). Cf. VAN LIESHOUT, *Ibidem*, 131.

⁵⁰⁴ Cf. Plato, 2005: *Apology*, 33c.

⁵⁰⁵ Cf. VAN LIESHOUT, *Ibidem*, 105.

⁵⁰⁶ Puede deducirse, del contexto, que quien se lo ordena es el dios Apolo.

⁵⁰⁷ Cf. Plato, 1961: *Theaetetus, Sophist*. Trans. H. N. Fowler, 266 b–c.

κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο). Éste es un ejemplo de ensueño–visitación, como el modelo más arcaico del ensueño homérico. Φθία es la patria de Aquiles; el significado que tiene, para Sócrates es el “hogar celeste”⁵⁰⁸.

Platón admite que los sueños son una indicación de nuestros intereses y ambiciones; pues, en ellos aparecen las cuestiones que nos ocupan en la vida de vigilia. Esto se manifiesta, por boca de Sócrates, al hablar de los filósofos, que no conocen ni el camino al ágora y, ni siquiera en sueños, se dedican a los asuntos de la política (*Teeteto*, 173d).

El filósofo ateniense, en los diálogos de su última etapa, hace numerosas observaciones psicológicas; con ellas, anticipa algunas cuestiones, estudiadas por la psicología moderna, referentes a los rasgos del carácter, la personalidad y la psicología diferencial⁵⁰⁹ (*Cf. Político*, 306a–308b). Sin embargo, sus comentarios no cristalizan en una teoría coherente. Platón fue el primer filósofo que relacionó los sueños con las funciones psíquicas del individuo⁵¹⁰. En la explicación psicológica de la génesis del ensueño interviene la personalidad total del ser humano (las tres partes del alma)⁵¹¹. Podemos observar que su teoría de la tripartición del alma (νοῦς – θυμός – ἐπιθυμία) fundamenta su orientación psicológica sobre los sueños, y aporta una cierta sistematización al estudio del fenómeno onírico⁵¹². Sin embargo, la división del alma en tres partes, con funciones y localizaciones distintas, en el cuerpo humano, hace impracticable dar una explicación ‘coherente’ y ‘sistemática’ de la actividad psíquica en la teoría platónica⁵¹³; y evidencia, además, el “conflicto interior”⁵¹⁴ existente por el “dualismo hostil y excluyente”⁵¹⁵, entre las partes del alma irracional (irascible y apetitiva), y la parte racional.

⁵⁰⁸ *Cf.* VAN LIESHOUT, 106.

⁵⁰⁹ *Cf.* BRÈS, Y., *Ibidem*, 308.

⁵¹⁰ SHAW, B., 2016: 45.

⁵¹¹ *Cf.* McCURDY, H.G., 1946: 226.

⁵¹² *Cf.* BRÈS, Y., *Ibidem*, 309.

⁵¹³ BEARE, J.I., 1906: 275.

⁵¹⁴ PÉREZ CORTÉS, S., 2008: *Platón y los sueños*, 188.

⁵¹⁵ VAN LIESHOUT, *Ibidem*, 141.

El alma humana, según Platón, tiene una parte inmortal: el alma racional (*τὸ λογιστικόν*), que reside en la cabeza. Esta parte divina está separada del alma mortal –para su protección–, por el cuello que, a modo de istmo, las aparta y comunica. El alma mortal, a su vez, consta de dos partes: El alma emocional –impulsiva– (*τὸ θυμοειδέες*), cuya sede es el tórax, es la parte más noble de las dos; y está separada del alma apetitiva (*τὸ ἐπιθυμητικόν*), por el diafragma (*φρένες*). Ésta última es la parte peor del alma mortal, que está movida por los deseos más bajos de la nutrición y el sexo. Está colocada en la cavidad abdominal, entre el diafragma y el ombligo (*ὀμφαλός*). Allí, los *δαίμονες* establecieron como un pesebre (*οἶον φάτνην*), donde ataron (*κατέδησαν*)⁵¹⁶ al alma apetitiva, como una criatura salvaje (*ὡς θρέμμα ἄγριον*).

El alma racional tiene dos órganos de control del alma mortal (irracional). El corazón es una especie de ‘puesto de guardia’, que está situado más cerca de la cabeza, para seguir las órdenes de la razón, y controlar la impulsividad del *θυμός*, y los apetitos de la *ἐπιθυμία*. Cuando la razón detecta alguna acción amenazante de fuera, o del alma apetitiva, estimula una ebullición de ira y transmite órdenes o amenazas, por las venas a través de la sangre – para someterla–, a todas las partes sensibles del cuerpo.

El hígado es el otro órgano de control⁵¹⁷. Está situado en la cavidad abdominal, cerca del alma apetitiva, para dominarla y someterla. Esta parte del alma no presta atención a los argumentos racionales; y, en cambio, está hechizada (*ψυχαγωγήσοιτο*) por las imágenes y *φαντάσματα*. Por eso, los *δαίμονες* crearon el órgano del hígado, capaz de recibir los mensajes racionales de la mente, y de traducirlos al lenguaje irracional de las emociones y de las imágenes oníricas, que se reflejan en él como en un espejo⁵¹⁸. Los dioses lo hicieron

⁵¹⁶ El filósofo se sirve aquí del término popular, que se empleaba en los hechizos de las ‘defixiones eróticas’ (*κατέδησαν*).

⁵¹⁷ Función del hígado (*Timeo*, 70d–72c). El hígado, desde tiempos de Homero, se consideraba la sede de las emociones (*Il.*, XXIV, 212–213). Asimismo, en las “defixiones eróticas” se pretendía ‘inflamar’ el hígado de la persona objetivo, reconociendo, en este órgano, un papel decisivo en el control de los deseos y las emociones (*Cf.* COLLINS, Derek, 2008: 327–328).

⁵¹⁸ El hígado aparece aquí, pues, como “asiento biológico de los sueños” (*Cf.* VAN LIESHOUT, 135). Y el mecanismo de transmisión de las órdenes de la razón –al *ἐπιθυμητικόν*–, mediante la reflexión de imágenes oníricas en este órgano, constituye un paradigma *psico-físico* de generación de los sueños.

denso (πυκνόν), suave (λεῖον), brillante (λαμπρόν), dulce (γλυκύ) y amargo (πικρότητα ἔχον), según las ocasiones. Su condición de amargor lo hace capaz de recibir la intención del λογιστικόν de causar miedo y proyectar esta intención, en forma de imágenes. Como resultado, aparece dolor y náuseas en el vientre; porque la mente hace que se produzca una descarga de bilis, y el hígado se contrae y se vuelve rugoso y áspero. Por otra parte, cuando desde el intelecto se transmite tranquilidad, el dulzor innato le permite recibir los pensamientos agradables de la mente, y generar imágenes placenteras, que calman al alma apetitiva y propician que pase la noche tranquilamente, dedicada a la adivinación por los sueños⁵¹⁹. Ésta es otra función del hígado, el ser el asiento de la adivinación. De este modo, los δαίμονες “rectificaron la parte más vil de nosotros, para que tuviera un cierto atisbo de la verdad” (*Timeo*, 71e). El alma inferior, privada de la razón (λόγος, φρόνησις), se sirve de la adivinación, durante la noche o en el estado de vigilia, –como es el caso de la adivinación por inspiración (ἐνθεοὶ μαντεῖαι) o por posesión divina (ἐνθουσιασμός). Platón admite la ‘revelación mántica’, pero sostiene que debe ser controlada por la razón, ‘por un espíritu lúcido y sereno’, por mediación de los προφήται, que juzgan e interpretan los mensajes transmitidos al alma irracional, porque dios “ha concedido la adivinación a la insensatez humana” (μαντικὴν ἀφροσύνη θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν) (*Timeo*, 71e)⁵²⁰.

El dios realizó el anclaje, de las diversas partes del alma, a la médula espinal, a la que dividió en las formas correspondientes a la naturaleza de cada tipo de alma. A la parte, que iba a recibir al alma racional (νοῦς), le dio la forma redondeada y la llamó ἐγκέφαλος. A la parte, que iba a contener el alma mortal, la dividió en formas redondeadas y alargadas, a las que llamó médula espinal (μυελός). Y, a partir de ésta, a modo de anclas, puso los amarres para sujetar toda el alma. De este modo, explica Platón el problema de la unión del alma y el cuerpo⁵²¹. La médula cerebroespinal es, pues, el asiento de la inteligencia y la

⁵¹⁹ La relación «físico-química» del νοῦς y del hígado, por medio del amargor y el dulzor, es un ejemplo magnífico de la unión del alma y el cuerpo. Evidencia, asimismo, la ‘sensibilidad del espejo’ (del hígado); y nos evoca el efecto de cambio, que la mirada de las mujeres menstruantes produce sobre los espejos, según Aristóteles (*De Insomniis*, 459b23–460a23). Cf. PIGEAUD, J., 1981: 50.

⁵²⁰ VICAIRE, Paul, 1970: 337–339.

⁵²¹ Parece probable que Platón, en sus visitas a la Magna Grecia y Sicilia, recibió la influencia de la medicina ‘siciliana’, por medio de Filistión de Locri. Dicha influencia puede traslucirse en el *Timeo*, al hablar de la anatomía y fisiología del cuerpo humano (Cf. LONGRIGG, J., 1998: 80).

conciencia (*νοῦς*) (en el cerebro); del *θυμός* (en la parte torácica de la médula); y de la *ἐπιθυμία* (en la parte abdominal); y constituye el hilo de conexión de las tres partes del alma (Cf. *Timeo*, 73b–d)⁵²².

En *Timeo* (69–72), Platón explica la creación del ser humano por el Demiurgo – ayudado por los *δαίμονες*. Es de destacar la visión teleológica, que el filósofo ateniense introduce, a diferencia de sus predecesores: el ser humano ha sido creado para llevar a cabo ‘la mejor vida posible’ (*τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου*) y alcanzar la sabiduría, en armonía con el orden del universo. Aristóteles continuará la explicación teleológica, en su obra biológica. Pero, mientras que, en Platón, la finalidad es ética; la explicación teleológica del Estagirita está dentro de la propia naturaleza, en la preservación de la vida física⁵²³.

Volviendo a la teoría psicológica de los sueños, la idea principal de Platón, al respecto, es que el contenido de éstos y su naturaleza están en función de la parte del alma, que domina a las otras dos, durante el sueño. En *República*, IX, 571c–d, se ejemplifican los sueños, que se tiene, cuando domina la parte más baja del alma (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) – *θηριῶδες τε καὶ ἄγριον*. Entonces afloran los deseos más inicuos (*παράνομοι*):

“Aquellos (deseos) que se despiertan en el sueño, cuando la otra parte del alma, la racional, suave y que domina, está adormecida; pero, la parte bestial y salvaje, saciada de comida y de vino, campa a sus anchas y, quitándose el sueño, trata de dejarse ir y satisfacer sus propios instintos”⁵²⁴. Sabes que, en tal caso, se atreve a todo, puesto que se ha deshecho de todo sentimiento de vergüenza, y de la razón. No vacila ante nada, pues, en su imaginación, hasta con su madre intenta yacer, o con cualquier ser humano, dios o bestia; y cometer cualquier tipo de asesinato; y no se abstiene de ningún alimento. En una palabra, no renuncia a ninguna insensatez ni ninguna desvergüenza”⁵²⁵.

El alma apetitiva domina en los sueños, cuando ha sido satisfecha en exceso (*πλησμονῆ*) o por defecto (*ἐνδεία*), en sus necesidades (571e). Asimismo, la otra parte

⁵²² Cf. Plato, 1981: Vol. IX, *Timaeus* 73 b–d. Cf. BEARE, J.I., 1906: § 17, 18, pp. 269–271.

⁵²³ Cf. STEEL, C., 2001: 105–109.

⁵²⁴ Me parece adecuado, por el contexto, traducir *ἦθη* por ‘instintos’ (Cf. Plato, 1942: *The Republic*, Vol. II, p. 337, n. a).

⁵²⁵ [La traducción es mía].

irracional, el alma irascible (*τὸ θυμοειδές*), ejerce el control sobre los sueños, cuando el *θυμός* está agitado de ira y enojo al sobrevenir el adormecimiento.

Para potenciar el dominio de la parte rectora –el alma racional (*τὸ λογιστικόν*), Platón señala una serie de medidas de higiene física y mental (571d–572a), dirigidas a propiciar un sueño tranquilo, en el que las partes irracionales del alma estén apaciguadas. Aconseja satisfacer moderadamente los apetitos, teniendo una dieta sobria. Hay que tener, asimismo, una vida ética irreprochable, con unas relaciones sociales pacíficas, libres de conflictos⁵²⁶. El despertar de la parte espiritual del alma se fomenta con bellas palabras y pensamientos elevados, llegando a meditar sobre sí mismo (*εἰς σύννοιαν αὐτὸς αὐτῶ ἀφικόμενος*) (571d), y buscando la paz del espíritu. Entonces el alma racional, “investiga y aspira a percibir lo que no conoce del pasado, del presente y del porvenir, y a atisbar la verdad” (*σκοπεῖν καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ αἰσθάνεσθαι ὃ μὴ οἶδεν, ἢ τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων, ... τῆς τ' ἀληθείας ἐν τῶ τοιούτῳ μάλιστα ἄπτεται*) (572a). En su liberación momentánea del cuerpo, durante el sueño, el alma puede contactar con el mundo de las Ideas y adquirir un conocimiento de la verdad, libre de las fronteras del espacio y del tiempo⁵²⁷.

En las citadas medidas de ascesis, Platón está, sin duda, influenciado por la tradición de los órficos y los pitagóricos, que se esforzaban en crear las condiciones más favorables para los sueños adivinatorios; así como por la escuela hipocrática, en su tratado *Περὶ διαίτης*⁵²⁸.

En la explicación de los sueños, que hace Platón, en *República*, IX (571 c–d), resulta evidente que su pensamiento anticipa algunos aspectos del psicoanálisis freudiano, como el *deseo edípico*; y, aún más importante, los sueños producidos, cuando domina el alma

⁵²⁶ Cf. VAN LIESHOUT, 110.

⁵²⁷ Cf. PÉREZ CORTÉS, S., 2008: 185. Ésta es la expresión de la creencia popular de que el alma, aflojadas durante el sueño las ataduras del cuerpo, puede viajar y conocer el pasado o prever el porvenir (Cf. GALLOP, D., 1996: 12–13). Así también, en el umbral de la muerte, el alma tiene poderes especiales de clarividencia (HALLIDAY, W.R., 1913: 203).

⁵²⁸ Cf. VICAIRE, Paul, 1970: 342–345.

irracional, se manifiestan como “realización de deseos”⁵²⁹ (*Wunscherfüllung*), una de las tesis fundamentales de Freud⁵³⁰. Asimismo, la idea originaria de la *censura*, del psiquiatra austriaco, la encontramos también en el filósofo. Para Platón, la censura la ejerce la razón (*τὸ λογιστικόν*); y no está presente en absoluto en los sueños, cuando aparecen los deseos más bajos del alma irracional, que se manifiestan sin restricciones, puesto que, entonces, la razón está adormecida. En Freud, en cambio, la censura –ejercida por el superego– aparece en los sueños, aunque relajada, por lo que el cumplimiento de los deseos reprimidos aparece disfrazado por medio de símbolos⁵³¹.

La teoría psíquica de los sueños la explica Platón en un contexto de “jerarquía moral de los componentes del psiquismo humano”⁵³². La excelencia del ensueño depende de si domina el alma racional o las partes irracionales de la psique. El fenómeno onírico es, pues, una indicación de la actitud ética del hombre⁵³³. Su escala de valores modula la naturaleza de sus sueños. El filósofo reconoce que *"en cada individuo hay una cierta clase terrible, salvaje e inicua de deseos; incluso en aquéllos de nosotros que parecen totalmente respetables; y esto se pone de manifiesto en los sueños"* (*ἄρα δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος ἐκάστω ἔνεστι, καὶ πάνυ δοκοῦσιν ἡμῶν ἐνίοις μετρίοις εἶναι· τοῦτο δὲ ἄρα ἐν τοῖς ὕπνοις γίγνεται ἔνδηλον*) (572b).

Platón, en el *Timeo*, diseña ya una *teoría biológica* de los sueños, que tiene su origen en el mecanismo fisiológico de la visión⁵³⁴: la luz del día, del aire ambiental, se une al flujo de la corriente visual, que sale de los ojos, y forma un todo homogéneo, dirigido al objeto sensible. Este haz de luz se funde con la corriente luminosa, que fluye del objeto visto; y,

⁵²⁹ Cf. HARRIS, W.V., 2009: 161

⁵³⁰ Freud define los sueños como: “*realización de deseos*, es decir, procesos primarios que siguen a experiencias de satisfacción” (Cf. FREUD, S., 1983: I, 245).

⁵³¹ Cf. VALENTINE, C.W., 1932: 92–94, 99. (Cit. Plato, 1942: *The Republic*, Vol. II, p. 336).

⁵³² BRÈS, Y, 1973: 305.

⁵³³ Cf. VAN LIESHOUT, 112.

⁵³⁴ La visión, en Platón, tiene un componente de producción de luz, y otro pasivo, de recepción (Cf. DREISBACH, C., 2000: 31. La observación de Aristóteles, referente a ‘las embarazadas y los espejos’ (*De Insomniis*, 459b23–460a23), puede representar una reminiscencia de la teoría de la visión de Platón, con su componente activo.

penetrando, a su vuelta, en el cuerpo, produce en el alma la sensación que llamamos “ver” (45c–d)⁵³⁵.

“Pero cuando el fuego afín cesa al anochecer, el rayo visual se corta; pues, al salir hacia lo que es diferente, se altera y se extingue, al no llegar a fundirse ya con el aire circundante, porque no tiene fuego. Se cesa, por tanto, de ver, y llega además a inducir el sueño; pues, por la naturaleza de los párpados, que los dioses diseñaron como protección de la vista, cuando están cerrados, confinan la potencia del fuego interno, que se difunde y nivela los movimientos internos; y, al igualarse éstos, sobreviene la calma. Y, cuando la calma llega a ser intensa, cae sobre nosotros el sueño con algunos ensueños. Pero, si quedan algunos movimientos más fuertes, según la naturaleza y los lugares en los que permanecen, se presentan imágenes de clase y cantidad semejante, en el interior; y que, al despertar del sueño, son recordadas” (Timeo, 45d–46a)⁵³⁶.

Como podemos observar, otro enfoque sobre la generación de las imágenes oníricas, en la teoría platónica, se fundamenta en la fisiología. Los *φαντάσματα* surgen a partir de los movimientos residuales de la sensación, que permanecen en los órganos de los sentidos, después de quedar dormido; o bien de los movimientos internos generados por el propio organismo, cuya naturaleza y lugar de origen determinan el carácter y contenido del ensueño. Encontramos aquí ecos del *Corpus Hippocraticum* (*Περὶ διαίτης*), acerca de la influencia de las sensaciones orgánicas, sobre los sueños. Es importante destacar que los movimientos residuales de la sensación constituyen el punto central, en la teoría de Aristóteles, sobre la génesis de los sueños (Cf. *De Insomniis*).

Dentro de la teoría psicológica de Platón, los sueños de origen *subjetivo* aparecen relacionados con la parte del alma que permanece activa, mientras se duerme. En su teoría fisiológica, los sueños subjetivos dependen de los movimientos internos, que se producen en nuestro cuerpo, y de su localización. De todos modos, resulta curioso que, en los sueños generados, cuando el *λογιστικόν* está activo, la percepción onírica es de carácter *objetivo* –como el ensueño–visitación⁵³⁷.

Podemos resumir las ideas de Platón, respecto a la generación de los sueños, en los siguientes paradigmas⁵³⁸:

⁵³⁵ Cf. Plato, 1971: *Timaeus and Critias*. pp. 61–62.

⁵³⁶ [La traducción es mía].

⁵³⁷ Cf. VAN LIESHOUT, 140.

⁵³⁸ Cf. VAN LIESHOUT, 1980: 134.

- a) Teoría psicológica: el acto de soñar es propiciado por la parte activa del alma tripartita (*República*, IX, 571 ss.). El miedo (*φόβος*) puede también poner en marcha los sueños (*Leyes*, X, 909d–910e).
- b) Teoría fisiológica: los sueños surgen a partir de los movimientos residuales de las sensaciones, o de los movimientos internos producidos en el organismo. El mecanismo de producción de los sueños, a través del hígado representa un modelo psico-físico.
- c) Los sueños son un medio de comunicación de la divinidad con los hombres; de expresar su voluntad (*θεία μοῖρα*). Los *δαίμονες* sirven de intermediarios. (*Apología*, 33c); (*Simposio*, 203a).
- d) Las imágenes oníricas (*εἶδωλα*) son creadas por los *δαίμονες*, en un “mecanismo demónico de formación de imágenes” (*δαιμονία μηχανῆ εἰδωλοποικῶ*) (*Sofista*, 266a –c).

5 EL LÉXICO DEL SUEÑO Y LOS SUEÑOS

En este capítulo⁵³⁹, mi objetivo es realizar un estudio sobre los términos empleados en griego para *sueño*⁵⁴⁰ y *ensueño*, su origen etimológico y su comparación con los utilizados en otras lenguas indoeuropeas. Prestaré una atención especial al léxico empleado por Aristóteles, sobre estos conceptos, en sus tres tratados sobre el sueño y los sueños de los *Parva Naturalia*.

De entrada, parece oportuno resaltar la ambigüedad que el término *sueño* tiene en español. En nuestra lengua, esta palabra se refiere tanto a la ‘disminución del nivel de conciencia, durante el descanso nocturno’, como a la ‘visión onírica’ que tiene lugar mientras dormimos. Podemos utilizar el término *ensueño*, para diferenciar un concepto del otro, al referirnos a la ‘representación fantástica de quien duerme’ (DRAE); pero *ensueño*, sin embargo, no está tampoco exento de ambigüedad; pues, se refiere también a las fantasías, que se tiene en el estado de vigilia (cf. Freud, *Tagtraum*). Por esto, en el artículo de Martín Arias, J.M. (2014), el autor se propone utilizar el plural, *sueños*, para referirse a la visión onírica⁵⁴¹. En el presente trabajo de tesis, me he servido de esta sugerencia, para distinguir ambos conceptos; aunque también he utilizado el término *ensueño*, para referirme al acto de soñar mientras se duerme, cuando no hay dudas respecto a su interpretación.

Al analizar los términos, que representan las nociones de ‘sueño’/‘dormir’ y ‘ensueño’/‘soñar’ se puede comprobar que hay bastantes raíces verbales con el significado de ‘dormir’. Ello implica la existencia de diversos modos de dormir. Indica asimismo la existencia de otras raíces, que significan ‘descansar, estar acostado, estar en calma’, que evolucionaron hacia el sentido de ‘dormir’. Por otra parte, algunos de los sustantivos, con el significado de ‘ensueño’, están relacionados con las nociones de ‘visión, aparición’ (cf. ‘ver un sueño’, ‘aparecer en un sueño’)⁵⁴². Es posible, también, que el sustantivo ‘sueño’ y el verbo ‘dormir’ procedan de raíces distintas, como ocurre en Lat. *somnus / dormire*, y en Esp.

⁵³⁹ Para la preparación del presente capítulo, me he servido de las siguientes herramientas filológicas: ‘*Διογένης Searching Tool of Ancient Texts*’ (version 3.2.0), (P.J. Heslin, 1999-2007), (data *Thesaurus Linguae Graecae*); ‘*Index Aristotelicus*’ (Hermannus Bonitz, 1870); ‘*Lexicon Homericum*’ (H. Ebeling, Vol. I, 1885, Vol. II, 1880); además de los diversos diccionarios y otra bibliografía referenciada.

⁵⁴⁰ “El sueño se considera una disminución del nivel de conciencia no patológica cuando está adaptado al ciclo sueño-vigilia normal”. (Cf. MARTÍN ARIAS, J.M., 2014: Vol. XV, n.º 39, p. 35.

⁵⁴¹ Cf. MARTÍN ARIAS, J.M., *Ibidem*, (p. 38, s. u. ‘onírico’).

⁵⁴² Esto está relacionado con la concepción tradicional, en la cultura griega antigua, del acto de soñar como una experiencia visual: *ὄναρ ἰδεῖν, θεωρία*.

sueño / dormir. En otros casos, la visión del sueño se vincula con el concepto de ‘aparición engañosa’, de ‘engaño’, como ocurre en las lenguas germánicas: Al. *Traum* < de la raíz I.E. **dhreugh-* ‘engañar’ (cf. Ved. *druh-*, Av. *druž-*; Skt. *drúhyati* ‘daña, es hostil a’; ON *draumr* ‘ensueño, visión engañosa’); Lat. *fraus*, Al. *trügen*)⁵⁴³, Ing. *dream* ‘ensueño’; *dhreugh* > **dhroughós* ‘fantasma’, ON *draugr* (cf. Skt. *drógha-* ‘engañoso’)⁵⁴⁴.

Se puede observar que, en muchas lenguas I.E. los conceptos de ‘dormir’ y ‘soñar’ aparecen juntos; y parece que en PIE no hay raíces diferentes para distinguir a ambos⁵⁴⁵. En Hitita, *tešha* contiene los dos conceptos ‘ensueño / sueño’. Otras lenguas antiguas, muestran una aproximación, en los campos semánticos, de las nociones de ‘ensueño’ y ‘sueño’; como Sum. *Ú*, Acad. *šuttum–šittum*, y NW semítico *ħlm* (‘dormir / soñar’). Este parentesco lo encontramos también en Lat. *somnus / somnium*, así como en Gr. *ύπνος / ένύπνιον*. Es fácilmente explicable, puesto que el ensueño es un fenómeno que aparece durante el sueño⁵⁴⁶.

Los verbos atestiguados en griego y en las lenguas I.E. para la noción de ‘dormir’ derivan de las siguientes raíces PIE:

De la raíz **der-* : *drē-* : *drə-*⁵⁴⁷, con alargamientos consonánticos, derivan una serie de verbos con el significado de ‘dormir’: en griego encontramos el afijo *-dh-* atestiguado en Homero (*Od.* XX, 143), **derdh-* > *έδραθε* (< *δαρθάνω*) ‘él se quedó dormido’ (el elemento *-dh-* expresa el ‘estado acabado’, y suele unirse a raíces con sentido intransitivo)⁵⁴⁸; **drem-* > Lat. *dormiō* (**d̥m-ījō*) –esta forma con alargamiento *-m-* señala un “estado que dura”⁵⁴⁹; OCS *drěmati* < **drēm-*⁵⁵⁰ ‘dormitar’, *dremljō*; Rus. *дремать* ‘estar somnoliento’; **dreh₂-*

⁵⁴³ Cf. PINAULT, G.-J., 2008: 228.

⁵⁴⁴ Cf. MALLORY & ADAMS, 2006: 338, 340, 411.

⁵⁴⁵ Cf. MALLORY, J. P. & ADAMS, D. Q., *Ibidem*, 324.

⁵⁴⁶ Cf. MOUTON, A., 2007: 7, n. 27.

⁵⁴⁷ Cf. POKORNY, J., 2007: (*Vid. s. u.*).

⁵⁴⁸ Cf. BENVENISTE, E., 1973: 189, 191.

⁵⁴⁹ Cf. ERNOUT, A. & MEILLET, A., 1959: 1122.

⁵⁵⁰ Cf. BEEKES, R.S.P., 1969: 191.

> Skt. *drāti* ‘duerme’⁵⁵¹. Esta raíz, en védico (**drā-*), aparece generalmente unida a un preverbio (*ni*), que añade el sentido de ‘movimiento abajo’. La raíz nominal incorpora también este preverbio: *nidrā*, nombre de acción en femenino, que significa ‘somnia, modorra’⁵⁵².

La raíz **ses-* aparece en una isoglosa Anatolio–Indo–Irania, con la noción de ‘descansar, dormir, estar tranquilo’. Hit. *sess-* ‘dormir’, *sessnu-* ‘acostar’; Skt. *sásti* ‘duerme’; Av. *hah* ‘dormir’. Estas palabras pueden tener un origen onomatopéyico, por el sonido sibilante de los resoplidos emitidos mientras se duerme⁵⁵³.

De la raíz **swep-* derivan los términos generalmente más atestiguados para el significado de ‘dormir, soñar’⁵⁵⁴. **swep-* (**sw-ép-*) es un tema II (CC–VC), cuyo tema I es **séu-p-* (CVC–C). Este tema, con sufijo⁵⁵⁵ *-d-* está atestiguado en griego: *εὔ-δ-ω* ‘dormir’. Aunque no hay unanimidad en cuanto a su etimología, Benveniste afirma que el término proviene de **seu-d-* (un tema I con sufijo *-d-*), junto a la variante **sv-ep-* Skt. *svapiti* ‘él duerme’⁵⁵⁶. Aparece también con preverbios, principalmente con *καθ-*, que indica la realización del proceso, *ἐκάθευδον*. El término *ὑπνος* < **supnos-*, es una variante sincopada del tema II (CC–C), con alargamiento *-vo-*⁵⁵⁷: *ῥ-π-vo-ς* (o sea, un tema III).

La raíz verbal **swep-* da lugar a presentes intransitivos, significando ‘dormir, soñar’, como **swépti* ‘duerme, sueña’ (Hit. *supp-*, Skt. *svápati* ‘duerme’, OE *swefan* ‘duerme’). Es el origen, asimismo, de un verbo factitivo, cuyo significado es ‘provocar el sueño’, ‘caer

⁵⁵¹ Cf. MALLORY, J. P. & ADAMS, D. Q., 2006: 322, 324.

⁵⁵² Cf. PINAULT, G.-J., *Ibid.* 239–240.

⁵⁵³ Cf. MALLORY, J. P. & ADAMS, D. Q., 2006: 324.

⁵⁵⁴ Cf. PINAULT, G.-J., *Ibidem*, 246.

⁵⁵⁵ La función del sufijo es establecer diferencias de significado en la raíz, evitando la homonimia (Apuntes de clase ‘Fonética y Morfología griegas’, Prof. D. Antonio Melero Bellido, curso 2011–2012).

⁵⁵⁶ Cf. CHANTRAINE, P., 1968: *s.u.* *εὔδω*.

⁵⁵⁷ Cf. BENVENISTE, *Ibidem*, 156–157.

dormido bajo el efecto de una fuerza’: **swopéyeti* ~ **swōpéyeti* ‘hace dormir’ (Lat. *sōpiō* ‘adormece’, OE *swebban* ‘hace dormir, mata’, Skt. *svapáyati* ~ *svāpáyati* ‘adormece’) ⁵⁵⁸.

El estudio comparativo de las lenguas I.E. ha permitido reconstruir un nombre (deverbativo), para ‘sueño, ensueño’, con alternancia vocálica ^{e/o}, y grado \emptyset , con sufijo **-n-o-* / **-o-r-* (procedente de una raíz heteróclita con sufijo **-r/n-*) ⁵⁵⁹: **swepnos-*, **swopnos-*, **supnos-*: OS *sweban* ‘ensueño’; OE *swefn* ‘sueño, ensueño’; Toch. A *špäṃ* / Toch. B *špane* ‘sueño, ensueño’; Skt. *svápna-* ‘sueño, ensueño’; Lit. *sāpnas*; Lat. *somnus*, Gr. *ύπνος*. La raíz **supnós* está asimismo en la base de OCS *sǔnǔ* ‘sueño’, Alb. *gjumë* ‘sueño’, Arm. *k’un* ‘sueño’ ⁵⁶⁰.

El paradigma animado reconstruido estuvo, en su origen, conectado a una raíz neutra, con alternancia vocálica: **swep-*, **swóp-*, **sup-* ⁵⁶¹. La raíz con **-n-o-* es de género masculino, porque es un sufijo de “agente” ⁵⁶², el personaje del sueño divinizado: Lat. *somnus*, Gr. *ύπνος* < **sup-nos*. La forma derivada con **-o-r-*, **swópr̥* ~ **swépōr*, es también masculina, > *sopor* ‘fuerza que induce al sueño’ (sueño personificado o agente soporífero): atestiguado en Hit. **šuppar-* ‘sueño/ensueño’; Gr. (n.) *ύπαρ* < **sup-* ‘sueño verdadero’; Lat. *sōpor* ‘sueño profundo’ ⁵⁶³.

No obstante, el término que más se aproxima a la noción de ‘ensueño’, en PIE, es **swópn̥iyom* ⁵⁶⁴. Este es un nombre neutro, que es la substantivación de un adjetivo de pertenencia con sufijo **-iyo-* (**sw^{e/o}pn̥iyo-* = ‘lo que depende del sueño’ **sw^{e/o}pno-*) ⁵⁶⁵: Lat. *somnium* ‘ensueño’, OCS *sǔnije*, Skt. *svápn̥yam* ‘visión en un sueño’, Lit. *sapnỹs*

⁵⁵⁸ Cf. MALLORY, J. P. & ADAMS, D. Q., *Ibidem*.

⁵⁵⁹ Cf. PINAULT, G.-J., *Ibidem*, 242–245.

⁵⁶⁰ Cf. MALLORY, J. P. & ADAMS, D. Q., *Ibidem*, 324.

⁵⁶¹ Cf. PINAULT, G.-J., *Ibidem*.

⁵⁶² Cf. DELL = ERNOUT & MEILLET, 1959: 1122.

⁵⁶³ Cf. PINAULT, G.-J., *Ibidem*, 242–245.

⁵⁶⁴ Cf. MALLORY, J. P. & ADAMS, *Ibidem*.

⁵⁶⁵ Cf. PINAULT, G.-J., *Ibidem*, 246.

‘sueño, ensueño’. El ensueño ‘pertenece a’, surge ‘en el sueño’, cf. Gr. ἐνύπνιον (= ἐν ὑπνω), Esp. *ensueño* (que, como en griego, equivale a un sintagma preposicional); Lat. *in somnis*, Ved. loc. sing. *svápne*. Pero es posible que todos los términos citados deriven originalmente de **swep-*⁵⁶⁶.

Basándose en estudios sobre los términos atestiguados en Védico, se ha podido precisar la diferencia semántica entre las raíces verbales I.E. **ses-* (“durativo y atético; designa el proceso continuado de dormir”), y **swep-* (“puntual, tético; designa el paso del estado de la vigilia al sueño”; ‘caer dormido’)⁵⁶⁷.

Hay una serie de adverbios griegos en *-αρ, -ωρ*, que entran en el sistema de formas sufijadas en **r / n*. Ambos sufijos pueden mostrarse en grado \emptyset , o en grado *e*⁵⁶⁸:

grado \emptyset : **-r (-αρ) / *-n (-α)*

grado *e*: **-er- (-ερ-) / *-en (-εν)*⁵⁶⁹

Los nombres griegos en *-αρ, -ωρ* (como ὄναρ, ὕπαρ) pueden funcionar como adverbios (al igual que los nombres indoiranios en *-ar*). Estas formas son llamadas a veces nominativos-acusativos ‘indeclinables’. Son neutros y, siendo éste un caso indefinido, es característica su indeterminación, lo que les proporciona flexibilidad para actuar en la frase, como nombres o como adverbios, y adoptar gran variedad de funciones sintácticas⁵⁷⁰. El sufijo *-αρ* carece de valor semántico propio, y forma parte de nombres inanimados, que semánticamente hacen referencia a objetos del entorno familiar, partes del cuerpo y división del tiempo⁵⁷¹, como ὄναρ ‘ensueño’ (en especial ‘ensueño engañoso’).

⁵⁶⁶ Cf. MALLORY, J. P. & ADAMS, *Ibidem*.

⁵⁶⁷ BARTON, C. R., 1985 : «‘PIE **swep-* and **ses-*’». *Die Sprache* 31, p. 18. Cit. PINAULT, G.-J., *Ibid.* 236–237.

⁵⁶⁸ Cf. BENVENISTE, E., 1973: 90.

⁵⁶⁹ Cf. *Ibidem*.

⁵⁷⁰ Cf. BENVENISTE, *Ibidem*, 95.

⁵⁷¹ Cf. BUCK, C. D., 1917: 22.

ὄναρ es un término arcaico; forma parte de una isoglosa Albano-Greco-Armenia, procedente de la raíz I.E. *h₃énr*: Alb. (Tosk. *ëndërr*, Gheg. *ändërr*), Arm. *anurj*.⁵⁷² A partir del neutro *ὄναρ* se ha creado, en griego, con vocalismo *e*, *ὄνειρος* < **όνεip-γo-ς*, afectado por el sufijo *-y^o/o (que expresa ‘personificación’), un masculino referido al ensueño–visitación⁵⁷³ (vid. correspondencias: Arm. *anurj* < **a/onōr-γo-* (la *ō* sugiere la del sufijo de los neutros en -ωρ (cf. *νύκτωρ*); Alb. *âdërrë* / *ëndërrë* < **onrγo-*)⁵⁷⁴.

Surge, además, el neutro *ὄνειρον*, posiblemente por analogía con los neutros *εἶδωλον/ἐνύπνιον*, para expresar la ‘visión aparecida en sueños’⁵⁷⁵. En Lesbio está atestiguado *ὄνοιρος* (cf. *ὄνοιρε μελαινα*, Safo fr. 63 Voigt) y, en una glosa de Hesiquio, aparece Cret. <*ἄναιρον*>· *ὄνειρον*⁵⁷⁶.

Según sostiene D. Q. Adams⁵⁷⁷, en relación con la investigación de Kuiper (1951)⁵⁷⁸, el punto de origen del grupo léxico ‘*ὄναρ, ὄνειρος*’ (procedente del área balcánica del I.E.) sería el abstracto **h₂ón-r* < de la raíz I.E. **h₂enh₁-* ‘soplar, respirar’: Skt. *ániti* ‘respira’; Arm. *holm* ‘viento’; Gr. *ἄνεμος*; Lat. *animus, anima*⁵⁷⁹. El sentido de dicho tema nominal

⁵⁷² Cf. MALLORY, J. P. & ADAMS, D. Q., 2006: 324.

⁵⁷³ Resulta procedente destacar el lenguaje empleado, en el ensueño-visitación homérico: Una figura onírica se acerca al soñador (por ello se utilizan verbos de movimiento, como *ἔρχομαι, βαίνω, φοιτάω, ἐπισεύω*); se coloca por encima de su cabeza (*ἐφίστημι*: ‘*σῆ δ’ ἄρ’ ὑπὲρ κεφαλῆς*’ [Il. 2, 20]); y le dirige unas palabras (*λέγω, φημί*). Ya, en el propio Homero, se inicia una evolución hacia el ensueño, como fenómeno subjetivo interior al soñador (Cf. el ensueño del águila y las ocas de Penélope [Od. XIX, 535-553]), que se intensificará con el desarrollo de la literatura griega. El soñador deviene ‘sujeto de un verbo de percepción visual’ –*ὄναρ ἰδεῖν*–, o aparece como dativo de la construcción *δοκέω* + inf. (Cf. FERNÁNDEZ GARRIDO, M.R. & VINAGRE LOBO, M.A., 2003: 77–86).

⁵⁷⁴ Cf. CHANTRAINE, P., 1968: *Ibidem*, s.u. *ὄναρ*.

⁵⁷⁵ La forma masculina la utilizan frecuentemente Homero y Artemidoro; aparece también en Píndaro (P.4.163), Heródoto (I,34,7,16β’), Eurípides (IT,569) y Platón (Lg. 919a2) (Cf. LSJ s.u. *ὄνειρος*).

⁵⁷⁶ FRISK, Hjalmar (1950) sostiene que la *ἄ-* de *ἄναιρον* puede ser pregriego, y que está relacionada con la *a-* del Arm. *anurj* (16 ὕπαρ, p. 133).

⁵⁷⁷ ADAMS, D. Q., 1987: 172–173, n. 5. (Cit. DE LAMBERTERIE, C., 2012 : 69).

⁵⁷⁸ KUIPER, F.B.J., 1951: *Nōropi khalkōi*.

⁵⁷⁹ Cf. MALLORY, J. P. & ADAMS, D. Q., 2006: 190.

sería ‘aliento vital, espíritu’; atestiguado en griego por ἀνήρ < h₂nér ‘varón, provisto de aliento vital’. La raíz de base *h₂enh₁- habría evolucionado del sentido de ‘soplo, viento’, al de ‘apariencia, ilusión’, que lleva al sentido de ‘ensueño’ (contrario a la realidad). Éste es precisamente el matiz semántico que tiene ὄναρ en Homero, el de ‘ensueño engañoso’⁵⁸⁰.

La declinación de ὄναρ se ha completado a partir de ὄνειρος, por un cruce (*Verschränkung*) de formas de ambos términos: en vez de *ὄνατος (gen. sing), *ὄνατα (nom.-acc. pl.), se ha creado ὄνειρατος, ὄνειρατα (= hápax en Homero)⁵⁸¹.

De ὄναρ, según Hermann⁵⁸² procedente de la preposición Eol. ὄν (= ἀνά)⁵⁸³, se ha hecho a ὕπαρ analógicamente derivar de ὑπό⁵⁸⁴. Este es un ejemplo del procedimiento de ‘formación en rima’ (*Reimbildung*), por el que una palabra recibe su final prestado de otra palabra ‘del mismo sentido o de sentido contrario’⁵⁸⁵.

Ya desde Homero aparece atestiguada la oposición ὄναρ–ὕπαρ⁵⁸⁶. Prellwitz, W. (1905)⁵⁸⁷ afirma que el significado de ὕπαρ es ‘realidad’, ‘en la realidad’. Lo hace derivar de ὑπό ‘lo que está debajo’ (en el sentido de la esencia, en oposición a lo que está por encima,

⁵⁸⁰ Cf. DE LAMBERTERIE, C., *Ibidem*.

⁵⁸¹ Cf. BENVENISTE, E., 1973 : 19. Cf. SCHMIDT, J., 1889: 374–375. (Cit. BUCK, C. D., 1917: *Ibidem*, pp. 28-29).

⁵⁸² HERMANN, *Göttinger Nachrichten*, 1918, pp. 284 ss. (Cit. BENVENISTE, *Ibidem*).

⁵⁸³ Dentro del grupo Eolio, en Lesbio y en Tesalio, ον = ἀν(ἀ); pues, es frecuente el apócope, en preposiciones y preverbios. (Cf. BUCK, C.D., 1910: §6, p. 18). Cf. LEJEUNE, M., 1987: §232.

La forma eolia de ὄναρ (a partir de la preposición ον = ἀν(ἀ), ha sido relacionada con el sueño-visitante homérico, que se sitúa por encima de la cabeza del durmiente (Cf. CHANTRAINE, P., 1979: 218).

⁵⁸⁴ Cf. BENVENISTE, E., 1973: 19.

⁵⁸⁵ Cf. CHANTRAINE, P., 1979: XV.

⁵⁸⁶ La encontramos en diversos autores como: Demócrito, el *Corpus Hippocraticum*, Platón, Crisipo, Epicuro, Plutarco, Elio Aristides, Caritón de Afrodiasis y Heliodoro, entre otros. Aristóteles no utiliza el término ὄναρ; contrapone ὕπαρ–ἐν τοῖς ὕπνοις (Cf. *Pr.* 957a18).

⁵⁸⁷ PRELLWITZ, W., 1905: s. u. ὕπαρ.

a lo aparente del ensueño). Este sentido de ὕπαρ Prellwitz lo relaciona erróneamente con Homero.

Podemos deducir el significado correcto de ambos términos, en el poeta, analizando el contexto del pasaje de *Odisea* (XIX, 547)⁵⁸⁸: ‘οὐκ ὄναρ, ἀλλ’ ὕπαρ ἐσθλόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται’, cuya traducción sería: “no es un sueño engañoso, sino un favorable sueño verdadero, que en verdad se va a cumplir”. En este pasaje, aparecen ejemplificadas las dos clases de sueños: los ‘sueños engañosos’ (ὄναρ), que salen por las puertas de marfil, al amanecer, y no han de realizarse; y, los ‘sueños verdaderos’ (ὕπαρ), que salen por las puertas de cuerno, antes de medianoche, y que se han de cumplir⁵⁸⁹.

Este uso arcaico de ambos términos ha cambiado con el tiempo, y la palabra con la noción de ‘sueño engañoso’ se ha referido, en general, al concepto de ‘ensueño’ (como ocurre con el término Arm. *anurj*, estrechamente relacionado). En general, los hombres, incluso en las culturas primitivas, han considerado los sueños como engañosos, y han confrontado la experiencia onírica, con el estado de realidad de la vigilia. Así pues, en la medida que ὄναρ fue el término ‘por antonomasia’ para ‘ensueño’, se desplazó el significado de su opuesto, ὕπαρ, de ‘sueño verdadero’ a lo contrario de ensueño, ‘la realidad, el estado de vigilia’⁵⁹⁰.

El proceso de la evolución semántica de estos términos puede haber sido el siguiente: ὄναρ, de la noción de ‘sueño engañoso’, pasó a significar simplemente ‘ensueño’. Por su parte, ὕπαρ, como opuesto de ὄναρ, del significado de ‘sueño verdadero’ pasó al sentido de ‘realidad, estado de vigilia’. La noción de ‘sueño, acto de dormir’, quedó limitada al término ὕπνος⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ FAY, E. W., 1917: 212.

⁵⁸⁹ FAY, E. W., *Ibidem*.

⁵⁹⁰ Cf. FRISK, H., *Ibidem*, 133–134.

⁵⁹¹ Cf. FRISK, H., *Ibidem*, 134–135.

Van Lieshout⁵⁹² considera que la oposición ‘sueño engañoso’–‘sueño verdadero’, es muy arcaica, y que ese significado se había perdido ya en tiempos históricos. Para este autor, no hay duda de que ὕπαρ significa ‘sueño verdadero’. Para apoyar su afirmación, aduce que Platón hace un uso metafórico de ὄναρ–ὕπαρ, en su epistemología, comparando dichos términos con δόξα–ἐπιστήμη o en su lógica, con hipótesis–tesis verificada; pero que, en ningún caso, considera Platón los términos ὄναρ–ὕπαρ como una oposición ontológica ‘irreal – real’. Otro argumento que emplea es la posible relación de ὕπαρ con ἐνάργεια (‘claridad, visión clara’) que sería una cualidad de este tipo de sueños.

Es oportuno analizar la raíz PIE⁵⁹³ *wel-, *welə- ‘engañar’, de la que surge: Gr. οὖλος⁵⁹⁴(= ὀλόος) ‘pernicioso, funesto, engañoso’; como el sueño de Agamenón: “οὖλος Ὀνειρος” (Il.2.6,8). La raíz + alargamiento: *wel-ebh- > Gr. ἐλεφαίρομαι ‘engañar’ (cf. ‘Puertas de marfil’ αἱ πύλαι ἐλέφαντος, por donde salen los sueños engañosos).

De la raíz *kēi- ‘yacer’, surgen una serie de términos con el sentido de ‘yacer, estar tendido, estar en calma’: Gr. κεῖμαι; Hit. kittari ‘yace’; Skt. śáye ‘yace’; OCS lěžati ‘yacer’; Rus. кеїф (?) ‘sosiego’⁵⁹⁵. Con sufijo -m-: Gr. κοιμάω ‘tender en el lecho, hacer dormir, calmar’ / κοιμάομαι ‘acostarse, dormirse’. Quizás Lat. cūnae, cūnābula (pl.) < *kōi-nā ‘cuna, nido’. Con vocal larga: κώμη ‘aldea’ < *kō[i]mā. OHG heim ‘tierra natal, hogar, morada’. OCS sěmьja ‘servidumbre, esclavos’, Rus. семья ‘familia’. Lat. cīvis ‘ciudadano’⁵⁹⁶.

⁵⁹² Cf. VAN LIESHOUT, R.G.A., 1980: 41–42.

⁵⁹³ Cf. POKORNY, J., 2007: 3297.

⁵⁹⁴ οὖλος se explica por el proceso de creación de adjetivos de la épica homérica (alargamiento poético por razones de métrica), para que entre en la composición del hexámetro dactílico:

$$\begin{array}{ccccccc} \cup & \cup & \cup & - & \cup & \cup & \\ \omicron & \lambda & \omicron & \acute{\omicron} & \acute{\omicron} & \acute{\omicron} & \acute{\omicron} \end{array}$$

[Explicado verbalmente por el profesor D. Antonio Melero Bellido (09/04/2019)].

⁵⁹⁵ Cf. MALLORY, J. P. & ADAMS, D. Q., 2006: 296.

⁵⁹⁶ Cf. POKORNY, J., 2007: 1675-1676.

A partir de *κοιμάομαι*⁵⁹⁷, *εὔδω*, *ύπνόω*, hay una serie de verbos compuestos derivados, formados con los prefijos *έν / κατά / έγκατά*, que dan el sentido de ‘tenderse para dormir’; como: *έγκατακοιμάομαι* (‘tenderse para dormir, acostarse’), *έγκοιτάζομαι* = *έγκοιμάομαι* (‘dormir en un lugar’), *έγκοιμίζομαι* (‘sosegar para dormir’). Estos verbos expresan la noción de ‘dormir’ en el templo, por el rito de la *incubatio* (*έγκοίμησις*), y están atestiguados en las inscripciones de curaciones (*ιάματα*), del santuario de Asclepio en Epidaurio⁵⁹⁸.

El verbo *κνώσσω* no tiene una etimología clara. Aparece solo en tema de presente, con el sentido de ‘dormir un profundo sueño, donde aparece un ensueño’: “...Πηγελόπεια, ήδὺ μάλα κνώσσουσ’ έν όνειρείησι πύλησιν” (*Od.* IV, 809). Aparece también, en algunos autores, con los preverbios *έν-*, *κατα-*. Los verbos en *-ώσσω* hacen referencia a un estado del cuerpo⁵⁹⁹. Está atestiguado en otras lenguas I.E.⁶⁰⁰: OS *hnappian*, Ing. *nap* ‘dormitar’, OHG *hnaffezen*.

De la raíz PIE **g^wreǵ-*⁶⁰¹ ‘dormir, soñar’, deriva en griego: *βρίζω* (< **βριγιώ*) ‘estar somnoliento’, atestiguado en los Trágicos y Homero. En varias glosas de Hesiquio aparecen palabras derivadas: <ἄβρικτον> ἄβρυπνον; <ἄβρίξ> ἔγρηγόρωσ; <ἔβριξαν> ἔκοιμήθησαν. También en Rus. *gpe3umь* ‘soñar’ ‘hablar en sueños’, *gpe3a* ‘ensueño, visión onírica’⁶⁰².

Relacionados con ‘sueño, dormir’ están los términos del campo semántico ‘despertar’, que derivan de varias raíces I.E.:

⁵⁹⁷ *ἀποκοιμάομαι* (< *κοιμάομαι*) lo utilizan Heródoto (8,76) y Jenofonte (*Cyr.* 2, 4, 22), con el sentido de ‘dar una cabezadita’; Platón, en cambio, con la noción de ‘dormir lejos de casa’ (*Lg.*, 762c).

⁵⁹⁸ Cf. NIETO IZQUIERDO, E., 2016: 181–185.

⁵⁹⁹ Cf. CHANTRAINE, P., 1968: *Ibidem*, s.u. *κνώσσω*.

⁶⁰⁰ PRELLWITZ, W., 1905: s. u. *κνώσσω*.

⁶⁰¹ Cf. POKORNY, J., 2007: 1352.

⁶⁰² Cf. BOISACQ, 1916: s.u. *βρίζω*.

**h₁ger-*⁶⁰³ con el sentido de ‘despertar’: Alb. *ngre* ‘despertar, levantar’, Gr. *ἐγείρω* ‘despertar, levantar, erigir’. El perf. intrans. *ἐγρήγορα* ‘estar despierto’ (> *ἐγρήγορσις* ‘estado de vigilia’ (cf. Arist.) parece corresponderse con el Indo–Iranio (Av. *jagāra* ‘estaba despierto’, Skt. *jāgārti* ‘está despierto, se despierta’). La *ê-* inicial es probablemente protética o es el resultado de la disimilación de un aoristo reduplicado **γε-γρ-ετο*. Muchas formas están construidas con preverbios: *ἀν-*, *δι-*, *ἐξ-*, *ἐπ-*, etc⁶⁰⁴. Encontramos también en Lat. *expergō* ‘me despierto’ < **ex-per-gr-*⁶⁰⁵.

La raíz **h₁ger-* comprende dos grupos de nociones en I.E.: a) estar físicamente animado, animar, despertar; b) estar mentalmente consciente, despierto. Los otros términos se refieren a nociones como ‘remover, despertar, hacer surgir’; o ‘estar animado, vigoroso’. Algunas palabras tienen el sentido de ‘ausencia de sueño’⁶⁰⁶.

**bheudh-* dio origen a otros términos del campo semántico ‘despertar, estar despierto’: Lit. *budėti*, OCS *bŭděti* ‘estar despierto, vigilar’, Rus. *бyдyмь* ‘despertar’, Skt. *budh-* ‘despertarse, estar despierto’, ‘ser consciente de, percibir’, Gr. *πείθομαι* ‘dejarse persuadir, obedecer’, *πυνθάνομαι* ‘darse cuenta de, enterarse’⁶⁰⁷.

Otras palabras con significados similares son: MGr. *ἐξυπνῶ* ‘despertar’ < adj. *ἐξυπνος* ‘despierto’ (compuesto de *ὑπνος* ‘sueño’); Lat. *excitāre*, ‘remover, despertar’, Gr. *κινέω* ‘mover’⁶⁰⁸.

⁶⁰³ Cf. MALLORY, J. P. & ADAMS, D. Q., 2006: 324.

⁶⁰⁴ Cf. CHANTRAINE, P., 1968: *Ibidem*, s.u. *ἐγείρω*.

⁶⁰⁵ Cf. MALLORY, J. P. & ADAMS, D. Q., *Ibidem*.

⁶⁰⁶ Cf. BUCK, C. D., 1988: §4.63, 270–271.

⁶⁰⁷ Cf. BUCK, C. D., *Ibidem*.

⁶⁰⁸ Cf. *Ibidem*.

5.1 Términos para ‘sueño, dormir’, y ‘ensueño, soñar’, en Aristóteles

καθεύδω: es el término de preferencia utilizado por el Estagirita, dentro de la noción de ‘dormir’. Lo encontramos atestiguado en los tres tratados sobre el sueño y los sueños:

τοῖς καθεύδουσιν (*Somn. Vig.* 453b18)

καθεύδειν (*Somn. Vig.* 454a22). Es en el tratado *De Somno et Vigilia* donde aparece con mayor frecuencia.

ὁ καθεύδων (*Insomn.* 461b8)

καθεύδει (*Insomn.* 462a3)

ἐν δὲ τῷ καθεύδειν (*Div. Somn.* 463a10)

καθεύδοντας (*Div. Somn.* 464a17)

εὔδω: el verbo simple, sin prefijo, aparece también en Aristóteles: εὔδοντες (*Athen. Resp.* 12.5.5.).

Dentro de los verbos, derivados de ὕπνος, encontramos en nuestro autor:

ὑπνώσσω: οἱ ὑπνώσσοντες (*PA.* 653a14); ὑπνώσομεν (*Top.* 145b16).

ὑπνώω: τοῦ ὑπνοῦντος (*Somn. Vig.* 457b1); ἐν τῷ ὑπνοῦν (*Fragmenta Varia*, I, 1, fr. 10, 7).

καθυπνώω: ‘caer rápidamente dormido’. τὸν καθυπνοῦντα (*Somn. Vig.* 454a2); ἐὰν μὲν καθυπνώσῃ (*Mirab. Auscult.* 845b29).

ὕπνος: es la palabra, que emplea Aristóteles para expresar el ‘sueño’ (acto de dormir). Está presente a lo largo del *Corpus Aristotelicum*:

ὕπνος (*de An.* 412a24)

ὁ ὕπνος (*Somn. Vig.* 453b26)

ὕπνου κοινωνεῖ τὰ ζῶα πάντα (*Somn. Vig.* 454b23)

ἐν δὲ τοῖς ὕπνοις (*Insomn.* 458b13)

τὸν ὕπνον (*Insomn.* 459a24)

ἐν τοῖς ὕπνοις (*Div. Somn.* 462b12)

κατὰ τοὺς ὕπνους (*Div. Somn.* 463a12).

Hay una serie de palabras simples, derivadas de ὕπνος, que el filósofo utiliza:

ὕπνωδες: ‘dormilón’ (*Phgn.* 808a28)

ὕπνωτικός, ἢ, ὄν: ‘somnoliento, que hace dormir’. τὰ ὕπνωτικά (*Somn. Vig.* 456b29);
τοῦ ὕπνωτικοῦ (*Insomn.* 462a4).

Aristóteles se sirve, asimismo, de otras palabras compuestas, derivadas de ὕπνος:

ὕπνοποιόν⁶⁰⁹: ‘que produce sueño’ (*Fragmenta Varia* 7,41, fr. 369, 2)⁶¹⁰.

Otros compuestos –con ὕπνος en el segundo término⁶¹¹–, que emplea nuestro autor:

ἄγρυπνος, ον: ‘vigilante, en vela’ (*Pol.* 1314b35)

ἄυπνος, ον: ‘despierto, insomne’ (Lat. *insomnis*, Skt. *asvapnāh*) (*Cf. Fragmenta Varia*, 1, 4, fr. 42, 7).

βραχύυπνος, ον: ‘de corto sueño’ (*Cf. Somn. Vig.* 454b19, *HA537a2*).

κάθυπνος, ον: ‘dormido rápidamente’ (*Cf. Pr.* 876a21).

καθύπνωσις: ‘adormecimiento’ (*Cf. πρὸς τὴν καθύπνωσιν. Pr.* 900b37).

φίλυπνος, ον: ‘dormilón, que gusta de dormir’ (*Cf. φίλυπνοι οἱ ἀδηλόφλεβοι καὶ οἱ νανώδεις. Somn. Vig.* 457a22).

⁶⁰⁹ Otros términos análogos, con similar significado: ὕπνο-δότης ‘que da sueño’ (*Hom. Schol. in Od.*, VII, 138, 1); ὕπνο-φόρος ‘que lleva al sueño’ (*Plut. Quaest. Conv.* 612c-748d. *Stephanus*, p.657, D.4.). *Cf. CHANTRAINE*, P., 1968: *s.u.* ὕπνος.

⁶¹⁰ ὕπνομαχέω ‘luchar contra el sueño, resistir al sueño’ es otro derivado de ὕπνος, atestiguado en Jenofonte (*Cyr.* II, 4, 27, 1). *Cf. CHANTRAINE*, P, *Ibidem*.

⁶¹¹ *Cf. Ibidem*.

La noción ‘despertar’ está expresada, en el Estagirita, por el verbo: ἐγείρω⁶¹². Y el acto de ‘estar despierto’, ‘estado de vigilia’, por el término ἐγρηγόρσις. Acerca de la oposición ὄναρ–ὑπαρ, hay que señalar que Aristóteles no utiliza, en sus obras, el término ὄναρ. Contrapone: ὑπαρ / ἐν τοῖς ὑπνοῖς (cf. *Pr.* 957a18) –o bien, ἐν ὑπνῳ (cf. *Insomn.* 458b24). Otra oposición semejante es: καταφερόμενοί τε καὶ ἐγειρόμενοι⁶¹³ (cf. *Insomn.* 462a10). El título de la obra *De Somno et Vigilia* (Περὶ ὑπνου καὶ ἐγρεγόρσεως), ejemplifica ambos estados de consciencia.

Otras palabras derivadas, del campo semántico ‘ἐγείρω’: τὰς ἐγρηγορικὰς κινήσεις ‘los movimientos producidos en la vigilia’ (cf. *Div. Somn.* 463a10); ἐπεγειρομένοις ‘despiertos’ (cf. *Div. Somn.* 463a17). Hay también otros términos, con un significado similar, procedentes de ὑπνος más un prefijo, utilizados por otros autores: ἔξυπνος⁶¹⁴ ‘despierto, salido del sueño’; ἀφύπνιζω⁶¹⁵ ‘despertar del sueño’.

Los verbos que expresan el concepto ‘soñar, ver un sueño’, en Aristóteles, son: ἐνυπνιάζω: verbo denominativo, derivado de ἐνύπνιον ‘ensueño’.

ἐνυπνιάζειν (*Somn. Vig.* 453b19), (*Insomn.* 459a9, 459a14, 459a21).

πρὸς τὰς ψυχὰς τὰς ἐνυπνιαζούσας (*Div. Somn.* 464a10).

ἐνυπνιαζόμενον (*HA.* 587b10).

ἐνυπνιάζειν... οὐ μόνον ἄνθρωποι ... καὶ πᾶν τὸ τῶν ζωοτόκων καὶ τετραπόδων γένος (*HA.* 536b27).

ὄνειρώττω (también con prefijo ἐξ):

⁶¹² El *Corpus Hippocraticum* utiliza, además, otros términos, relacionados con ‘dormir’ y ‘despertar’: νυσταγμός ‘somnolencia’ (*Epid.* VI, 4, 15, 1); διέγερσις ‘despertar, excitar’ (*Epid.* VI, 4, 18, 4).

⁶¹³ ‘cuando caemos dormidos y cuando estamos despiertos’

⁶¹⁴ Cf. Esopo, *Fabulae*, fab. 28, versión 2, línea 9. [*Διογένης Searching Tool*].

⁶¹⁵ ἀφύπνιζόμεν. Cf. Elio Aristides, *Τεραῖοι λόγοι α'* Jebb, p. 286, línea 11. [*Διογένης Searching Tool*].

ὄνειρώτουσιν (*Somn. Vig.* 453b18).

ὄνειρώττει (*Div. Somn.* 463b12).

ἐξονειρώττειν (*GA.* 739a23).

ἐξονειρώττουσιν (*Pr.* 876a9).

La noción de ‘ensueño’ está representada, en nuestro autor, por los siguientes términos⁶¹⁶:

ἐνύπνιον: al igual que en español (‘ensueño’), es un compuesto adverbial, derivado de ὕπνος ‘durante el sueño’. Aristóteles lo utiliza en vez de ὄνειρος⁶¹⁷, que sin embargo lo muestra como hápax: διὰ τῶν ὄνειρων μαντικῆς (*Fragmenta Varia*, 6, 33, fr. 242, 21).

τὸ ἐνύπνιον (*Somno. Vig.* 453b17), (*Insomn.* 458b9).

τὰ ἐνύπνια (*Div. Somn.* 462b15).

En el *Corpus Aristotelicum*, aparecen atestiguadas numerosas palabras derivadas de ὄνειρος (una simple, y numerosas compuestas):

τὸν ὄνειρωγμὸν ‘sueño con emisión seminal’ (*HA.* 637b26).

ὁ δὲ ἐξονειρωγμός (= ὄνειρωγμός) (*Pr.* 892b18).

ἐξονειρωκτικοὶ ‘propensos a tener ὄνειρωγμὸν’ (*Pr.* 884a6).

⁶¹⁶ Los Estoicos dan a los sueños denominaciones distintas, según su clasificación. Distinguen, en efecto, diferentes clases de sueños: los ἐνύπνια son los sueños ‘no significativos’. Están basados en las experiencias y sentimientos del estado de vigilia, y en los φαντάσματα del estado de semi-sueño. Los que tienen valor predictivo se dividen en: ὄνειροι (anuncian el futuro de manera simbólica), ὄραματα (desvelan el porvenir por imágenes de sucesos futuros), χρηματισμοί (predicen el futuro por boca de un personaje que aparece en el sueño). Esta clasificación será retomada por Artemidoro (*Oneir.* I, 2) [*vid.* cap. ‘Artemidoro’], y por Macrobio (*Commentarii in somnium Scipionis*, 1, 3, 2): ὄνειρος (*somnium*), ὄραμα (*visio*), χρηματισμός (*oraculum*), ἐνύπνιον (*insomnium*), φάντασμα (*visum*). Cf. STUART MESSER, W., 1918: 2. (Cf. DAMBSKA, I, 1961: pp. 20–21).

⁶¹⁷ En Homero, ἐνύπνιον aparece en aposición con ὄνειρος: “Θεῖός μοι ἐνύπνιον ἦλθεν ὄνειρος” ‘un ensueño de los dioses me llegó en sueños’ (*Od.* XIV, 495, *Il.* 2, 56. (Cf. LSJ, *s.u.* ἐνύπνιον).

τὴν εὐθυονειρίαν ‘sueño verdadero’ (*Div. Somn.* 464b16).

εὐθύνειροι ‘que tienen sueños verdaderos’ (*Div. Somn.* 463b16).

δυσόνειρος, ον: ‘lleno de malos sueños’ (*Cf. δυσόνειρα. Fragmenta Varia*, 6, 33, fr. 242, 21).

Aunque no los recoge Aristóteles, otros términos derivados de ὄνειρος aparecen en las obras de varios autores:

ὀνειρώξις ‘ensueño, alucinación’ (*cf. ὀνειρώξεως. Pl. Ti.* 52c1).

ὀνειροπόλος ‘intérprete de sueños’ (*cf. ὀνειροπόλον. Hom. Il.* I, 63).

ὀνειροπολέω ‘soñar en una cosa’ (*cf. ὀνειροπολεῖ. Ar. Nu.* 27) (*cf. ὀνειροπολοῦμεν Pl. Ti.* 52b3).

ὀνειρόμαντις ‘intérprete de sueños’ (*A. Ch.* 33).

ὀνειροκρίτης ‘intérprete de sueños’ (*Cf. τὸν ὀνειροκρίτην. Artem. Onir.* I, 9, 3).

ὀνειροπομπός, ον ‘que envía sueños’ (*Cf. ὀνειροπομπός ἢ ὕπνου παρεκτικός Hom. Scholia in Od. (sch. vetera)* VII, 138, 3).

ὀνειρόφαντος, ον ‘que aparece en sueños’ (*Cf. ὀνειρόφαντοι. A. Ag.* 420).

βραχυόνειρος, ον ‘con unos pocos sueños’ (*βραχυόνειρος ὕπνος. Pl. Ti.* 45e4).

ἰσόνειρος, ον ‘igual que un ensueño’ (*A. Pr.* 549).

En nuestro autor, el concepto ‘imagen aparecida en un sueño’ se representa fundamentalmente por el término siguiente:

φάντασμα: οὐ μέντοι ἄνευ φαντάσματος (*Somn. Vig.* 456a25).

τὸ γὰρ ἐν ὕπνῳ φάντασμα ἐνύπνιον λέγομεν (*Insomn.* 459a19).

ἐστὶ τὸ ἐνύπνιον φάντασμα μὲν τι καὶ ἐν ὕπνῳ (*Insomn.* 462a16).

ἐν τοῖς φαντάσμασι τοῖς νυκτερινοῖς (*Div. Somn.* 463a22).

τὰ φαντάσματα τοῖς ἐν τοῖς ὕδασι εἰδώλοις (*Div. Somn.* 464b9).

τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης (*de An.* 432a9).

διότι τὰ μὲν καθ' ὕπνον φαντάσματα ψευδῆ, τὰ δ' ἐγγρηγορόσιν ἀληθῆ.
(*Protrep.* fr.101, 3).

φάντασμα es un sustantivo que expresa la noción de ‘visión onírica, ensueño, aparición, imagen de un objeto en el espíritu’⁶¹⁸. Lo utiliza de modo preferente Aristóteles – además del *Corpus Hippocraticum*, los Trágicos y Platón. En el periodo helenístico lo emplean los comentaristas de Aristóteles (Miguel de Éfeso, Temistio, Sofonias), Plutarco, Elio Arístides y otros. Este término deriva⁶¹⁹ de φαντάζω ‘hacer visible, representar’ / φαντάσομαι ‘llegar a ser visible, aparecer, imaginarse’. La mayor parte de las palabras de este grupo léxico están formadas por el radical φαν + sufijo *-y^e/o (φαίνω < φαν-yω), que procede⁶²⁰ de la raíz PIE *bheh₂ > bhéh₂(e)s ‘iluminar, brillar’, Skt. bhāti ‘brilla, ilumina’, bhās ‘luz, esplendor’, Gr. φάος < *φάφος. Hay otros términos, del mismo campo semántico, utilizados por Aristóteles y otros autores griegos, como: ἔμφασις, ὄραμα, χρηματισμός, εἶδωλον, εἰκῶν, ὄψις, θεωρήματα.

ἔμφασις (f.): ‘apariencia, presentación, imagen reflejada en un espejo, en agua o en una superficie lisa’⁶²¹. Deriva del radical φᾶ-⁶²², basado en la raíz PIE *bheh₂- ‘brillar’ (Gr. φαίνω ‘sacar a la luz, hacer que aparezca’, Skt. bhāti ‘brilla’). De *bheh₂- deriva⁶²³ *bhéh₂(e)s ‘luz’ (Gr. φῶς, Skt. bhās ‘luz, esplendor’) y, > asimismo *bhéh₂tis ‘luz’ (Gr. φάσις). El término φάσις (f.) está relacionado con φάσμα (n.),

⁶¹⁸ Cf. PABÓN DE URBINA, 2005: s.u. φάντασμα.

⁶¹⁹ Cf. CHANTRAINE, P., 1968: *Ibidem*, s.u. φαντάζω.

⁶²⁰ Cf. MALLORY & ADAMS, 2006: 328–329.

⁶²¹ Cf. LSJ (LIDDELL–SCOTT JONES), s.u. ἔμφασις.

⁶²² Cf. CHANTRAINE, P., 1968: s.u. φαίνω

⁶²³ Cf. MALLORY & ADAMS, 2006: 328–330.

en cuanto a la acepción ‘aparición, visión’⁶²⁴; ambos proceden de φαίνω / φαίνομαι (cf. ἐμφάνεια ‘manifestación, aparición’)⁶²⁵.

Atestiguado en Aristóteles: ἡ ἔμφασις καὶ τὰ εἶδωλα (*Div. Somn.* 464b11).

όραμα (derivación nominal de όράω), ‘lo que es visto, espectáculo, visión, ensueño’ (Cf. LSJ). Utilizado también por nuestro filósofo:

φαίνεται καὶ μύουσιν όράματα (*de An.* 428a16).

φαμὲν γὰρ όράματα καὶ ἀκούσματα εἶναι ἡδέα (*EN*, 1174b27).

También utilizan el término Homero (*Batr.* 82), Jenofonte (*Cyr.* 3, 3,66,4), el *Corpus Hippocraticum* (*Hum.* 5, 13), Artemidoro, τῶ δὲ ὀνειρώ ὄραμά τε καὶ χρηματισμός (*Oneir.* I, 2. 41), y otros.

χρηματισμός: el significado –en relación con el mundo de los sueños–, es ‘respuesta de un oráculo, mandato o advertencia divina’. Esta es la noción del término en Artemidoro (*vid. supra*). Aristóteles, sin embargo, no lo utiliza en ese sentido, sino con la acepción de: ‘lucro, beneficio, negocio, ganancia de dinero’⁶²⁶ (Cf. *EE*, 1215a29/1232a8; *EN*, 1153a18; *Oec.*, 1353b15; *Pol.* 1258a5; *SE*, 171b27).

εἶδωλον: sustantivo n. inanimado; expresa el concepto básico de ‘imagen’, con la connotación de ‘irreal, falsa’. Derivado de *weid- > (f)εἶδος (‘aspecto exterior, forma, imagen’) + ‘un sufijo raro’ -ωλο-⁶²⁷. Su campo semántico comprende las nociones de: ‘fantasma, espectro’, ‘forma insubstancial’, ‘imagen reflejada en un espejo o en agua’, ‘imagen en la mente, idea’; en el sistema de Demócrito y Epicuro, se entiende como un simulacro configurado de átomos, emitido por cualquier objeto, que lleva una impresión al ser vivo receptor (cf. LSJ, *s.u.*). Además de por Aristóteles,

⁶²⁴ Cf. BOISACQ, 1916: *s.u.* φάσις.

⁶²⁵ φάσμα es otro derivado de φαίνω: ‘fantasma, aparición, visión en un ensueño’. Lo emplean Heródoto, los Trágicos, Platón, Epicuro y Plutarco, entre otros. Aristóteles lo utiliza, sin embargo, en su obra *Meteorológica*, πολλὰ φάσματα ἐν τῶ οὐρανῶ (342a35), con el sentido de ‘fenómeno extraño en el cielo’. φάσμα (n.) está muy relacionado con φάσις (f.). (Cf. BOISACQ, *Ibidem*).

⁶²⁶ Cf. CHANTRAINE, P., 1968: *Ibidem*, *s.u.* χρηματισμός.

⁶²⁷ Cf. CHANTRAINE, P., *Ibidem*, *s.u.* εἶδωλον.

este término es usado por Homero, los Presocráticos, los Trágicos, el *Corpus Hippocraticum*, y Platón, entre otros. (Cf. φαίνεται εἶδωλον, *Insomn.* 461a15). (Cf. ἐν τοῖς ὕδασιν εἰδώλοις, *Div. Somn.* 464b9).

εἰκῶν (f.)⁶²⁸: La raíz PIE *weik- ha originado verbos con la noción de ‘aparecer’⁶²⁹, Skt. *viśati* ‘entra’; y también formas nominales, con el sentido de ‘imagen, representación, semejanza’, Gr. (f)εἰκῶν, Chip. *φεικόνα*⁶³⁰ Aristóteles utiliza este término, aunque no en sus tratados sobre el sueño y los sueños:

οἶον εἰκῶν καὶ μνημόνευμα (*Mem.* 450b27).

ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκῶν (*Metaph.* 991b1).

διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὀρῶντες (*Po.* 1448b15).

ὄψις (f.): término derivado de la raíz PIE *ok^w- ‘ver, ojo’ > ὄσσε (*oksi) ‘los dos ojos’ (dual arcaico homérico), Av. *aši*, O.Bulg. *oči* ‘ambos ojos’, Rus, *όκο* ‘ojo’ (pl. *όχι*), Lat. *oculus* (< ὄk^welo-s, Lit. *akýlas* ‘atento’. Gr. ὄψ ‘cara (con los ojos y la boca)’, μύωψ ‘miope’⁶³¹. El campo semántico de ὄψις comprende las nociones de: ‘acto de la visión, sensación visual, sentido de la vista, visión, aparición’⁶³². Este término presenta una ‘ambivalencia semántica’⁶³³, puesto que se refiere tanto al ‘hecho de ver’, como a ‘lo que es visto’⁶³⁴.

παντοδαπὰς ὄψεις ὀρῶσιν (*Div. Somn.* 463b18).

τετραγαμέναι φαίνονται αἱ ὄψεις καὶ τερατώδεις (*Insomn.* 461a21).

⁶²⁸ Cf. CHANTRAINE, P., *Ibidem*, s.u. *εἰκα*.

⁶²⁹ Cf. MALLORY & ADAMS, 2006: 518.

⁶³⁰ Cf. POKORNY, J., 2007: 3260.

⁶³¹ Cf. POKORNY, J., 2007: 2228–2231.

⁶³² ὀπτασία, ‘visión, aparición’, es otro término del mismo campo semántico. Aparece en el Nuevo Testamento y en los Padres de la Iglesia.

⁶³³ Cf. CHANTRAINE, P., 1968: s.u. ὀπωπα.

⁶³⁴ Como adjetivo: ὑπναλέος, α, ον (= ὑπνηρός, α, ον) ‘visto en sueños’, está atestiguado en Píndaro (*Fragmenta*, fr. 52iA,24) y Nono (*Dionysiaca*, 9, 281; 14, 366). El *Corpus Hippocraticum* presenta –τὸ ὑπνηρόν ‘somnolencia’– (*Aër.* 24, 38).

θεώρημα: en su origen⁶³⁵ está la raíz PIE *dheǵh₂-*: *dhīā-*: *dhī-* ‘mirar’. O.Ind. *dhiyā-ti* ‘mira con el espíritu, contempla’; Ático *θεῖα* ‘contemplación, espectáculo’ < **thāfā*; Dórico *thā́eomai* < * *thā́fēomai* ‘contemplar, considerar’; en Ático *θεάομαι* reconfigurado a partir de *θεῖα*.

Asimismo, de *θεῖα* > *θεωρός* (**thēā*-(*f*)*orós* [**thēh*(*f*)*orós*] > *thē*(*ε*)*orós*).

↓ ↓

‘espectáculo’ ‘quien observa’

*θεωρός*⁶³⁶ es un embajador de las *πόλεις* griegas, para asistir a las grandes fiestas religiosas; o bien para consultar un oráculo (**thēo*-*orós* ‘que observa la voluntad del dios’). *Θεωρέω*⁶³⁷ es un verbo denominativo (‘ser *θεωρός*’); en general, significa viajar al extranjero, contemplar, observar. A partir de Platón⁶³⁸ se incluye la noción de ‘contemplación del espíritu’.

θεώρημα pertenece al mismo campo semántico, que analizamos. Significa⁶³⁹ ‘espectáculo, contemplación, especulación intelectual, objeto de contemplación o investigación. Como neutro en ‘-μα’ representa el resultado de la acción de contemplar con los sentidos o con el espíritu. En Aristóteles, *θεωρητικός* significa ‘especulativo, capaz de observar’⁶⁴⁰.

*Cf. διὰ γὰρ τὸ πολλὰ καὶ παντοδαπὰ κινεῖσθαι ἐπιτυχάνουσιν ὁμοίους θεωρήμασιν*⁶⁴¹ (*Div. Somn.* 463b19).

Cf. μὲν οὖν καθ’ αὐτό, θεώρημα ἢ φάντασμα ἐστίν (*Mem.* 450b26).

⁶³⁵ *Cf.* POKORNY, J., 2007: 658.

⁶³⁶ *Cf.* CHANTRAINE, P., 1968: *s.u.* *θεωρός*.

⁶³⁷ *Cf.* CHANTRAINE, P., *Ibidem*.

⁶³⁸ *Cf.* BOISACQ, 1916: 343.

⁶³⁹ *Cf.* LSJ, *s.u.* *θεώρημα*.

⁶⁴⁰ *Cf.* CHANTRAINE, P., *Ibidem*.

⁶⁴¹ ‘Pues, por tener muchos movimientos de todas clases, vienen a dar con visiones semejantes a hechos reales’.

Hay otros términos, relacionados con la adivinación por medio de los sueños, que utiliza Aristóteles, –como es natural– especialmente en su obra *De divinatione per somnum*: προορᾶν ‘prever (el futuro)’ > προορατικός⁶⁴² ‘clarividente, capaz de prever el futuro’.

Cf. προορᾶν (*Div. Somn.* 462b25).

Cf. εὐτελεῖς ἄνθρωποι προορατικοί εἰσι (*Div. Somn.* 463b15).

Cf. ἐνδέχεται τὰ μέλλοντα προορᾶν (*Somn. Vig.* 453b21).

⁶⁴² Los adjetivos en ‘-ικός’ expresan la capacidad, la aptitud (Cf. CHANTRAINE, P. 1968: 814).

6 LOS TRES TRATADOS DE *PARVA NATURALIA* SOBRE EL SUEÑO Y
LOS SUEÑOS

6.1 *De Somno et Vigilia*

Aristóteles representa la cima, en el estudio científico del sueño, en la Grecia Antigua. En su tratado *De Somno et Vigilia* hace un análisis de carácter eminentemente fisiológico. En él realiza un nuevo paradigma de investigación, que servirá de base para los desarrollos futuros del estudio de este fenómeno. Al analizar la causa material del sueño, da una explicación “anatómica”. Las causas formal y eficiente las considera desde una perspectiva “fisiológica”; mientras que la causa final la analiza desde un punto de vista “evolucionista” y “sociobiológico” (en términos modernos). Puede decirse que Aristóteles fue el pionero de estos enfoques en el estudio científico del sueño⁶⁴³.

La vigilia y el sueño son afecciones del mismo receptor, ya que son estados opuestos. El sueño⁶⁴⁴ es la privación de la vigilia, y lo que caracteriza a la vigilia es la percepción. El percibir no es una actividad propia del cuerpo, ni del alma, sino del alma a través del cuerpo⁶⁴⁵.

El sueño y la vigilia son una afección del sensorio común (*τὸ κοινὸν αἰσθητήριον*). Todos los sentidos, además de su función específica, tienen una en común con los demás sentidos. Por ella somos conscientes de que percibimos (‘percibimos que percibimos’), y lo hacemos por un sentido único, que tiene su órgano propio: el órgano central de la sensación –el corazón–; él es el que unifica y coordina las sensaciones específicas de cada órgano particular. La vigilia y el sueño son afecciones de este órgano⁶⁴⁶. En él reside el principio

⁶⁴³ MANSFIELD et al., 2003: 58 ss.

⁶⁴⁴ El sueño es un estado fronterizo entre el ser y el no-ser, entre la vida y la muerte (los primeros presocráticos relacionaban el sueño con la muerte).
“... la transición del no-ser al ser es efectuada a través de un estado intermedio, y el sueño parecería ser por su naturaleza un estado de esta clase, siendo algo así como la frontera entre el ser y el no ser... pues, desde luego, es al estado de vigilia por excelencia al que pertenece la vida, y ello en virtud de la sensación.” (Aristotle, 1943: *GA*, Peck, Loeb, 489, 491). Cf. KENT SPRAGUE, 1977: 230.

⁶⁴⁵ Todas las afecciones de la *ψυχή* son operaciones comunes al alma y al cuerpo (*λόγοι ἔνυλοι*). Son propias de la substancia, del compuesto –el cuerpo animado (*τὸ σύνθετον*).

Siempre que alguien experimenta un cambio psicológico (formal), hay un cambio material, que basta para que ocurra aquél. (EVERSON, 2007: 515).

⁶⁴⁶ En *de An.* 412a25–26, Aristóteles compara el sueño, con el conocimiento poseído (primer grado de realización); y la vigilia, con el conocimiento ejercitado (segundo grado de realización): “ἀνάλογον δ’ ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ’ ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν”. Enlaza, pues, este tratado, con los principios de su filosofía.

Siendo el alma la *forma* o *primera realización* del cuerpo: “ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ” (*de An.* 412b5), no puede actuar separada de él; por tanto, no puede salir del cuerpo

del movimiento y el sentido rector de la percepción⁶⁴⁷. Cuando este órgano rector experimenta cualquier afección, los otros órganos de los sentidos deben sufrirla también⁶⁴⁸.

Ningún organismo, que por naturaleza (*τῷ πεφυκότι*) se mueva, puede actuar siempre (*ἀεὶ*) y continuamente (*συνεχῶς*); pues, cuando ha pasado el tiempo en que es capaz de actuar, sobreviene el cansancio y deja de actuar. Necesita, pues, un descanso (*ἀνάπαυσις*). De modo similar, ningún animal puede estar siempre dormido, ya que el sueño es una atadura de la facultad sensitiva, que todo animal debe tener; y debe ser capaz de ejercerla. Un animal es definido por tener percepción⁶⁴⁹. El sueño es una atadura de dicha actividad, y el despertar, la liberación de esa traba.

Aristóteles compara el sueño, con la *ἐντελέχεια* primera (como el conocimiento poseído o *ἐπιστήμη*); y el estado de vigilia, con el conocimiento ejercitado⁶⁵⁰ o *θεωρία* (*ἐντελέχεια* segunda). Ésta constituye la actualización de las potencias del animal vivo, el desarrollo pleno de las funciones vitales (la sensación y el movimiento). El sueño es un estado fronterizo entre el ser y el no ser. Por eso los presocráticos primitivos asimilaban el sueño a la muerte y, en la mitología de Hesíodo, *Ὕπνος* y *Θάνατος* son hermanos gemelos hijos de la Noche.

Según Aristóteles, todos los animales duermen, aunque algunos tienen el sueño muy corto y, en otros, no está claro, por medio de la observación, si duermen o no.

El sueño no es cualquier incapacidad de funcionar en cualquier sentido, o por cualquier razón –pues esta incapacidad se da también en el desvanecimiento (*λειποψυχία*),

durante el sueño, como admitía Aristóteles en su primera etapa de los *Diálogos*. (Cf. BRAVO GARCÍA, 1985: 42, n. 22)

⁶⁴⁷ Es lógico que el movimiento y la sensación tengan la misma sede; puesto que todo movimiento suele estar acompañado de alguna sensación, cuyo origen es un objeto sensible externo, o bien un *φάντασμα* interno o algún sentimiento. Esa estrecha relación entre la sensación y el movimiento puede explicar por qué aparece la incapacidad por exceso de actividad y, en consecuencia, la necesidad de descanso. (cf. BEARE, 1906: § 36).

⁶⁴⁸ El sueño implica inconsciencia, por una atadura del órgano de la percepción, que afecta simultáneamente a todos los sentidos.

⁶⁴⁹ Sólo las criaturas con percepción pueden tener los estados del sueño y la vigilia (ambos correspondientes al órgano central). Lo que define al animal: "*τῷ αἰσθησιν ἔχειν ὄρισται τὸ ζῶον*" (*Somn. Vig.* 454b24).

⁶⁵⁰ "*ἀνάλογον δ' ἢ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν*." (*de An.* 412a25–26).

o si se presiona las venas del cuello—; sino la inhabilitación del órgano primario de la sensación. Cuando éste está trabado, todos los órganos de los sentidos se vuelven incapaces de sensación.

6.1.1 Fisiología del sueño⁶⁵¹

La aparición del sueño está relacionada con el proceso fisiológico de la digestión⁶⁵²: al tomar el alimento, en el estómago tiene lugar una exhalación de vapores⁶⁵³ (*ἀναθυμίασις*), que ascienden a través de las venas hacia el cerebro, donde esa materia caliente sufre un enfriamiento y regresa hasta el corazón. Este enfriamiento, en su retorno, afecta al órgano central y lo inhabilita para percibir. Esta incapacidad es el sueño⁶⁵⁴. Entre los elementos, que intervienen en el proceso fisiológico de la aparición del sueño, hay dos muy importantes: el calor innato del corazón y la función refrigerante del cerebro⁶⁵⁵. Asimismo, son factores favorecedores del proceso⁶⁵⁶:

- 1) La tendencia natural del calor a subir, y del frío a descender.
- 2) La estrechez de las venas en torno al cerebro, que evita que la evaporación siga subiendo.
- 3) La frialdad del cerebro, que produce condensación⁶⁵⁷.

⁶⁵¹ Aristóteles compara el proceso fisiológico del sueño con el ciclo del agua (evaporación–lluvia). *Somn. Vig.* 457b32 ss.

⁶⁵² Silvestre Mauro (1668: *Aristotelis Opera*, IV, cap. IV, 395) lo explica así: «*Sumpto alimento, eoque recepto in ventriculo, dum calor ventriculo concoquit alimentum, partes subtiliores alimenti attenuantur in vapores & ascendunt ad cerebrum, a cerebro autem in frigidantur, & repelluntur deorsum, ideoque vapores cibi ascendunt sursum, ac descendunt deorsum per modum Euripi... & sic patet non solum causa efficiens, sed etiam formalis, & integra definitio somni.*»

⁶⁵³ En el proceso de la digestión se produce un espesamiento y calentamiento de la sangre (BARBERA, 2008: 908).

⁶⁵⁴ Cf. BEARE, 1906: § 36.

⁶⁵⁵ WIJSENBEEK-WIJLER, H., 1978: 189 ss.

⁶⁵⁶ *Ibidem*.

⁶⁵⁷ Aristóteles introduce un nuevo elemento, esencial en el origen del sueño: el efecto *refrigerante* del cerebro (*PA.lib.* II, cap. VII). El alma no es calor ni fuego, pero se sirve del *calor innato* (*τὸ θερμόν*) para la alimentación y para producir movimiento. El cerebro es el órgano más frío del cuerpo –para balancear el calor excesivo del corazón– sus vasos sanguíneos son muy finos y delgados, y muy numerosos. Ello contribuye no sólo a que el cerebro sea frío, sino también a hacer que la evaporación que sube no ascienda más y refluya hacia abajo. La sangre de los vasos que lo rodean es fina y pura (*Ibidem*).

El sueño no es cualquier incapacidad del órgano de la sensación, sino la afección que se produce por la evaporación debida a la toma del alimento. Lo exhalado se ve empujado hasta un cierto punto, y luego retorna y cambia como la corriente de un estrecho.

La sustancia caliente se dirige, por naturaleza, hacia la parte superior y, cuando está en las partes altas, regresa en masa y desciende. El sueño se produce especialmente después de tomar alimento, pues lo húmedo y lo sólido ascienden en masa y en gran cantidad. Y, al detenerse, producen pesadez y causan adormecimiento. Y, en su regreso, al descender expulsan el calor y, entonces, se produce el sueño. Este tipo de sueño se da después de las comidas, debido a la gran cantidad de evaporación de los alimentos.

El sueño es una concentración interna del calor y una reacción natural por la citada causa. No parece lógico que el sueño sea un enfriamiento, y las causas que lo provocan sean calientes⁶⁵⁸.

Cuando le llega al cuerpo una gran cantidad de comida, que el calor hace subir, es enfriada hasta que ha sido digerida. El sueño se produce, pues, al ser conducida hacia arriba la materia sólida, por el calor natural (*τὸ θερμόν*), a través de las venas hasta la cabeza. Cuando ya no puede subir más, sino que lo que ha ascendido llega a una cantidad excesiva, es impulsado en sentido contrario y fluye hacia abajo.

El factor decisivo del enfriamiento es el cerebro, que es la parte más fría del cuerpo. En la ascensión del calor hacia el cerebro, la evaporación residual se condensa en flemas, mientras que la evaporación nutritiva desciende, una vez condensada, y enfría el calor.

A esta refrigeración y a la dificultad de recibir la evaporación contribuyen la finura y estrechez de las venas que rodean el cerebro. Ésta es la causa del enfriamiento.

El despertar tiene lugar cuando la digestión se ha completado y el calor, procedente de las partes exteriores del cuerpo, toma el control y se concentra en gran cantidad en un pequeño espacio, y cuando la sangre más espesa se ha separado de la más pura. Debido a que la sangre está más mezclada después de la toma de alimento, sobreviene el sueño, hasta que la parte más pura de la sangre se separa hacia arriba y, la más turbia, hacia abajo; entonces, se despiertan los animales.

⁶⁵⁸ En mi opinión, no hay ninguna contradicción, puesto que estas causas calientes provocan una reacción de enfriamiento, para mantener el equilibrio homeostático del nivel calor-frío.

6.1.2 Función del sueño

La explicación de las causas está en la base misma del pensamiento aristotélico. Cuando se conocen las causas de un fenómeno, éste queda explicado. Hay cuatro tipos de causas⁶⁵⁹:

1. Final: el fin al que tiende un proceso, en beneficio de algo o de alguien (τὸ οὐ ἔνεκα), el propósito racional.
2. Eficiente: el agente responsable de la puesta en marcha del proceso.
3. Forma o causa formal: lo que define el carácter del proceso, su naturaleza, aquello que la cosa es.
4. Materia o causa material: lo que está en la base, aquello a partir de lo cual se hace la cosa.

Hay que decir, no obstante, que esta visión de la realidad en Aristóteles se concentra en dos principios fundamentales: la *forma* y la *materia*. La forma es el principio activo (la actualización); la materia es el principio pasivo (la potencialidad). La forma engloba tres causas⁶⁶⁰:

- Representa la *condición acabada* hacia donde tiende la materia –su ἐντελέχεια– (causa *final*).
- Es la *esencia* de una cosa, lo que es en realidad, su definición (causa *formal*).
- La forma representa el *impulso* sobre la materia hacia la realización de su fin. El agente del movimiento⁶⁶¹ (causa *eficiente*).

Decir cuál es la función del sueño supone explicar su finalidad (τὸ οὐ ἔνεκα); cuál es el beneficio que, por naturaleza, aporta al animal. El sueño se produce por una pérdida de energía del κοινὸν αἰσθητήριον, debido a un exceso de actividad de la percepción –«τοῦτο δ' ἐστὶν ἀδυναμία δι' ὑπερβολὴν τοῦ ἐγρηγορέναι» (Somn. Vig. 454b4–5). La *causa final* del sueño⁶⁶² es la recuperación de esa energía y del buen estado físico, para el ejercicio

⁶⁵⁹ Aristotle, 1943: *GA*, Peck, Loeb, XXXVIII.

⁶⁶⁰ Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, 220-221, n.1.

⁶⁶¹ «el agente del cambio siempre transmitirá una forma» (*Ph.*202a9-12).

⁶⁶² «*Ut assignemus causam finalem somni, supponimus naturam operari propter finem, & finem, propter quem natura operatur esse aliquod bonum: ... finis & causa somni est quies, salus, & vigilia animalis... non possunt autem semper et continue cum voluptate exercere talem motum*» (Aristotelis, 1668: *Opera*, Tomus IV, Sylvester Maurus, cap. III, 391–2) (*Cit.* TRICOT, 1951: 87, n. 5).

de la percepción. El estado de vigilia es la plena consciencia: muestra al animal en su perfección. La naturaleza actúa por un fin *–natura nihil agit frustra–*, que es un bien. Y el descanso (*ἀνάπαυσις*) es necesario y útil para la preservación de los animales, y su finalidad es la vigilia *–ή δ'ἐγρήγορσις τέλος (Somn. Vig. 455b22–23)*. Pues el ejercicio de la sensación define al animal y lo muestra en su plena actualización.

El sueño es una atadura del órgano central de la sensación, en el sentido de no poder actuar. Tiene lugar por necesidad, pero para su preservación (*σωτηρία*); pues el descanso mantiene su capacidad de actividad en la vigilia.

La causa final puede no existir en algunos fenómenos naturales⁶⁶³ –como explica Aristóteles en el caso de los eclipses (*Metaph. H 4, 1044B8-20*).

Causa eficiente del sueño: ya hemos visto que la causa eficiente es el agente del cambio, el que desencadena el proceso. La causa eficiente representa los cambios que tienen que ocurrir en el cuerpo para que se produzca el sueño⁶⁶⁴. La causa eficiente del sueño es el reflujo en masa, hacia el órgano primario de la sensación, de la materia sólida que había sido empujada hacia arriba por el calor innato [y regresa enfriada]⁶⁶⁵. Este enfriamiento produce el sueño⁶⁶⁶.

La *causa formal* es la definición, aquello en que consiste el fenómeno del sueño. Pero, para definir adecuadamente, hay que especificar la causa eficiente (el agente del cambio); ya que sólo la indicación de la causa eficiente distingue al sueño, de un desvanecimiento o de otro tipo de pérdida de consciencia. Podemos definir el sueño, pues, como *una atadura e incapacitación de la percepción del órgano central, debido al enfriamiento de la evaporación de la digestión*.

⁶⁶³ Esto es lo que podemos deducir, que considera Aristóteles, en el caso de la función de los ensueños, que comentaremos más adelante.

⁶⁶⁴ EVERSON, 2007: 511.

⁶⁶⁵ Hemos visto que, en el proceso de la digestión, se produce una exhalación de vapores calientes (*ἀναθυμιάσις*), que suben en masa al cerebro y se enfrían –y, en su regreso, incapacitan al órgano central de la sensación.

⁶⁶⁶ Aristóteles (*Somn. Vig. 457b2*), explica, de modo poco claro, la causa del sueño: «el sueño es una concentración interior o reflujo natural de la materia caliente debido a la causa especificada».

Silvestre Mauro (*Ibidem*, cap. IV, 395) lo expresa así: «*Somnus est ligamen sensus communis causatum ab evaporatione alimenti, adeoque causa efficiens somni est evaporatio alimenti...*».

Como hemos visto más arriba, la materia o *causa material* es lo que está en la base, aquello a partir de lo cual se hace la cosa. Es el principio pasivo⁶⁶⁷; lo que es afectado; aquello que sufre el cambio. En el caso del sueño: el órgano central de la percepción, que queda trabado. Silvestre Mauro⁶⁶⁸ explica así la causa material: «*hoc est parte corporis, in qua primo sit somnus, & vigilia*». La causa material del sueño (y de la vigilia) está en el órgano central del movimiento y de la sensación. Recordemos que, en la teoría de Aristóteles, este órgano es el corazón y no el cerebro⁶⁶⁹.

Hay algunos casos patológicos o anormales, que producen estados, que se parecen al sueño, o un aumento anormal del sueño. Son, respectivamente⁶⁷⁰:

- Casos patológicos: ciertas enfermedades que producen un exceso de humedad y calor –como los estados febriles o letárgicos; también la epilepsia.
- Casos anormales: los niños, en la primera infancia; las personas que tienen los vasos sanguíneos estrechos, los enanos y los cabezudos, y los melancólicos.

En todos esos casos, el proceso fisiológico que causa el sueño o una perturbación del mismo tiene el mismo elemento básico: un desarreglo en el equilibrio entre el frío y el calor⁶⁷¹.

⁶⁶⁷ Que, al igual que el mármol (por el trabajo del escultor), sufre la acción de la causa eficiente.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, cap. IV, 394.

⁶⁶⁹ WIJSENBEEK-WIJLER, Henriette (1978: 189 ss.) aduce las razones siguientes:

1. El corazón es la fuente del funcionamiento de todas las partes del cuerpo, mientras que la función del cerebro es esencial, pero secundaria.
2. La función refrigerante del cerebro es una condición necesaria, pero no suficiente para el estado del sueño, porque depende del proceso nutritivo, cuya fuente es el corazón.
3. Aunque esta acción refrigerante es un factor inicial en la separación de los residuos sólidos en la sangre, la separación última tiene lugar en el corazón.

⁶⁷⁰ WIJSENBEEK, *op. cit.*, 199.

⁶⁷¹ *Ibidem*.

6.2 *De Insomniis*

6.2.1 *Texto*

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

ΠΕΡΙ ΕΝΥΠΝΙΩΝ

- 33 Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ ἐνυπνίου ἐπιζητητέον, καὶ πρῶτον
458b τίνι τῶν τῆς ψυχῆς φαίνεται, καὶ πότερον τοῦ νοητικοῦ τὸ
πάθος ἐστὶ τοῦτο ἢ τοῦ αἰσθητικοῦ· τούτοις γὰρ μόνοις τῶν ἐν
ἡμῖν γνωρίζομεν τι. εἰ δ' ἢ χρῆσις ὄψεως ὄρασις, καὶ ἀκοῆς
τὸ ἀκούειν, καὶ ὄλως αἰσθήσεως τὸ αἰσθάνεσθαι, κοινὰ δ' ἐστὶ
5 τῶν αἰσθήσεων οἷον σχῆμα καὶ μέγεθος καὶ κίνησις καὶ
τᾶλλα τὰ τοιαῦτα, ἴδια δ' οἷον χρῶμα ψόφος χυμός,
ἀδυνατεῖ δὲ πάντα μύοντα καὶ καθεύδοντα ὄραν, ὁμοίως δὲ
καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν, δῆλον ὅτι οὐκ αἰσθανόμεθα οὐδὲν ἐν τοῖς
ὑπνοῖς· οὐκ ἄρα γε τῇ αἰσθήσει τὸ ἐνύπνιον αἰσθανόμεθα.
- 10 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῇ δόξῃ· οὐ γὰρ μόνον τὸ προσίον φαμεν
ἄνθρωπον ἢ ἵππον εἶναι, ἀλλὰ καὶ λευκὸν ἢ καλόν· ὣν ἢ
δόξα ἄνευ αἰσθήσεως οὐδὲν ἂν φήσειεν, οὔτ' ἀληθῶς οὔτε ψευ-
δῶς. ἐν δὲ τοῖς ὑπνοῖς συμβαίνει τὴν ψυχὴν τοῦτο ποιεῖν·
ὁμοίως γὰρ ὅτι ἄνθρωπος καὶ ὅτι λευκός ὁ προσίων δοκοῦ-
15 μεν ὄραν. ἔτι παρὰ τὸ ἐνύπνιον ἐννοοῦμεν ἄλλο τι, καθάπερ
ἐν τῷ ἐγρηγορέναι αἰσθανόμενοι τι. περὶ οὗ γὰρ αἰσθανό-
μεθα, πολλάκις καὶ διανοοῦμεθ' αὐτό· οὕτω καὶ ἐν τοῖς ὑπνοῖς
παρὰ τὰ φαντάσματα ἐνίοτε ἄλλα ἐννοοῦμεν. φανείη δ' ἂν
τω τοῦτο, εἴ τις προσέχοι τὸν νοῦν καὶ πειρῶτο μνημονεύειν
20 ἀναστάς. ἤδη δὲ τινες καὶ ἐωράκασιν ἐνύπνια τοιαῦτα, οἷον
οἱ δοκοῦντες κατὰ τὸ μνημονικὸν παράγγελμα τίθεσθαι τὰ
προβαλλόμενα· συμβαίνει γὰρ αὐτοῖς πολλάκις ἄλλο τι
παρὰ τὸ ἐνύπνιον τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων εἰς τὸν τόπον φάν-
τασμα· ὥστε δῆλον ὅτι οὐκ ἐνύπνιον πᾶν τὸ ἐν ὑπνῷ φάν-
25 τασμα, καὶ ὅτι ὁ ἐννοοῦμεν τῇ δόξῃ δοξάζομεν. δῆλον δὲ
περὶ τούτων ἀπάντων τό γε τοσοῦτον, ὅτι τὸ αὐτὸ ᾧ καὶ
ἐγρηγορότες ἐν ταῖς νόσοις ἀπατώμεθα, τοῦτ' αὐτὸ καὶ
ἐν τῷ ὑπνῷ ποιεῖ τὸ πάθος. καὶ ὑγιαίνουσι δὲ καὶ εἰδόσιν
ὁμως ὁ ἥλιος ποδιαῖος εἶναι δοκεῖ. ἀλλ' εἴτε δὴ ταῦτόν εἴθ'
30 ἕτερον τὸ φανταστικὸν τῆς ψυχῆς καὶ τὸ αἰσθητικόν, οὐδὲν
ἦττον οὐ γίνεται ἄνευ τοῦ ὄραν καὶ αἰσθάνεσθαι τι· τὸ γὰρ
παροράν καὶ παρακούειν ὄρωντος ἀληθές τι καὶ ἀκούοντος, οὐ
μέντοι τοῦτο ὁ οἶεται. ἐν δὲ τῷ ὑπνῷ ὑπόκειται μηδὲν ὄραν

- 459a μηδ' ἀκούειν μηδ' ὄλως αἰσθάνεσθαι. ἄρ' οὖν τὸ μὲν μὴ ὄραν
μηδὲν ἀληθές, τὸ δὲ μηδὲν πάσχειν τὴν αἴσθησιν οὐκ ἀληθές,
ἀλλ' ἐνδέχεται καὶ τὴν ὄψιν πάσχειν τι καὶ τὰς ἄλλας
αἰσθήσεις, ἕκαστον δὲ τούτων ὡσπερ ἐγρηγορότος προς-
5 βάλλει μὲν πῶς τῇ αἰσθήσει, οὐχ οὕτω δὲ ὡσπερ ἐγρηγορότος·
καὶ ὅτε μὲν ἡ δόξα λέγει ὅτι ψεῦδος, ὡσπερ
ἐγρηγορόσιν, ὅτε δὲ κατέχεται καὶ ἀκολουθεῖ τῷ φαντά-
8 σματι;
- 8 ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστι τοῦ δοξάζοντος οὐδὲ τοῦ διανοουμένου
τὸ πάθος τοῦτο ὃ καλοῦμεν ἐνυπνιάζειν, φανερόν. ἀλλ' οὐδὲ τοῦ
10 αἰσθανομένου ἀπλῶς· ὄραν γὰρ ἂν ἦν καὶ ἀκούειν ἀπλῶς.
ἀλλὰ πῶς δὴ καὶ τίνα τρόπον, ἐπισκεπτέον. ὑποκείσθω μὲν
οὖν, ὅπερ ἐστὶ καὶ φανερόν, ὅτι τοῦ αἰσθητικοῦ τὸ πάθος, εἶπερ
καὶ ὁ ὕπνος· οὐ γὰρ ἄλλω μὲν τινι τῶν ζώων ὑπάρχει ὁ
ὕπνος, ἄλλω δὲ τὸ ἐνυπνιάζειν, ἀλλὰ τῷ αὐτῷ. ἐπεὶ δὲ
15 περὶ φαντασίας ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς εἴρηται, καὶ ἔστι μὲν
τὸ αὐτὸ τῷ αἰσθητικῷ τὸ φανταστικόν, τὸ δ' εἶναι φαντα-
στικῷ καὶ αἰσθητικῷ ἕτερον, ἔστι δὲ φαντασία ἢ ὑπὸ τῆς
κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις, τὸ δ' ἐνύπνιον
φάντασμα τι φαίνεται εἶναι (τὸ γὰρ ἐν ὕπνῳ φάντασμα
20 ἐνύπνιον λέγομεν, εἴθ' ἀπλῶς εἶτε τρόπον τινὰ γινόμενον),
φανερόν ὅτι τοῦ αἰσθητικοῦ μὲν ἐστὶ τὸ ἐνυπνιάζειν, τούτου δ' ἢ
φανταστικόν.
- 2 Τί δ' ἐστὶ τὸ ἐνύπνιον, καὶ πῶς γίνεται, ἐκ τῶν περὶ
τὸν ὕπνον συμβαινόντων μάλιστα ἂν θεωρήσασιν. τὰ γὰρ αἰ-
25 σθητὰ καθ' ἕκαστον αἰσθητήριον ἡμῖν ἐμποιοῦσιν αἴσθησιν,
καὶ τὸ γινόμενον ὑπ' αὐτῶν πάθος οὐ μόνον ἐνυπάρχει ἐν
τοῖς αἰσθητηρίοις ἐνεργουσῶν τῶν αἰσθήσεων, ἀλλὰ καὶ ἀπελ-
θουσῶν. παραπλήσιον γὰρ τὸ πάθος ἐπὶ τε τούτων καὶ ἐπὶ
τῶν φερομένων ἔοικεν εἶναι. καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν φερομένων τοῦ
30 κινήσαντος οὐκέτι θιγγάνοντος κινεῖται· τὸ γὰρ κινήσαν ἐκί-
νησεν ἀέρα τινά, καὶ πάλιν οὗτος κινούμενος ἕτερον· καὶ τοῦ-
τον δὴ τὸν τρόπον, ἕως ἂν στηῖ, ποιεῖται τὴν κίνησιν καὶ ἐν
- 459b ἀέρι καὶ ἐν τοῖς ὑγροῖς.
- 459b ὁμοίως δὲ ὑπολαβεῖν τοῦτο δεῖ καὶ
ἐπ' ἀλλοιώσεως· τὸ γὰρ θερμανθὲν ὑπὸ τοῦ θερμοῦ τὸ πλη-
σίον θερμαίνει, καὶ τοῦτο διαδίδωσιν ἕως τῆς ἀρχῆς. ὥστε
καὶ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι, ἐπειδὴ ἐστὶν ἀλλοιώσις τις ἢ κατ'
5 ἐνέργειαν αἴσθησις, ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν. διὸ τὸ πάθος
ἐστὶν οὐ μόνον ἐν αἰσθανομένοις τοῖς αἰσθητηρίοις, ἀλλὰ καὶ
ἐν πεπανμένοις, καὶ ἐν βάθει καὶ ἐπιπολῆς. φανερόν δὲ
ὅταν συνεχῶς αἰσθανώμεθα τι· μεταφερόντων γὰρ τὴν αἰ-
σθησιν ἀκολουθεῖ τὸ πάθος, οἷον ἐκ τοῦ ἡλίου εἰς τὸ σκότος·

10 συμβαίνει γὰρ μηδὲν ὄραν διὰ τὴν ἔτι ὑποῦσαν κίνησιν ἐν
 τοῖς ὄμμασιν ὑπὸ τοῦ φωτός. κὰν πρὸς ἐν χρῶμα πολὺν
 χρόνον βλέψωμεν ἢ λευκὸν ἢ χλωρόν, τοιοῦτον φαίνεται
 ἐφ' ὅπερ ἂν τὴν ὄψιν μεταβάλωμεν. κὰν πρὸς τὸν ἥλιον
 βλέψαντες ἢ ἄλλο τι λαμπρὸν μύσωμεν, παρατηρήσασι
 15 φαίνεται κατ' εὐθυωρίαν, ἢ συμβαίνει τὴν ὄψιν ὄραν, πρῶ-
 τον μὲν τοιοῦτον τὴν χροάν, εἶτα μεταβάλλει εἰς φοινικουῶν
 κάπειτα πορφυροῦν, ἕως ἂν εἰς τὴν μέλαιναν ἔλθῃ χροάν
 καὶ ἀφανισθῇ. καὶ ἀπὸ τῶν κινουμένων δὲ μεταβάλλου-
 σιν, οἷον ἀπὸ τῶν ποταμῶν, μάλιστα δὲ ἀπὸ τῶν τάχιστα
 20 ρέοντων, φαίνεται [γὰρ] τὰ ἡρεμοῦντα κινούμενα. γίνονται δὲ
 καὶ ἀπὸ τῶν μεγάλων ψόφων δύσκωφοι καὶ ἀπὸ τῶν ἰσχυρῶν
 ὁσμῶν δύσοσμοι, καὶ ἐπὶ τῶν ὁμοίων <ὁμοίως>. ταῦτά γε
 23 δὴ φανερώς συμβαίνει τοῦτον τὸν τρόπον.
 23 ὅτι δὲ ταχὺ τὰ
 αἰσθητήρια καὶ μικρᾶς διαφορᾶς αἰσθάνεται, σημεῖον τὸ
 25 ἐπὶ τῶν ἐνόπτρων γινόμενον· περὶ οὗ καὶ αὐτοῦ ἐπιστήσας
 σκέψαιτό τις ἂν καὶ ἀπορήσειεν. ἅμα δ' ἐξ αὐτοῦ δῆλον
 ὅτι ὥσπερ καὶ ἡ ὄψις πάσχει, οὕτω καὶ ποιεῖ τι. ἐν γὰρ
 τοῖς ἐνόπτροις τοῖς σφόδρα καθαροῖς, ὅταν τῶν κατα-
 μηνίων ταῖς γυναιξὶ γινομένων ἐμβλέψωσιν εἰς τὸ κάτοπτρον,
 30 γίνεταί τὸ ἐπιπολῆς τοῦ ἐνόπτρου οἷον νεφέλη αἱματώδης·
 κὰν μὲν καινὸν ἢ τὸ κάτοπτρον, οὐ ῥάδιον ἐκμάξαι τὴν τοι-
 αύτην κηλίδα, ἐὰν δὲ παλαιόν, ῥᾶον. αἴτιον δέ, ὥσπερ εἶ-
 460a πομεν, ὅτι οὐ μόνον πάσχει ἡ ὄψις ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ἀλλὰ
 καὶ ποιεῖ τι καὶ κινεῖ, ὥσπερ καὶ τὰ λαμπρά· καὶ γὰρ
 ἡ ὄψις τῶν λαμπρῶν καὶ ἐχόντων χρῶμα. τὰ μὲν οὖν
 ὄμματα εὐλόγως, ὅταν ἢ τὰ καταμήνια, διακεῖται ὥσπερ καὶ
 5 ἕτερον μέρος ὅτιοῦν· καὶ γὰρ φύσει τυγχάνουσι φλε-
 βώδεις ὄντες. διὸ γινομένων τῶν καταμηνίων διὰ ταραχὴν καὶ
 φλεγμασίαν αἱματικὴν ἡμῖν μὲν ἢ ἐν τοῖς ὄμμασι δια-
 φορὰ ἀδηλος, ἔνεστι δέ (ἢ γὰρ αὐτὴ φύσις σπέρματος καὶ
 καταμηνίων), ὁ δ' ἀὴρ κινεῖται ὑπ' αὐτῶν, καὶ τὸν ἐπὶ τῶν
 10 κατόπτρων ἀέρα συνεχῆ ὄντα ποιόν τινα ποιεῖ καὶ τοιοῦτον
 οἷον αὐτὸς πάσχει· ὁ δὲ τοῦ κατόπτρου τὴν ἐπιφάνειαν.
 ὥσπερ δὲ τῶν ἱματίων, τὰ μάλιστα καθαρὰ τάχιστα κηλι-
 δοῦνται· τὸ γὰρ καθαρὸν ἀκριβῶς δηλοῖ ὃ τι ἂν δέξηται,
 καὶ τὸ μάλιστα τὰς ἐλαχίστας κινήσεις. ὁ δὲ χαλκὸς διὰ μὲν
 15 τὸ λεῖος εἶναι ὁποιασοῦν ἀφῆς αἰσθάνεται μάλιστα (δεῖ δὲ
 νοῆσαι οἷον τρίψιν οὔσαν τὴν τοῦ ἀέρος ἀφῆν καὶ ὥσπερ ἔκ-
 μαξιν καὶ ἀνάπλυσιν), διὰ δὲ τὸ καθαρὸν ἔνδηλος γίνε-
 ται ὀπηλικροῦν οὔσα. τοῦ δὲ μὴ ἀπιέναι ταχέως ἐκ τῶν και-
 νῶν κατόπτρων αἴτιον τὸ καθαρὸν εἶναι καὶ λεῖον· δια-

20 δεύται γὰρ διὰ τῶν τοιούτων καὶ εἰς βάθος καὶ πάντη, διὰ
 μὲν τὸ καθαρὸν εἰς βάθος, διὰ δὲ τὸ λεῖον πάντη. ἐν δὲ
 τοῖς παλαιοῖς οὐκ ἐμμένει, ὅτι οὐχ ὁμοίως εἰσδύεται ἢ κη-
 23 λὶς ἀλλ' ἐπιπολαιότερον.

23 ὅτι μὲν οὖν καὶ ὑπὸ τῶν μικρῶν
 διαφορῶν γίνεται κίνησις, καὶ ὅτι ταχεῖα ἢ αἴσθησις,
 25 καὶ ὅτι οὐ μόνον πάσχει, ἀλλὰ καὶ ἀντιποιεῖ τὸ τῶν χρω-
 μάτων αἰσθητήριον, φανερόν ἐκ τούτων. μαρτυρεῖ δὲ τοῖς εἰ-
 ρημένοις καὶ τὰ περὶ τοὺς οἴνους καὶ τὴν μυρεψίαν συμ-
 βαίνοντα. τό τε γὰρ παρασκευασθὲν ἔλαιον ταχέως λαμβά-
 νει τὰς τῶν πλησίον ὀσμᾶς, καὶ οἱ οἴνοι τὸ αὐτὸ τοῦτο πά-
 30 σχουσιν· οὐ γὰρ μόνον τῶν ἐμβαλλομένων ἢ ὑποκιρναμένων
 ἀλλὰ καὶ τῶν πλησίον τοῖς ἀγγείοις τιθεμένων ἢ πεφυ-
 32 κότων ἀναλαμβάνουσι τὰς ὀσμᾶς.

32 πρὸς δὲ τὴν ἐξ ἀρχῆς
 460b σκέψιν ὑποκείσθω ἐν μὲν, ὅπερ ἐκ τῶν εἰρημένων φανερόν,
 ὅτι καὶ ἀπελθόντος τοῦ θύραθεν αἰσθητοῦ ἐμμένει τὰ αἰσθη-
 ματα αἰσθητὰ ὄντα, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ῥαδίως ἀπατώ-
 μεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, ἄλλοι δὲ
 5 ἐν ἄλλοις, οἷον ὁ δειλὸς ἐν φόβῳ, ὁ δ' ἐρωτικὸς ἐν ἔρωτι,
 ὥστε δοκεῖν ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τὸν μὲν τοὺς πολεμίους
 ὄραν, τὸν δὲ τὸν ἐρώμενον· καὶ ταῦτα ὅσω ἂν ἐμπαθέστε-
 ρος ἦ, τοσούτῳ ἀπ' ἐλάσσονος ὁμοιότητος φαίνεται. τὸν αὐ-
 τὸν δὲ τρόπον καὶ ἐν ὀργαῖς καὶ ἐν πάσαις ἐπιθυμίαις εὐ-
 10 ἀπάτητοι γίνονται πάντες, καὶ μᾶλλον ὅσω ἂν μᾶλλον ἐν
 τοῖς πάθεσιν ὦσιν. διὸ καὶ τοῖς πυρέττουσιν ἐνίοτε φαίνεται
 ζῶα ἐν τοῖς τοίχοις ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τῶν γραμμῶν
 συντιθεμένων. καὶ ταῦτ' ἐνίοτε συνεπιτείνει τοῖς πάθεσιν οὐ-
 τως, ὥστε, ἂν μὲν μὴ σφόδρα κάμνωσι, μὴ λανθάνειν ὅτι
 15 ψεῦδος, ἐὰν δὲ μειζρον ἦ τὸ πάθος, καὶ κινεῖσθαι πρὸς
 αὐτά. αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐ-
 τὴν δύναμιν κρίνειν τό τε κύριον καὶ ὧ τὰ φαντάσματα
 γίνεται. τούτου δὲ σημεῖον ὅτι φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος πο-
 διαῖος, ἀντίφησι δὲ πολλάκις ἕτερόν τι πρὸς τὴν φαντα-
 20 σίαν. καὶ τῇ ἐπαλλάξει τῶν δακτύλων τὸ ἐν δύο φαίνε-
 ται, ἀλλ' ὅμως οὐ φαμεν δύο· κυριωτέρα γὰρ τῆς ἀφῆς
 ἢ ὄψις. εἰ δ' ἦν ἡ ἀφή μόνη, καὶ ἐκρίνομεν τὸ ἐν δύο. τοῦ
 δὲ διεψεῦσθαι αἴτιον ὅτι οὐ μόνον τοῦ αἰσθητοῦ κινουόντος
 φαίνεται ἀδήποτε, ἀλλὰ καὶ τῆς αἰσθήσεως κινουμένης αὐ-
 25 τῆς, ἐὰν ὡσαύτως κινῆται ὥσπερ καὶ ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ·
 λέγω δ' οἷον ἢ γῆ δοκεῖ τοῖς πλέουσι κινεῖσθαι κινουμένης
 τῆς ὄψεως ὑπ' ἄλλου.

3 Ἐκ δὲ τούτων φανερόν ὅτι οὐ μόνον ἐγρηγορότων αἰ κι-

νήσεις αἰ ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων γινόμεναι τῶν τε θύραθεν
30 καὶ τῶν ἐκ τοῦ σώματος ἐννύπαρχουσιν, ἀλλὰ καὶ ὅταν γέ-
νηται τὸ πάθος τοῦτο ὃ καλεῖται ὕπνος, καὶ μᾶλλον τότε
φαίνονται. μεθ' ἡμέραν μὲν γὰρ ἐκκρούονται ἐνεργουσῶν τῶν
461a αἰσθήσεων καὶ τῆς διανοίας, καὶ ἀφανίζονται ὡσπερ παρὰ
πολὺ πῦρ ἔλαττον καὶ λῦπαι καὶ ἡδοναὶ μικραὶ παρὰ
μεγάλας, πανσαμένων δὲ ἐπιπολάζει καὶ τὰ μικρὰ· νύ-
κτωρ δὲ δι' ἀργίαν τῶν κατὰ μόριον αἰσθήσεων καὶ ἀδυ-
5 ναμίαν τοῦ ἐνεργεῖν, διὰ τὸ ἐκ τῶν ἔξω εἰς τὸ ἐντὸς γίνε-
σθαι τὴν τοῦ θερμοῦ παλίρροιαν, ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰσθή-
σεως καταφέρονται καὶ γίνονται φανεραὶ καθισταμένης τῆς
8 ταραχῆς.

8 δεῖ δὲ ὑπολαβεῖν ὡσπερ τὰς μικρὰς δίνας τὰς
ἐν τοῖς ποταμοῖς γινομένας, οὕτω τὴν κίνησιν ἐκάστην γίνε-
10 σθαι συνεχῶς, πολλάκις μὲν ὁμοίως, πολλάκις δὲ δια-
λυομένας εἰς ἄλλα σχήματα διὰ τὴν ἀντίκρουσιν. διὸ καὶ
μετὰ τὴν τροφήν καὶ ἀμπαν νέοις οὔσιν, οἶον τοῖς παι-
δίοις, οὐ γίνεται ἐνύπνια· πολλὴ γὰρ ἡ κίνησις διὰ τὴν ἀπὸ
τῆς τροφῆς θερμότητα. ὥστε καθάπερ ἐν ὑγρῷ, ἐὰν σφό-
15 δρα κινή τις, ὅτε μὲν οὐθέν φαίνεται εἶδωλον, ὅτε δὲ φαίνε-
ται μὲν, διεστραμμένον δὲ ἀμπαν, ὥστε φαίνεσθαι ἀλλοῖον
ἢ οἶόν ἐστιν, ἡρεμήσαντος δὲ καθαρὰ καὶ φανερά, οὕτω καὶ
ἐν τῷ καθεύδειν τὰ φαντάσματα καὶ αἰ ὑπόλοιποι κινή-
σεις αἰ συμβαίνουσαι ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων ὅτε μὲν ὑπὸ
20 μείζονος οὔσης τῆς εἰρημένης κινήσεως ἀφανίζονται πάμ-
παν, ὅτε δὲ τεταραγμένα φαίνονται αἰ ὄψεις καὶ τερα-
τώδεις, καὶ οὐκ εἰρόμενα τὰ ἐνύπνια, οἶον τοῖς μελαγχολι-
κοῖς καὶ πυρέττουσι καὶ οἰνωμένοις· πάντα γὰρ τὰ τοιαῦ-
τα πάθη πνευματώδη ὄντα πολλὴν ποιεῖ κίνησιν καὶ ταρα-
25 χήν. καθισταμένου δὲ καὶ διακρινομένου τοῦ αἵματος ἐν τοῖς
ἐναίμοις, σωζομένη τῶν αἰσθημάτων ἡ κίνησις ἀφ' ἐκάστου
τῶν αἰσθητηρίων εἰρόμενά τε ποιεῖ τὰ ἐνύπνια, καὶ φαίνε-
σθαί τι καὶ δοκεῖν διὰ μὲν τὰ ἀπὸ τῆς ὄψεως καταφερό-
μενα ὄρᾱν, διὰ δὲ τὰ ἀπὸ τῆς ἀκοῆς ἀκούειν, ὁμοιοτρόπως
30 δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων αἰσθητηρίων· τῷ μὲν γὰρ ἐκεῖθεν
ἀφικνεῖσθαι τὴν κίνησιν πρὸς τὴν ἀρχὴν καὶ ἐγρηγορῶς δο-
461b κεῖ ὄρᾱν καὶ ἀκούειν καὶ αἰσθάνεσθαι, καὶ διὰ τὸ τὴν ὄψιν
ἐνίοτε κινεῖσθαι δοκεῖν, οὐ κινουμένην, ὄρᾱν φαμεν, καὶ τῷ τὴν
ἀφήν δύο κινήσεις εἰσαγγέλλειν τὸ ἐν δύο δοκεῖ. ὅλως
γὰρ τὸ ἀφ' ἐκάστης αἰσθήσεως φησιν ἡ ἀρχή, ἐὰν μὴ ἑτέρα
5 κυριωτέρα ἀντιφῆ. φαίνεται μὲν οὖν πάντως, δοκεῖ δὲ οὐ
πάντως τὸ φαινόμενον, ἀλλ' ἂν τὸ ἐπικρῖνον κατέχηται ἢ
7 μὴ κινήται τὴν οἰκείαν κίνησιν.

7 ὥσπερ δ' εἶπομεν ὅτι ἄλλοι
 δι' ἄλλο πάθος εὐαπάτητοι, οὕτως ὁ καθεύδων διὰ τὸν ὕπνον
 καὶ τὸ κινεῖσθαι τὰ αἰσθητήρια καὶ τᾶλλα τὰ συμβαίνοντα
 10 περὶ τὴν αἴσθησιν, ὥστε τὸ μικρὰν ἔχον ὁμοιότητα φαίνεται
 ἐκεῖνο. ὅταν γὰρ καθεύδῃ, κατιόντος τοῦ πλείστου αἵματος
 ἐπὶ τὴν ἀρχὴν συγκατέρχονται αἱ ἐνοῦσαι κινήσεις, αἱ μὲν
 δυνάμει αἱ δὲ ἐνεργείᾳ. οὕτω δ' ἔχουσιν ὥστε ἐν τῇ κινήσει
 τηδὶ ἤδε ἐπιπολάσει ἐξ αὐτοῦ ἢ κινήσεις, ἂν δ' αὕτη φθαρῇ,
 15 ἤδε. καὶ πρὸς ἀλλήλας δὴ ἔχουσιν ὥσπερ οἱ πεπλασμένοι
 βάτραχοι οἱ ἀνιόντες ἐν τῷ ὕδατι τηκομένου τοῦ ἀλός – οὕτως
 ἐνεῖσι δυνάμει, ἀνειμένου δὲ τοῦ κωλύοντος ἐνεργοῦσιν, καὶ
 λυόμεναι ἐν ὀλίγῳ τῷ λοιπῷ αἵματι τῷ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις
 κινουῦνται, ἔχουσαι ὁμοιότητα ὥσπερ τὰ ἐν τοῖς νέφεσιν, ἃ
 20 παρεικάζουσιν ἀνθρώποις καὶ κενταύροις ταχέως μεταβάλλ-
 λοντα. τούτων δὲ ἕκαστόν ἐστιν, ὥσπερ εἴρηται, ὑπόλειμμα
 τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθήματος· καὶ ἀπελθόντος τοῦ
 ἀληθοῦς ἐνεστί, καὶ ἀληθές εἰπεῖν ὅτι τοιοῦτον οἶον Κο-
 ρίσκος, ἀλλ' οὐ Κορίσκος. ὅτε δὲ ἠσθάνετο, οὐκ ἔλεγε Κορί-
 25 σκον τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον, ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἐκεῖνον Κο-
 ρίσκον τὸν ἀληθινόν. ὁ δὲ καὶ αἰσθανόμενον λέγει τοῦτο, ἐὰν
 μὴ παντελῶς κατέχηται ὑπὸ τοῦ αἵματος, ὥσπερ αἰ-
 σθανόμενον τοῦτο κινεῖται ὑπὸ τῶν κινήσεων τῶν ἐν τοῖς αἰ-
 σθητηρίοις, καὶ δοκεῖ τὸ ὅμοιον αὐτὸ εἶναι τὸ ἀληθές· καὶ τος-
 30 αὕτη τοῦ ὕπνου ἢ δύναμις ὥστε ποιεῖν τοῦτο λανθάνειν. ὥσπερ
 οὖν εἴ τινα λανθάνοι ὑποβαλλόμενος ὁ δάκτυλος τῷ ὀφθαλ-
 462a μῶ, οὐ μόνον φανεῖται ἀλλὰ καὶ δόξει εἶναι δύο τὸ ἐν, ἂν
 δὲ μὴ λανθάνῃ, φανεῖται μὲν οὐ δόξει δέ, οὕτω καὶ ἐν τοῖς
 ὕπνοις, ἐὰν μὲν αἰσθάνηται ὅτι καθεύδει, καὶ τοῦ πάθους ἐν ᾧ
 ἢ αἴσθησις τοῦ ὑπνωτικοῦ, φαίνεται μὲν, λέγει δέ τι ἐν αὐ-
 5 τῷ ὅτι φαίνεται μὲν Κορίσκος, οὐκ ἔστι δὲ ὁ Κορίσκος (πολ-
 λάκις γὰρ καθεύδοντος λέγει τι ἐν τῇ ψυχῇ ὅτι ἐνύπνιον τὸ
 φαινόμενον)· ἐὰν δὲ λανθάνῃ ὅτι καθεύδει, οὐδὲν ἀντιφῆσει τῇ
 8 φαντασίᾳ.
 8 ὅτι δὲ ἀληθῆ λέγομεν καὶ εἰσὶ κινήσεις φαντα-
 στικαὶ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις, δῆλον, ἐὰν τις προσέχων πειρᾶ-
 10 ται μνημονεύειν ἃ πάσχομεν καταφερόμενοί τε καὶ ἐγειρό-
 μενοι· ἐνίοτε γὰρ τὰ φαινόμενα εἶδωλα καθεύδοντι φωράσει
 ἐγειρόμενος κινήσεις οὔσας ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις· καὶ ἐνίοις γε
 τῶν νεωτέρων καὶ πάμπαν διαβλέπουσιν, ἐὰν ἦ σκότος, φαί-
 νεται εἶδωλα πολλὰ κινούμενα, ὥστ' ἐγκαλύπτεσθαι πολλὰ-
 15 κικ φοβουμένους. ἐκ δὲ τούτων ἀπάντων δεῖ συλλογίσασθαι
 ὅτι ἐστὶ τὸ ἐνύπνιον φάντασμα μὲν τι καὶ ἐν ὕπνῳ· τὰ γὰρ
 ἄρτι λεχθέντα εἶδωλα οὐκ ἔστιν ἐνύπνια, οὐδ' εἴ τι ἄλλο λε-

λυμένων τῶν αἰσθήσεων φαίνεται· οὐδὲ τὸ ἐν ὕπνῳ φάν-
 τασμα πᾶν. πρῶτον μὲν γὰρ ἐνίοις συμβαίνει καὶ αἰσθάνε-
 20 σθαί πη καὶ ψόφων καὶ φωτὸς καὶ χυμοῦ καὶ ἀφῆς, ἀ-
 σθενικῶς μέντοι καὶ οἶον πόρρωθεν· ἤδη γὰρ ἐν τῷ καθ-
 εύδειν ὑποβλέποντες, ὃ ἡρέμα ἐώρων φῶς τοῦ λύχνου καθ-
 εύδοντες, ὡς ᾤοντο, ἐπεγερθέντες εὐθύς ἐγνώρισαν τὸ τοῦ λύχνου
 ὄν, καὶ ἀλεκτρύονων καὶ κυνῶν φωνὴν ἡρέμα ἀκούοντες ἐγερ-
 25 θέντες σαφῶς ἐγνώρισαν. ἔνιοι δὲ καὶ ἀποκρίνονται ἐρωτώ-
 μενοι· ἐνδέχεται γὰρ τοῦ ἐγρηγορέναι καὶ καθεύδειν ἀπλῶς
 θατέρου ὑπάρχοντος θατέρον πη ὑπάρχειν. ὧν οὐθὲν ἐνύπνιον
 φατέον, οὐδ' ὅσαι δὴ ἐν τῷ ὕπνῳ γίνονται ἀληθεῖς ἔννοιαι
 30 παρὰ τὰ φαντάσματα, ἀλλὰ τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς
 κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ἦ, ἢ καθ-
 31 εύδει, τοῦτ' ἐστὶν ἐνύπνιον.
 31 ἤδη δὲ τισι συμβέβηκεν μη-
 462b δὲν ἐνύπνιον ἐωρακέναι κατὰ τὸν βίον, τοῖς δὲ πόρρω
 2, 3 που προελθούσης τῆς ἡλικίας ἰδεῖν πρότερον μὴ ἐωρα-
 κόσιν. τὸ δ' αἴτιον τοῦ μὴ γίνεσθαι παραπλήσιον φαί-
 5 νεται τῷ ἐπὶ τῶν παιδίων καὶ μετὰ τὴν τροφήν. ὅσοις
 γὰρ συνέστηκεν ἡ φύσις ὥστε πολλὴν ἀναθυμίασιν πρὸς
 τὸν ἄνω τόπον ἀναφέρεσθαι, ἢ πάλιν καταφερομένη ποι-
 εῖ πλῆθος κινήσεως, εὐλόγως τούτοις οὐδὲν φαίνεται φάντασμα.
 προϊούσης δὲ τῆς ἡλικίας οὐδὲν ἄτοπον φανῆναι ἐνύπνιον·
 10 μεταβολῆς γὰρ τινος γενομένης ἢ καθ' ἡλικίαν ἢ κατὰ πάθος
 ἀναγκαῖον συμβῆναι τὴν ἐναντίωσιν ταύτην.

6.2.2 Traducción y Comentario

(Mi propia lectura, traducción e interpretación)⁶⁷².

A. Capítulo I – Se investiga a qué parte del alma corresponde el ensueño.

“Μετὰ δὲ ταῦτα...”, comienza el tratado *Sobre los sueños* (Περὶ ἐνυπνίων) con estas palabras, que establecen un nexo de unión, con el tratado anterior, *Sobre el sueño y la vigilia* (Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρευσης); y que, junto al *Sobre la adivinación por el sueño* (Περὶ τῆς καθ’ ὕπνον μαντικῆς), forman una unidad de contenido, sobre el tema del sueño y de los ensueños. A diferencia del *De Somno*, que trata casi exclusivamente de la fisiología del sueño, el *De Insomniis* es un tratado psicológico “lleno de aguda observación y sólida teoría” (ROSS, 1955: PN, 268):

33 “Después de esto hay que investigar acerca del ensueño, y en primer lugar en qué parte del alma aparece, y si es una afección de la facultad intelectual o de la sensitiva; pues de entre nuestras facultades, sólo por medio de éstas conocemos alguna cosa⁶⁷³. Pues si el ejercicio de la vista es la visión, y el acto de oír, la audición y el de la sensación en general, percibir, y existen sensibles comunes⁶⁷⁴, como la figura, el tamaño y el movimiento y los demás semejantes, y, por otra parte, sensibles propios, como el color, el sonido, el sabor; y es imposible ver con los ojos totalmente cerrados y durmiendo, e igualmente también con respecto al resto de los sentidos, es evidente que no percibimos nada en el sueño; en consecuencia no es, desde luego, por medio de la sensación que percibimos el ensueño⁶⁷⁵.”

⁶⁷² Me he basado en el texto griego, según la edición de David Ross, 1955: *Aristotle Parva Naturalia*. Oxford.

⁶⁷³ El conocimiento en Aristóteles, a diferencia de Platón, no es innato, ni se produce por un proceso de “reminiscencia” de estados anteriores de conocimiento, sino que se origina a partir de la sensación. (GUTHRIE, 1993: VI, 195).

⁶⁷⁴ Los objetos sensibles pueden ser *propios*, aquéllos que corresponden a cada uno de los órganos de los cinco sentidos (como el color para el ojo, el sonido para el oído, etc.) y *comunes*, los que son objeto de más de un sentido al mismo tiempo. Estos son percibidos por la *facultad general de la sensación*, κοινή αἴσθησις (425a27), que se encarga de unificar y coordinar las sensaciones. (GUTHRIE, *Ibid.*, 308). La lista completa de las κοινὰ αἰσθητὰ es: figura, tamaño, movimiento, reposo, número, unidad, tiempo, lo áspero, lo liso, lo agudo, lo obtuso (442b4–7). (1955: PN, Ross, 268).

⁶⁷⁵ Aristóteles, en este capítulo, quiere demostrar que el ensueño no depende, de modo absoluto, ni de la facultad sensitiva, ni de la intelectual, ni tampoco de la simple opinión; sino que, como veremos a lo largo del

10 *“Pero tampoco lo percibimos por la opinión; pues no sólo decimos que lo que se está acercando es un hombre o un caballo, sino también que es blanco o hermoso; por lo que la opinión sin la sensación no diría nada, ni verdadero ni falso. En cambio, en el sueño ocurre que el alma hace eso; y es que parece que vemos*
 15 *igualmente que lo que se acerca es un hombre y que es blanco. Además, junto al ensueño tenemos en la mente alguna otra cosa, lo mismo que en el estado de vigilia cuando percibimos algo. Pues acerca de lo que percibimos, muchas veces también pensamos algo; así también durante el sueño, además de las imágenes, algunas veces pensamos otras cosas. Y esto se mostraría con claridad a cualquiera, si*
 20 *alguien prestara atención e intentara, al levantarse, recordar lo soñado. Y⁶⁷⁶ algunos han tenido ya tales sueños, como los que parece que disponen lo que se pone delante⁶⁷⁷, según las normas de la nemotecnia; pues les ocurre a éstos muchas veces*

texto, todas estas facultades intervienen, de algún modo, en el ensueño. Hacia el final del capítulo explicará cuál es la facultad del alma que está en el origen del ensueño:

- 1) “Es imposible ver con los ojos cerrados y durmiendo, e igualmente también con respecto al resto de los sentidos... en consecuencia, no es por medio de la sensación que percibimos el ensueño.” (458b7–9). “*Ergo somnium non est passio sensus exterioris*” (THOMSEN THÖRNQVIST, C., 2014: Conclusio VIII.1, 10).
- 2) “*Pero tampoco lo percibimos por la opinión...*” (458b10). Para Aristóteles la opinión “es el movimiento del espíritu, que, de la substancia del objeto, llega a las cualidades que lo distinguen”. Sin la ayuda de la sensación, que nos muestra la existencia del objeto, “*la opinión no diría nada*” (458b12) –no diría que el hombre que se acerca es blanco. “*Pero durante el sueño ocurre que el alma hace ambas cosas*” (458b13) (Vid. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, J., 1847: 182, n.3).
 El ἔτι, que encabeza la frase, indica otra razón, por la que el ensueño no puede ser una función de la δόξα (ROSS, *Ibidem*, 268). Pues, mientras se duerme, además de las imágenes del ensueño, a veces tenemos algún pensamiento distinto del propio ensueño.
- 3) El pensamiento es algo añadido, no el ensueño en sí, por eso este fenómeno no depende tampoco de la facultad intelectual.

⁶⁷⁶ El pasaje que sigue (458b20–24): “ἤδη δέ τινες... φάντασμα” presenta cierta dificultad de comprensión. οἱ δοκοῦντες: “los que –en sus sueños– parece (que disponen lo que se pone delante)” (BEARE, 1899: 469)

⁶⁷⁷ τὰ προβαλλόμενα: “lo que se pone delante” (los objetos del ensueño). “Según las normas de la nemotecnia”: sustituyen los objetos presentados, por otros nuevos. (Siguiendo las *leyes de asociación*, en las que se basan los sistemas nemotécnicos, y que el funcionamiento de la mente sigue. “Hay sueños que son modificados como resultado de algún pensamiento que los acompaña.” (ROSS, *Ibidem*, 268, 246)

que otra imagen⁶⁷⁸ diferente, además del ensueño, se coloca ante sus ojos⁶⁷⁹ en ese lugar⁶⁸⁰; de modo que está claro que no es ensueño toda imagen que sobreviene en
 25 el sueño, y que lo que pensamos lo juzgamos en virtud de la opinión⁶⁸¹. Y, en relación con todas estas cuestiones, es, sin duda, a tal punto evidente que la misma causa por la que, cuando estamos despiertos, somos llevados a engaño en las enfermedades⁶⁸², ella misma también produce en el sueño esa afección. Y aunque estamos sanos y tenemos conocimiento del hecho, sin embargo, el sol parece ser de un pie de
 30 ancho⁶⁸³. Pero ya sea precisamente la facultad imaginativa del alma la misma que la facultad sensitiva⁶⁸⁴ o bien sea diferente, no es menos cierto que ningún ensueño se produce sin ver o percibir algo; y es que el ver y escuchar mal es propio del que ve y escucha algo real, pero en verdad no es lo que él cree. Por otra parte, durante
 459a el sueño se da por supuesto que no vemos ni oímos nada, ni en general percibimos nada. Por consiguiente ¿acaso no es cierto que no vemos nada y, sin embargo, no es verdad que nuestra facultad sensitiva no sufra ninguna afección⁶⁸⁵, sino que es posible que la vista y los demás sentidos experimenten una cierta afección y que
 5 cada una de estas afecciones incida de algún modo en nuestra sensibilidad, pero no

⁶⁷⁸ Imagen (*φάντασμα*) en sentido general significa la imagen del ensueño en sí, además del concepto de orden intelectual que puede acompañarla (1951: *PN*, Tricot, 95).

⁶⁷⁹ Los ojos del espíritu (*Ibidem*). *Vid.* n. 730.

⁶⁸⁰ Miguel de Éfeso (1903: *Comm. in Arist. Graeca, PN*, –p. 62, línea 32) precisa: (*εἰς τὸν τόπον*) ἐν ᾧ τὸ ἐνύπνιον γίνεται. Barthélemy Saint-Hilaire (*Ibid*: 183, n.4), por su parte, matiza: «dans le lieu qui reçoit les images».

⁶⁸¹ La δόξα es la simple *opini6n*, que se basa en lo veros6mil e implica las nociones de verdadero y falso; mientras que la ἐπιστήμη (la ciencia) es el conocimiento de lo necesario. La φρόνησις es la inteligencia práctica. Las tres son diferentes especies de creencia, de juicio (ὑπόληψις), que tiene un carácter de universalidad (1951: *PN*, Tricot, 94). La ὑπόληψις es el resultado del proceso del intelecto discursivo (διάνοια) (Aristotle, 1907: *de An.*, Hicks, 457). *Vid.* 427b16–26.

⁶⁸² El ensueño supone una ilusión (un engaño) de la sensibilidad, que el Estagirita compara al producido por alguna enfermedad, como el delirio de la fiebre. Incluso estando sanos la sensación puede engañarnos, sobre todo en la percepción de objetos lejanos.

⁶⁸³ ποδιαῖος (de un pie de ancho). Esta expresión parece que Arist6teles la tom6 de Her6clito: “[περὶ μεγέθους ἡλίου] εὐρος ποδὸς ἀνθρωπείου”. Fra. DK B3 (DIELS, 1903: 66).

⁶⁸⁴ τὸ αἰσθητικόν (la facultad sensitiva); τὸ φανταστικόν (la facultad imaginativa).

⁶⁸⁵ Arist6teles admite que, para que se produzca el ensueño, nuestros sentidos han debido ser estimulados de alg6n modo; aunque de forma diferente a cuando se est6 en el estado de vigilia.

de la misma manera como cuando estamos despiertos⁶⁸⁶; y unas veces la opinión dice que algo es falso, como cuando estamos en estado de vigilia, y otras veces, en cambio, se somete y se deja guiar por la imagen?

8 “Es evidente, por tanto, que la afección, que llamamos soñar, no corresponde a la facultad de la opinión, ni a la facultad intelectual. Pero tampoco a la facultad sensitiva de modo absoluto; pues sería ver y oír de modo absoluto. Pero entonces hay que examinar cómo y de qué manera ocurre. Demos por supuesto, en efecto, lo que precisamente está claro, que es una afección de la facultad sensitiva, si realmente lo es también el sueño; pues no corresponde el sueño a una facultad de los animales, y el soñar a otra, sino a la misma facultad⁶⁸⁷. Y dado que se ha hablado sobre la imaginación en el tratado “Acerca del Alma”⁶⁸⁸, y la facultad imaginativa es la misma que la facultad sensitiva, aunque en cuanto a su modo de ser son diferentes, y puesto que la imaginación es el movimiento producido por la sensación en acto y, por otra parte, el ensueño parece ser una especie de imagen (pues llamamos ensueño a la imagen producida en el sueño⁶⁸⁹, sea de modo absoluto, sea de una cierta manera), es evidente que el soñar es propio de la facultad sensitiva⁶⁹⁰, pero de ésta en la medida que es imaginativa”⁶⁹¹.

⁶⁸⁶ Traduzco: “cuando estamos despiertos”, para mantener la concordancia con “...no vemos nada...nuestra facultad sensitiva...nuestra sensibilidad...”; y me apoyo en los MSS. *Γ'* (*Vetus Translatio Latina*) y *So* (*Paraphrasis de Sophonias*), que señalan en el aparato crítico: ἐγρηγορότων ἡμῶν.

⁶⁸⁷ El pasaje (459a11–14) presenta una dificultad de interpretación, pues, a primera vista, puede entenderse que el dormir pertenece a unos animales, y el soñar, a otros. Temistio evita la confusión añadiendo *μορίῳ* después de *τινι*. Becker suprime, en la línea 13, *τῶν ζώων*, en el aparato crítico. (BEARE, *Ibid.*: 470).

⁶⁸⁸ El tratado *De Anima* trata sobre la *φαντασία*, de modo especial en III, 3.427b27–429a9. Hago un análisis de la *φαντασία* en Aristóteles, en el APÉNDICE correspondiente de este trabajo.

⁶⁸⁹ Aquí Aristóteles da la definición de *ensueño*, aunque hay que matizar; pues, hay imágenes que no son propiamente sueños (las producidas *ἀπλῶς* –sin más, sin exigir condiciones especiales), éstas son *παρὰ τὸ ἐνύπνιον*, como los pensamientos que lo acompañan; a diferencia del *ensueño* propiamente dicho, que requiere una sensación anterior. (TRICOT, *Ibid.*: 97). En el estado especial de conciencia del ensueño podemos tener una actividad mental de pensamiento lógico, tan eficiente como en el estado de vigilia; pero, a la vez, el que sueña no es crítico con los sucesos y conductas que ocurren durante el ensueño (KAHN & GOVER, 2010: 187)

⁶⁹⁰ El ensueño depende de la facultad sensitiva, en cuanto que (*ἢ*) ésta es imaginativa. Pues: τὸ αἰσθητικόν y τὸ φανταστικόν son dos aspectos de una única facultad.

⁶⁹¹ Queda así cumplido el objetivo del presente capítulo: demostrar a qué parte del alma corresponde el ensueño. No corresponde exclusivamente a la sensibilidad, puesto que, mientras se duerme, los sentidos especiales no actúan como durante el estado de vigilia. No corresponde tampoco a la inteligencia, porque,

B. Capítulo II – Explicaciones previas para comprender cómo se producen los sueños (permanencia de las impresiones sensoriales).

“Podríamos considerar qué es el ensueño, y cómo se produce, especialmente a partir de las circunstancias en torno al sueño. Pues los objetos sensibles producen
25 en nosotros una sensación según cada órgano de los sentidos, y la afección producida por aquéllos permanece en los órganos no sólo mientras las sensaciones están activas, sino también cuando han cesado⁶⁹². Y es que el efecto, en el caso de las sensaciones, parece que es semejante al fenómeno de los proyectiles. Pues
30 también se mueven sin que lo que los puso en movimiento esté ya en contacto con los proyectiles⁶⁹³; ya que lo que los puso en movimiento movió una cierta masa de aire, y ésta, a su vez, al moverse impulsó a otra. Y de esta manera, pues, hasta que se detenga, origina el movimiento en el aire y en los líquidos.

459b Hay que suponer algo semejante también en el caso de la alteración; pues, lo que ha sido calentado por una fuente de calor, calienta lo que está al lado, y el calor se difunde hasta el extremo⁶⁹⁴. De modo que es necesario que esto ocurra también
5 en la percepción, puesto que la sensación en acto es una cierta alteración. Por lo que la afección no sólo está en los órganos que están percibiendo, sino también en

durante el sueño, la capacidad de juzgar está, de algún modo, trabada. Depende de la *φαντασία*. (Cf. 1965: PN, Mugnier, 79, n. 2).

⁶⁹² Aristóteles explica el origen del ensueño a partir de la persistencia, en los órganos de los sentidos, del movimiento causado por la sensación; incluso después de haber cesado ésta. Es una especie de latencia de la afección producida por la sensación. Nuestro filósofo compara este fenómeno con el movimiento de los proyectiles –que permanecen en movimiento, después de que el agente impulsor ya no está en contacto con ellos. Asimismo, lo compara con la transmisión del calor por difusión de una parte de la masa, a la contigua, hasta el final del objeto. Para la explicación utiliza, en ambos casos, la *analogía*.

Obviamente Aristóteles desconocía la 1ª ley de Newton, o principio de Inercia. Antes de Galileo, se pensaba que un cuerpo podía moverse sólo mientras una fuerza actuara sobre él (Britannica, 1989: 8, 664a). Por ello, nuestro autor explica que el movimiento se mantiene porque, al impulsar el proyectil, el agente impulsó con él una masa de aire, y ésta a su vez impulsó a otra, y así sucesivamente.

⁶⁹³ La fuerza, única causa del movimiento no natural, utiliza el aire como instrumento y queda como “enganchada” al aire, que transmite su impulso al objeto (Aristotle, 1943: GA, Peck, 588).

⁶⁹⁴ ἕως τῆς ἀρχῆς. Habría que entender “hasta el final”. El proceso de la ἀλλοίωσις es similar al de la ἀντιπερίστασις (intercambio recíproco), que termina cuando el último elemento movido ocupa el sitio dejado por el primero. “Dicho lugar es ἡ ἀρχή: el lugar ὅθεν ἡ κίνησις ἄρχεται.” (1931: PN, Ross, 459b, n. 2)

los que han cesado de percibir, y ella está en el fondo y en la superficie⁶⁹⁵. Y esto es evidente cuando percibimos algo sin interrupción; pues, al cambiar de percepción, la afección sigue a la sensación, como por ejemplo al pasar del sol a la oscuridad; 10 y es que ocurre que no se ve nada, a causa del movimiento que todavía persiste en los ojos por efecto de la luz⁶⁹⁶. Y si dirigimos la mirada durante mucho tiempo a un solo color, ya sea blanco o verde, tal color aparece allí donde desviemos la mirada. Y si, cuando miramos al sol o a alguna otra cosa brillante⁶⁹⁷, cerramos los ojos, 15 observando con cuidado, aparece en dirección recta, adonde resulta que se dirige la vista⁶⁹⁸, en primer lugar, tal color, después cambia a escarlata y luego a púrpura, hasta que llega a ser color negro y desaparece⁶⁹⁹. Y a los que cambian la mirada desde los objetos en movimiento⁷⁰⁰, como por ejemplo desde los ríos, y sobre todo desde los que fluyen muy rápidamente, los objetos que están en reposo les parecen 20 estar en movimiento. Y, a consecuencia de los ruidos intensos, se vuelve uno duro de oído y, por la acción de los olores fuertes, se huele con dificultad, y de modo semejante en relación con otros sentidos⁷⁰¹. Y, sin duda alguna, esto ocurre 23 manifiestamente de esta manera.

⁶⁹⁵ En el órgano central de la sensación (el corazón, según Aristóteles), y en los órganos externos. (1955: *PN*, Ross, 271).

⁶⁹⁶ Aristóteles ejemplifica de manera sencilla la persistencia de la sensación en los órganos de los sentidos (en este caso, de la vista). En el paso de la luz del sol a la oscuridad, como indica Miguel de Éfeso (65, 30), la oscuridad debe entenderse como un lugar no iluminado por el sol (*λέγων σκότος τὸν μὴ ὑπὸ τοῦ ἡλίου καταλαμπόμενον τόπον*). (Vid. 1951: *PN*, Tricot, 98, N. 3).

⁶⁹⁷ “... *ergo lucidum excellens causat in oculo aliquam passionem & alterationem, quæ durat in oculo...*” (Aristotelis, 1668: *Opera*, IV, Sylvester Maurus, cap. II, 403, 4).

⁶⁹⁸ «Por regla general las sensaciones duran algún tiempo más que el estímulo objetivo que las ha ocasionado. Este fenómeno es el fundamento de las “*after-images*”, que son familiares en la fisiología de los órganos de los sentidos» (JAMES, W. 1918: I, 645). Aristóteles hace referencia al fenómeno de las “*after-images*” positivas, y menciona el efecto “*flight of colours*”, que se produce después de una exposición a una fuente de luz intensa. (Vid. Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, 236, n.1).

⁶⁹⁹ Este fenómeno óptico se basa en la segunda ley de Chevreul, “de contraste sucesivo”. (Britannica, 1989: 25, 307, 1a) (*Cit.* Aristóteles, 1987: *GC, PN*, La Croce & Bernabé, p. 283, n.22).

⁷⁰⁰ Las líneas 18–20 (*καὶ ἀπὸ τῶν κινουμένων...κινούμενα*) presentan una clara braquilogía. He considerado *μεταβάλλουσιν* como dativo del participio.

⁷⁰¹ Todos estos ejemplos son explicaciones analógicas, con las que Aristóteles trata de ilustrar la permanencia de las sensaciones en los órganos de los sentidos, incluso cuando los objetos sensibles ya han dejado de actuar. La idea de la persistencia de los movimientos (*κινήσεις*) en los sentidos es el argumento fundamental, que utilizará nuestro autor para explicar el origen de los sueños. Esta permanencia es de la naturaleza del recuerdo.

23 *Y una prueba de que los órganos de los sentidos perciben en seguida*
incluso pequeñas diferencias es lo que ocurre con los espejos; acerca de esto y por
25 *sí mismo alguien debería, fijando su atención, hacer un examen con detenimiento y*
quedaría perplejo. Y, al mismo tiempo, a partir de este caso, es evidente que, del
mismo modo que la vista sufre una afección, produce asimismo un cierto efecto.
Pues en los espejos que están muy limpios, cuando, al llegarles la menstruación a
las mujeres, dirigen su mirada al espejo, se produce en la superficie del espejo como
30 *una nube sanguinolenta; y si el espejo es nuevo, no puede quitarse tal mancha con*
*facilidad, pero si es viejo, es más fácil*⁷⁰². *Y la causa, como dijimos, es que la vista*
460a *no sólo está afectada por el aire, sino que también produce algún efecto y origina*
un movimiento, del mismo modo que los objetos brillantes; y es que el ojo pertenece
*a la clase de los objetos brillantes y que tienen color*⁷⁰³. *Así pues, los ojos,*
naturalmente, cuando ocurre la menstruación, se hallan en una disposición como
5 *cualquier otra parte del cuerpo; y, en efecto, se da la circunstancia de que por*
*naturaleza están llenos*⁷⁰⁴ *de venas. Por lo que, al tener lugar la menstruación, el*
cambio en los ojos a causa de la perturbación e inflamación de la sangre, a nosotros

Como señala Miguel de Éfeso, *Ibidem* (p. 66, línea 2): ὅτι καὶ ἀπόντων τῶν αἰσθητῶν ἐμμένουσιν ἐγκαταλείμματά τινα. (Cit. 1951: PN, Tricot, 99, N.4).

⁷⁰² Aristóteles acepta el fenómeno de los espejos de una manera acrítica, sin verificarlo experimentalmente. Y trata de darle una explicación racional. Este caso pone de manifiesto que el filósofo, en muchas ocasiones, acepta afirmaciones de la creencia popular. Resulta curioso que Roger Bacon acepte también el fenómeno como verdadero (*Opus Majus*, ed. Bridges, vol. i. p. 142) (Cit. Aristotle, 1902: *de An.* and PN, Hammond, 237, n. 1).

⁷⁰³ Con esta digresión sobre las mujeres menstruantes y los espejos, Aristóteles pretende ilustrar que los ojos, además de ser afectados pasivamente por los objetos sensibles, afectan a su vez, de modo activo, a su objeto. Silvestre Mauro (*op. cit.*, 404, 6) lo explica: «Ratio est, quia omnia, quæ habent colorem quemdam splendidum, possunt agere in aerem; sed oculus habet quemdam colorem splendidum: ergo oculus non solum patitur, & mouetur ab aere, sed etiam agit in aerem, eumque mouet.»

El filósofo se servirá de estos ejemplos para la explicación de los sueños (1951: PN, Tricot. 101, n.2).

⁷⁰⁴ φλεβῶδεις ὄντες (460a5). Aristóteles ha mencionado, en la línea anterior, ὄμματα (neutro), palabra que no guarda concordancia con dicho sintagma. Evidentemente está pensando en οἱ ὀφθαλμοί. Como explica Miguel de Éfeso (*Op. cit.*, p. 66, línea 8): «εἰπῶν δὲ τὰ ὄμματα, τρέψας εἶπε τὴν λέξιν ἀρρενικῶς εἰπῶν· καὶ γὰρ φύσει τυγχάνουσι φλεβῶδεις ὄντες· οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ φλεβῶδεις.» (Cit. Tricot, *Ibid.*: 100, n. 2). [De hecho, en el aparato crítico de la edición de Ross (1955), se indica que el MS. *M* atestigua “φλεβῶδη ὄντα”, que concuerda con ὄμματα].

nos pasa desapercibido⁷⁰⁵ (ya que la naturaleza del esperma y la de las
 menstruaciones es la misma), pero está allí. El aire es movido por ellos, y produce
 10 algún efecto en el aire que está contiguo sobre el espejo, y sufre una afección tal
 como aquél. Y este aire afecta a la superficie del espejo. Y, como en el caso de los
 vestidos, los espejos más limpios rápidamente se manchan; pues lo que está limpio
 muestra perfectamente lo que recibe, y lo que está muy limpio, los más mínimos
 15 cambios. El bronce, por ser liso, capta de modo especial cualquier clase de contacto
 (hay que tener en cuenta que el contacto del aire es como un frotamiento y lo mismo
 que una limpieza y lavado), y, por estar limpio, se pone de manifiesto, por pequeño
 que sea. El motivo de no irse la mancha rápidamente de los espejos nuevos es el
 20 estar limpios y ser lisos; y es que se difunde, por los espejos que reúnen tales
 condiciones en profundidad y por todas partes; en profundidad, por estar limpios, y
 por todas partes, por ser lisos. En cambio, en los viejos no permanece, porque la
 23 mancha no penetra de la misma manera, sino más superficialmente.
 23 De todo ello resulta evidente que, en efecto, incluso por las pequeñas diferencias
 se produce un movimiento, y que la sensación es rápida, y que el órgano del sentido
 25 de los colores no sólo es afectado pasivamente, sino que también actúa a su vez.
 Corrobora lo dicho también lo que ocurre con los vinos y con la preparación de
 perfumes. Pues el aceite, que ha sido preparado, toma rápidamente los olores de lo
 que está próximo, y los vinos sufren ese mismo efecto; ya que no sólo toman los
 30 olores de lo que se les ha echado dentro o ha sido mezclado, sino también de lo que
 32 es puesto o ha crecido cerca de los recipientes.
 32 En relación con nuestro examen de la cuestión inicial⁷⁰⁶, quede por sentada una
 460b sola cosa, que precisamente es evidente a partir de lo dicho: que, incluso cuando ha
 cesado el objeto sensible de procedencia externa, las impresiones sensoriales⁷⁰⁷

⁷⁰⁵ (460a7-9). ἡμῖν μὲν ἢ τοῖς ὄμμασι διαφορὰ ἄδηλος... (ἢ γὰρ αὐτὴ φύσις σπέρματος καὶ καταμηνίων). Nuestro autor afirma que el cambio en los ojos –entiéndase, de la mujer menstruante–, a los varones nos pasa inadvertido. La razón la explica en el paréntesis que, debido a su concisión, hay que interpretar. Ross (1931, 460a, N. 2) aclara que, para que la alteración sea percibida, tiene que darse la presencia de opuestos –según la doctrina “πάσχει τὸ ἀνόμοιον (ὑπὸ τοῦ ἀνομοίου)” [recogida en *de An.* 417a18-20]. Debido a la identidad de la naturaleza del esperma y del menstuo, a nosotros nos resulta imperceptible el cambio producido en los ojos femeninos.

⁷⁰⁶ La cuestión inicial es *¿Qué es el ensueño y cómo se produce?* (Cf. 1951: *PN*, Tricot., 102, n. 2).

⁷⁰⁷ ἐγκαταλείμματα τῶν αἰσθημάτων (= impresiones residuales de la sensación).

permanecen, siendo perceptibles y, además de esto, que somos fácilmente engañados con respecto a las sensaciones⁷⁰⁸, cuando nos encontramos en estados
5 emocionales, unos en un estado y otros en otro, como por ejemplo el cobarde, en el miedo, y el enamorado, en el amor; de modo que, por una pequeña semejanza, a uno le parece ver a los enemigos; al otro, a su enamorado; y, cuanto más intenso sea el estado emocional, ello aparece por una semejanza tanto menor. De la misma manera, también en momentos de cólera y, bajo la influencia de cualquier clase de
10 deseos, todos se vuelven fáciles de engañar y, en mayor medida, cuanto mayor sea su estado emocional. Por lo que también a los que tienen fiebre, a veces les parece ver animales en las paredes por pequeñas semejanzas de las líneas allí dispuestas. Y esta ilusión concuerda a veces en intensidad con las pasiones, de tal manera que, a no ser que estén muy enfermos, no les pasa inadvertido que es falso, pero si la
15 enfermedad fuera más grave, incluso se moverían hacia ellos. Y el motivo de que esto ocurra es que no juzga según la misma facultad la parte rectora⁷⁰⁹ y aquella por la que se producen las imágenes⁷¹⁰. La prueba de esto es que el sol parece de un pie de ancho⁷¹¹ y, sin embargo, muchas veces alguna facultad diferente

⁷⁰⁸ Aristóteles considera tres circunstancias, en las que somos llevados a engaño, con relación a las sensaciones; experimentando un cierto estado alucinatorio:

- a) En los estados febriles y en determinadas enfermedades físicas (458b25–28. *δῆλον δὲ περὶ τούτων...τὸ πάθος*) (Vid. n. 681).
- b) En los estados emocionales intensos –como el caso comentado aquí (460b3–8. *πρὸς δὲ τούτοις...ὁμοιότητος φαίνεται*)–, que supone un cierto nivel psicopatológico. Tanto el miedo intenso, como el apasionamiento amoroso, pueden distorsionar nuestra percepción.
- c) En el ensueño, que tiene carácter ilusorio.

En los tres casos nuestra capacidad de juzgar queda debilitada. Durante el sueño, “la parte principal y la que juzga” (*τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον*) está trabada (*κατέχεται*), por la presión de la sangre sobre el órgano central de la sensación (el corazón) (Cf. BEARE, 1906: 306).

⁷⁰⁹ *κύριον λέγει τὴν διάνοιαν, ἐν ᾧ δὲ τὰ φαντάσματα κρίνεται τὴν αἴθησιν*, [“la parte rectora quiere decir la inteligencia, con la cual se juzgan las imágenes de las sensaciones”], (Miguel de Éfeso, *op. cit.*, p. 67, línea 12). (Cf. 1951: *PN*, Tricot., 102, n. 6).

Según Aristóteles, la *φαντασία* no emite juicios, aunque el órgano central de la sensación, en el que se hallan los *φαντάσματα*, puede hacerlo (Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, 240, n. 1).

⁷¹⁰ ἡ φαντασία

⁷¹¹ Esta expresión, *ὁ ἥλιος ποδιαῖος*, la emplea Aristóteles en varios pasajes de sus obras; como, por ejemplo: *Insomn.* 458b29 (Vid. Nota 683), 460b18 (el presente pasaje); *de An.* 428b3; *Sens.* 446a6; *Metaph.* 1052b33.

20 *contradice esta apariencia*⁷¹². *Y, con el entrecruzamiento de los dedos, lo que es uno parece que son dos*⁷¹³; *pero no obstante no decimos que hay dos cosas; y es que la vista tiene más preponderancia que el tacto. Pero si estuviera solo el tacto, entonces juzgaríamos que lo uno son dos*⁷¹⁴. *Y el motivo de ser engañados es que no sólo surgen las apariencias al moverse el objeto sensible de cualquier manera, sino*
25 *también cuando el sentido mismo es puesto en movimiento, si es que se mueve de igual manera que si fuera movido por el objeto sensible; y digo, a modo de ejemplo que, a los que están navegando les parece que la tierra se mueve, al moverse la vista por otra cosa.*

C. Capítulo III – Fisiología del ensueño. Definición y carácter ilusorio. (Circunstancias en torno al ensueño).

*Precisamente*⁷¹⁵ *de estos hechos resulta evidente que no sólo estando despiertos se dan los movimientos producidos desde las impresiones*
30 *sensoriales, que provienen del exterior y de las que proceden de nuestro cuerpo, sino también cuando sobreviene esa afección que se llama sueño*⁷¹⁶, *y*

⁷¹² Temistio (Sofonias) (1903: *Comm. in Arist. Graeca, PN*, –p. 34, líneas 28–29) lo expresa con mayor precisión: “...ὁ δὲ νοῦς ἀντιφάσκει ἔνδον μὴ τοσοῦτον εἶναι ὅσος φαίνεται”, [sin embargo, en nuestro interior la inteligencia dice que no es como parece]

⁷¹³ Éste es el llamado “experimento de Aristóteles”, que consiste en entrecruzar dos dedos de la mano (corazón sobre índice) y hacer rodar entre ellos una bolita u otro pequeño objeto. La sensación de contacto percibida es de dos objetos. La explicación de esta ilusión, dada por el profesor Croom Robertson (*Mind*, I (1876), 145–6), es que: “percibimos los contactos como dobles, porque los referimos a dos partes distintas del espacio” (Cf. JAMES, *op. cit.*, II, 86). Parece que tocamos dos objetos, “porque estos dos puntos de nuestra piel nunca son tocados, en el mismo momento, por un solo objeto” (Aristotle, 1902: *de An. and PN*, Hammond, 240, n.2).

⁷¹⁴ Miguel de Éfeso (*op. cit.*, 68, 8) precisa lo explicado por Aristóteles: “ὥστε εἰ ἀπὸ τῆς ἀντὴς δυνάμεως ἔκρινον, ἐπειδὴ δοκεῖ τῇ ἀφῆ δύο ὁ εἰς, δύο ἄν ἐδόκει τῇ ὄψει. [Es decir, si la vista y el tacto juzgaran como una sola potencia, entonces el engaño no podría corregirse]. (Cf. 1951: *PN*, Tricot., 103, N. 2).

⁷¹⁵ 460b28–32. Ἐκ δὴ τούτων ...φαίνονται. Este pasaje entraña bastante dificultad. No obstante, la *lectio* de Bywater *ἐννυάρχουσιν* –aceptada por Ross–, en mi opinión, da un sentido más claro a la traducción, que *ἐννυαρχουσῶν* –recogida en los MSS *aSU*, y aceptada por Biehl (ed. Teubner) y por J. Tricot.

⁷¹⁶ Tanto las impresiones sensoriales, producidas por los objetos sensibles del exterior, en nuestros órganos de los sentidos, como aquéllas, que surgen del interior de nuestro organismo –por las emociones, placer, dolor, etc.– originan unos movimientos, que tienen lugar no sólo en el estado de vigilia, sino también cuando dormimos. Evidentemente, durante el sueño, las impresiones de los órganos de los sentidos particulares son *ἐγκαταλείμματα* (impresiones residuales de las sensaciones, que ya han dejado de producirse), debido a la incapacidad para actuar (*ἀδυναμία τοῦ ἐνεργεῖν*) (461a4), en ese estado, de los sentidos particulares.

más bien entonces aparecen. Y es que, a plena luz del día⁷¹⁷ son rechazados,
 461a al estar activos los sentidos⁷¹⁸ y el pensamiento, y desaparecen como un fuego
 más pequeño al lado de uno grande, y como las penas y placeres pequeños al
 lado de los grandes, pero cuando ellos han cesado, salen a la superficie incluso
 los pequeños; durante la noche⁷¹⁹, en cambio, debido a la inactividad de los
 5 sentidos particulares⁷²⁰ y a su incapacidad para actuar, por producirse el
 reflujó del calor desde las partes externas hacia el interior, los movimientos
 son conducidos hasta la sede de la sensibilidad⁷²¹ y se vuelven manifiestos al
 8 calmarse la agitación.
 8 Hay que suponer que, del mismo modo que los pequeños remolinos⁷²²
 que se producen en los ríos, así también cada movimiento sensorial⁷²³ se

⁷¹⁷ μεθ' ἡμέραν.

⁷¹⁸ Miguel de Éfeso (*op. cit.*, p. 68, líneas 14–21) comenta: “pero ¿por qué tampoco percibimos, durante el día, las impresiones sensoriales que están en el corazón [órgano central de la sensación]? ... pues, a plena luz del día... son rechazadas por la actividad de los sentidos, que son fuertes y muy enérgicos.” (ἀλλὰ διὰ τί τῶν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐν τῇ καρδίᾳ τύπων ὄντων οὐκ αἰσθανόμεθα τούτων καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ;... μεθ' ἡμέραν γάρ, ... ἐκκρούονται... ὑπὸ τῶν ἐνεργειῶν τῶν αἰσθήσεων, σφοδρῶν οὐσῶν καὶ πληκτικωτάτων.) [La traducción es mía].

⁷¹⁹ “... at cum dormimus, cessamus ab omni sensatione sensuum particularium, & spiritus calidi refluent a partibus externis ad cor, quod est principium sentiendi, ac secum deferunt imagines motionum”. (Silvestre Mauro, *op. cit.*, 406, 1). Cf. 1951: PN, Tricot., 104, n. 2.

⁷²⁰ τῶν κατὰ μόριον αἰσθήσεων.

⁷²¹ Para Aristóteles el órgano central de la sensibilidad, κοινὸν αἰσθητήριον, es el corazón, donde reside el calor innato, ἔμψυχος θερμότης, y la fuente de la vida y de todos los poderes de la ψυχή (de la nutrición, de la sensación, del movimiento y del pensamiento) (1955: PN, Ross, 42). Cf. PA 665a10–15.

⁷²² Aristóteles, una vez más, utiliza la analogía para sus explicaciones: compara los remolinos que se producen en los ríos, y los círculos, que se originan en la superficie del agua, cuando tropiezan con un guijarro, con las imágenes de los sueños. Así pues, si la superficie del líquido es agitada violentamente, no aparece ninguna imagen o surge alguna totalmente distorsionada o con aspecto monstruoso. Esto mismo ocurre con las visiones de los sueños, si los movimientos producidos por los vapores de la digestión (τῆς τροφῆς ἀναθυμιάσις) son muy intensos.

⁷²³ Según el filósofo, los movimientos de la sensación son como pequeñas “ondas” en la sangre, originadas por la acción del σύμφυτον πνεῦμα, favorecida o frenada por la sangre, en función de su cantidad y temperatura. El agente principal, en el transporte de los movimientos sensoriales, es el σύμφυτον πνεῦμα. La sangre tiene un papel coadyuvante (συναίτιον). (BEARE, 1906: 334-335). El movimiento del calor en la sangre interrumpe la acción del movimiento sensorial. Por esta razón los órganos de los sentidos más precisos se encuentran en la cabeza, cerca del cerebro –el órgano más frío– y donde la sangre es más pura y fría. (ἔτι δὲ τὰς ἀκριβεστέρας τῶν αἰσθήσεων διὰ τῶν καθαρώτερον ἐχόντων τὸ αἷμα μορίων ἀναγκαῖον ἀκριβεστέρας γίνεσθαι ἐκκόπτει γὰρ ἢ τῆς ἐν τῷ αἵματι θερμότητος κίνησις τὴν αἰσθητικὴν

10 *produce de forma continuada, muchas veces de la misma forma, y otras muchas disgregándose en otras configuraciones, debido a un obstáculo. Por ello también después de la comida, y en el caso de los que son muy jóvenes, como los niños pequeños*⁷²⁴, *no tienen lugar los ensueños; ya que el movimiento producido por el calor de la alimentación es muy intenso. De modo*
 15 *que, como en un líquido, si alguien lo remueve mucho, unas veces no aparece ninguna imagen*⁷²⁵, *y otras veces sí que aparece alguna, pero totalmente distorsionada; de modo que parece diferente de como es; pero una vez se ha remansado el líquido, las imágenes se muestran claras y visibles*⁷²⁶, *así también durante el sueño las imágenes y los movimientos residuales,*
 20 *resultantes de las impresiones sensoriales, unas veces son borradas por completo por el movimiento citado*⁷²⁷, *por ser más intenso; otras veces, en cambio, las visiones aparecen en desorden y con aspecto monstruoso, y los ensueños son incoherentes*⁷²⁸, *como por ejemplo en los melancólicos, en los que tienen fiebre y en los borrachos; y es que todas las afecciones de esta clase,*
 25 *por ser flatulentas, producen un movimiento intenso y una gran perturbación. Pero cuando se ha apaciguado y se ha separado la sangre*⁷²⁹, *en los animales*

ἐνέργειαν διὰ ταύτας τὰς αἰτίας ἐν τῇ κεφαλῇ τούτων τὰ αἰσθητήριά ἐστιν. (PA 656b3–8). Cf. BEARE, 1906: 332-333.

⁷²⁴ La explicación de por qué los niños muy pequeños no sueñan la ha dado nuestro filósofo en *De Somno et Vigilia*: “Pues los niños pequeños duermen mucho, debido a que todo su alimento va hacia arriba. Y una prueba de ello es el exceso de tamaño de las partes superiores respecto a las inferiores en la primera infancia.” (*Somn. Vig.* 457a4–6). [La traducción es mía]. Entiendo que quiere decir que, en ellos, la ἀναθυμίασις es muy fuerte y produce una gran perturbación, impidiendo la aparición de los sueños –como se deduce de 462b5–8.

⁷²⁵ Reflejada.

⁷²⁶ ἡρεμήσαντος δὲ καθαρὰ καὶ φανερά (461a17), un ejemplo del estilo braquilógico y conciso de Aristóteles.

⁷²⁷ Causado por los vapores calientes producidos en la digestión.

⁷²⁸ En el pasaje 461a22–27. οὐκ εἰρόμενα ... εἰρόμενα. Aristóteles contrapone las visiones de los sueños incoherentes (οὐκ εἰρόμενα) a las coherentes (εἰρόμενα). Ross acepta la *lectio* de Lulofs, οὐκ εἰρόμενα, pues las demás variantes, que aparecen en el aparato crítico (οὐκ ἐρόμενα : οὐκ ἐρρωμένα : χείρονα), no tienen sentido en el texto (Cf. Ross, *Ibid.*, 277).

⁷²⁹ “...y se ha separado de sus elementos impuros” (según la traducción de Tricot). Este proceso lo explica Aristóteles en *Somn. et Vig.* 458a21–24: “por volverse la sangre más mezclada, después de la toma de alimento, surge el sueño, hasta que se separa la sangre, lo más puro de ella hacia la parte superior, y lo más turbio, hacia la inferior.” [La traducción es mía] (Cf. 1951: PN, Tricot., 105, n. 3).

que tienen sangre, el movimiento subsistente de las impresiones sensoriales, de cada uno de los sentidos, hace coherentes los sueños, y se muestra alguna imagen y, a causa de las impresiones sensoriales de la vista, llevadas abajo, nos parece que vemos⁷³⁰; y gracias a las del oído, que oímos, y de la misma manera también del resto de los órganos sensoriales; así pues, es porque el movimiento de la sensación llega desde allí a la sede de la sensibilidad que, incluso estando despiertos, parece que vemos, oímos y percibimos, y es por el hecho de que, a veces, parece que la vista es puesta en movimiento⁷³¹, sin moverse en realidad, que decimos que vemos; y es porque el tacto nos comunica dos movimientos, que lo que es uno nos parece que son dos⁷³². Pues, en general, el principio rector de la sensibilidad afirma lo que proviene de cada sentido, a menos que lo contradiga otro sentido de más autoridad. En todo caso, sin duda, hay una aparición, pero parece que no en todos los casos sea lo que se muestra a los sentidos⁷³³, salvo en el caso de que la potencia que juzga esté inhibida o no actúe según el movimiento que le es propio.

7 Pero como dijimos que unos son fáciles de engañar por una pasión y otros por otra, así pues, el que duerme puede ser engañado por el sueño y por el movimiento de los órganos de los sentidos y las demás circunstancias relativas a la sensación, de manera que lo que tiene una pequeña semejanza con algo, parece aquello mismo. Y es que, cuando se duerme, al descender la mayor parte de la sangre a la sede de la sensibilidad, bajan con ella los movimientos, que en ella se encuentran, unos en potencia y otros en acto⁷³⁴. Y

⁷³⁰ En este punto, Aristóteles demuestra su gran intuición y el uso de la percepción interna –según el concepto *Wahrnehmung* de Brentano (1973:22). Nuestro filósofo está hablando de lo que, en la moderna neuropsicología cognitiva, se llama “*visual mental imagery*”: “un conjunto de representaciones, que dan lugar a la experiencia de ver un estímulo, en ausencia del adecuado input sensorial”: la experiencia de “ver con el ojo de la mente”. Según Stephen M. Kosslyn, el córtex visual primario tiene un doble rol: la percepción visual y la formación de imágenes mentales visuales. El cerebro utiliza para ambas funciones los mismos mecanismos neuronales (KOSSLYN, 2005: 333 ss.).

⁷³¹ Por un objeto sensible real (1951: *PN*, Tricot., 105, n. 5).

⁷³² El filósofo hace referencia al “experimento de Aristóteles”.

⁷³³ τὸ φαινόμενον.

⁷³⁴ Los que están en *potencia* son aquellos movimientos residuales que han estado ya presentes en la conciencia y permanecen en un estado de latencia. En cuanto a los movimientos *actuales*, podemos suponer que son

están dispuestos de tal manera que, a partir de una determinada agitación de la sangre, saldrá a la superficie tal movimiento concreto y, si éste perece, tal otro. Y se encuentran unos en relación con los otros precisamente como las ranas artificiales⁷³⁵, que suben a la superficie del agua, al disolverse la sal, – así están en potencia los movimientos residuales, pero al liberarse de lo que los obstaculizaba, se vuelven actuales, y cuando se sueltan en la poca sangre que queda en los órganos de los sentidos, los movimientos actúan, teniendo una semejanza como las formas en las nubes, que se comparan con hombres o con centauros, al cambiar rápidamente. Cada uno de esos movimientos es, como se ha dicho, un residuo de la impresión sensorial en acto; y persiste cuando la sensación auténtica ha cesado, y se puede decir de verdad que es tal como Corisco, pero no es Corisco. Cuando se estaba percibiendo, la facultad principal y que juzga no decía que aquél era Corisco, sino que, por medio de esa percepción, reconocía que aquél era el verdadero Corisco. Aquella facultad⁷³⁶ que precisamente en el momento de la percepción dice esto⁷³⁷, a no ser que esté totalmente inhibida por el flujo de la sangre⁷³⁸, como si estuviera

aquellas percepciones del estado de vigilia, que siguen afectando a nuestra conciencia, en el estado de semi-sueño [estado hipnagógico] o que continuamos percibiendo mientras dormimos. (BEARE, 1906: 332, n. 2)

⁷³⁵ Los sueños surgen en la conciencia cuando son liberados de las restricciones que los frenan [la temperatura alta de la sangre o su agitación], como ocurre con las ranas artificiales, que emergen a la superficie del agua cuando se disuelve la capa de sal que las cubre (Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, 231). Esto lo relata Miguel de Éfeso (1903: *Comm. in Arist. Graeca, PN*, –p.72, líneas 10-16), que explica el experimento de depositar sucesivamente, en el fondo de un recipiente con agua, cinco ranas de madera –cuatro de ellas cubiertas de abundante sal y la quinta, sin cubrir de sal. Las cuatro primeras van emergiendo, una detrás de otra, a medida que se disuelve la capa de sal. La quinta, por el contrario, emerge inmediatamente. Miguel de Éfeso establece una analogía entre las cuatro ranas cubiertas y los movimientos *en potencia* (*δυνάμει*) de la *ψυχή* y, por otra parte, de la quinta rana –sin cubrir de sal– y los movimientos *en acto* (*κατ’ ἐνέργεια*) Cf. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, 1847: 199, n. §8.

⁷³⁶ τὸ κοινὸν αἰσθητήριον, que tiene la función de distinguir, comparar y unificar los datos de los órganos particulares de la sensación (BEARE, 1899: 473).

⁷³⁷ El pasaje 461b26–29 ὁ δὲ... αἰσθητήριοις es de difícil interpretación y, por ello, ha habido discrepancias entre los comentaristas, siendo sometido a diversas enmiendas conjeturales. W. D. Ross, al igual que J.I. Beare, han omitido μὴ después de ὥσπερ, de acuerdo con los códices *EMYSUXM*^p. Así el texto cobra el sentido correcto: “como si estuviera percibiendo” (mientras dormimos no hay una percepción real, sino una actividad secundaria de producción de imágenes, a partir de τὰ ὑπολείμματα τῶν αἰσθημάτων). (Cf. BEARE, 1899: 471). [Como ya indiqué, en mi traducción sigo la edición de W.D. Ross, 1955].

⁷³⁸ La sangre favorece o dificulta el juicio. Durante el sueño, “la parte principal y la que juzga” (τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον) está trabada (κατέχεται), por la presión de la sangre sobre el órgano central de la sensación (el corazón). BEARE, 1906: 306. (Vid. n. 708).

percibiendo, es estimulada por los movimientos que se producen en los
 30 órganos de los sentidos, y lo que se asemeja a algo parece que eso mismo es
 lo real⁷³⁹; y la fuerza del sueño es tan grande hasta el punto de hacer que esto
 nos pase desapercibido. Del mismo modo que si, en efecto, alguien no se diera
 cuenta de que tiene el dedo puesto bajo el globo ocular, no sólo le parecerá
 462a que un único objeto son dos, sino que también lo opinará, pero si ello no le
 pasa por alto, le parecerá que es así, pero no lo creerá⁷⁴⁰; asimismo también
 en sueños, si uno se da cuenta de que está durmiendo y del estado de
 somnolencia en el que ocurre la sensación, la aparición se produce, pero algo
 5 en su interior le dice que tiene la apariencia de Corisco, pero que no es Corisco
 realmente (pues muchas veces, cuando se está dormido, algo nos dice en el
 alma que lo que aparece es un ensueño)⁷⁴¹; pero si nos pasa inadvertido que
 8 se está dormido, nada contradirá a la imaginación.
 8 Pero que decimos la verdad y que en los órganos de los sentidos
 hay movimientos de producción de imágenes⁷⁴², es evidente, si alguien

⁷³⁹ En el sueño se produce un error doble: se toma la huella residual de la impresión sensorial (τὸ ὑπόλειμμα τοῦ αἰσθήματος), por la impresión sensorial primitiva (τὸ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθημα); y ésta, por el objeto de la sensación (τὸ αἰσθητόν) (1951: *PN*, Tricot., 107, n. 5).

Las imágenes del sueño son, según Aristóteles, huellas residuales de las impresiones sensoriales, que estimulan el *sensorio común* a una actividad secundaria (κατὰ συμβεβηκόσ), en virtud de los movimientos residuales que quedan en los órganos de los sentidos, cuando la αἰσθησις ya no está presente. Durante el sueño, la mente es sometida a una ilusión, y esta estimulación secundaria es tomada por primaria. Esto sucede porque el juicio está restringido por la sangre, como ocurre cuando, durante la vigilia, tenemos alucinaciones (Cf. BEARE, 1899: 471).

Durante el sueño no percibimos nada con los órganos de los sentidos particulares, pero el órgano central de la sensación (el corazón), sede de la facultad representativa, está activo. El ensueño es una representación. Lo que la sensación aprehende –las formas de los objetos sensibles sin la materia (τὰ εἶδη τῶν αἰσθητῶν ἄνευ τῆς ὕλης) es puesto delante del “ojo de la mente” (Aristotle, 1931: Ross, 458b n. 1 y 4). *Vid.* n. 730.

⁷⁴⁰ Pues está actuando el juicio (δόξα), facultad que corrige las imágenes proporcionadas por los sentidos, (1951: *PN*, Tricot., 107, n. 6).

⁷⁴¹ El reconocimiento de Aristóteles de que, en determinados momentos, somos conscientes de estar soñando, ha sido estudiado, en la actual investigación neurofisiológica sobre el sueño, como el fenómeno del “*Lucid Dreaming*”.

⁷⁴² En los órganos sensoriales hay movimientos de producción de imágenes, que son transportadas [por el σύμφυτον πνεῦμα, en la corriente sanguínea] al órgano central de la sensación (el corazón). Los sueños se producen a partir de las imágenes y de las impresiones sensoriales, que se encuentran en este sensorio común (Miguel de Éfeso, 1903: *Comm. in Arist. Graeca*, *PN*, p. 74, líneas 11-16) (Cf. 1951: *PN*, Tricot., 108, n.1).

El ensueño es una forma de conciencia durante el sueño (ὄναρ). Está producido por el κοινὸν αἰσθητήριον, del que depende también la conciencia del estado de vigilia (ὑπαρ), y el sueño. Esta actividad funcional se produce por la capacidad de este órgano central, de presentar imágenes (φαντάσματα), en cuanto

10 *prestando atención intenta recordar lo que experimentamos, cuando caemos
dormidos⁷⁴³ y cuando nos despertamos; pues algunas veces las imágenes, que
se muestran al que duerme, revelarán, al despertarse, que son movimientos
presentes en los órganos sensoriales; y a algunos muy jóvenes, que miran
fijamente con los ojos totalmente abiertos, si hay oscuridad, se les aparecen
15 muchas imágenes en movimiento, de modo que muchas veces se cubren la cara
lentos de miedo. Por consiguiente, a partir de todos estos hechos es preciso
concluir que el ensueño es⁷⁴⁴ una especie de imagen y que aparece en el sueño;
y es que las imágenes que hace un momento hemos mencionado no son
ensueños, ni tampoco lo es cualquier otra imagen que aparece cuando están
liberados los sentidos⁷⁴⁵; ni tampoco es ensueño toda imagen que aparece en
20 el sueño. En primer lugar, pues, a algunos les ocurre que perciben⁷⁴⁶, de algún
modo, sonidos, luz, sabor y contacto, débilmente en verdad, y como de lejos; y
es que también, mirando con los ojos medio abiertos durante el sueño, la luz
de la lámpara que veían débilmente mientras dormían; como suponían, una
vez despiertos, en seguida han descubierto que, en efecto, era la luz de la
25 lámpara, y al oír ligeramente el canto de los gallos y el ladrido de los perros,
al despertarse los han reconocido con claridad⁷⁴⁷. Y algunos incluso*

a su facultad de la *φαντασία*. Las impresiones residuales, que dan origen a las imágenes del ensueño, se suceden en un orden regular, de acuerdo con las leyes de asociación de ideas, que se aplican en los sueños y en los estados de vigilia. Estas imágenes las toma el órgano central de la sensación, como si fueran objetos sensibles –como *αἰσθήματα* de la vida real. De ahí la ilusión de que estamos percibiendo lo que sólo es un ensueño. Este engaño sucede porque la facultad de juzgar, del órgano central, está trabada por la presión de la sangre alrededor del corazón durante el sueño. (BEARE, 1906: 299 ss.).

⁷⁴³ El filósofo hace aquí referencia a los estados hipnagógicos –fronterizos entre el sueño y la vigilia.

⁷⁴⁴ Aquí, Aristóteles da una definición clara y concisa de lo que es el *ensueño* (*τὸ ἐνύπνιον*). Y en las siguientes líneas matiza qué imágenes no son ensueños (*Vid.* n. 751).

⁷⁴⁵ Como en los estados febriles, en que los sentidos, sin ningún control, actúan libremente y percibimos figuras fantásticas. *ὀρώμεν γὰρ φαντάσματά τινα διὰ νόσον ἐνεργουσῶν τῶν αἰσθήσεων, ἅπερ οὖφ φαμεν ἐνύπνια* (Miguel de Éfeso, *Ibidem*, p. 75, líneas 11-12) (*Cf.* 1951: PN, Tricot, 108 y n. 6).

⁷⁴⁶ Nuevamente nuestro autor se refiere a la percepción difusa, que se produce en el estado de “semi-sueño”, entre el sueño y la vigilia.

Según Richard Sorabji, Aristóteles, en esta ocasión, menciona *φάντασμα* con el sentido de percepción sensible. Se refiere a sensaciones realmente percibidas (*αἰσθήματα*), más que a imágenes (*φαντάσματα*) (*Cf.* HUBY, 1975: 462a18, 151-152).

⁷⁴⁷ Durante el sueño, podemos percibir sensaciones que nos mantienen, de algún modo, en contacto con el mundo de la vigilia. Aristóteles da algunos ejemplos. Podríamos añadir el hecho conocido de la madre que se

responden al ser preguntados⁷⁴⁸; y es que es posible que del estado de vigilia y del sueño, al darse uno en sentido pleno, el otro se da de una cierta manera⁷⁴⁹. Ninguno de estos estados debe llamarse ensueño, ni en absoluto lo son cuantos pensamientos verdaderos ocurren durante el sueño, junto a las
30 imágenes⁷⁵⁰, sino la imagen que proviene del movimiento de las impresiones sensoriales, cuando se está en el estado del sueño, en tanto que dormido⁷⁵¹,
31 eso es un ensueño⁷⁵².

31 Por lo demás, también a algunos les ha
462b ocurrido que no han tenido⁷⁵³ un sueño en su vida⁷⁵⁴, a otros en cambio les
2,3 pasó que tuvieron el primero llegado un momento avanzado de su edad, sin haber tenido antes ninguno. Y la causa de no producirse ensueños parece
5 semejante a lo que ocurre en el caso de los niños y después de la ingestión de

despierta por el mínimo gemido de su bebé. Todo esto parece contradecir lo afirmado por el filósofo, de que los sentidos especiales están desactivados durante el sueño: ἀδύνατον δ' ἐστὶν ἀπλῶς ὅποιανοῦν αἰσθήσιν αἰσθάνεσθαι τὸ καθεῦδον ζῶον. (Somn. Vig. 455a9-10) Cf. BEARE, 1906: 307.

⁷⁴⁸ Especialmente los que padecen sonambulismo (Cf. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, 1847: 202, n. §14). Y no se acuerdan al despertarse de que respondieron (οὐ μνημονεύουσι δὲ ἐγερθέντες ὡς ἀπεκρίθησαν). Themistii (Sophoniae, 1903: *Comm. in Arist. Graeca*, PN, p. 39, línea 18.

⁷⁴⁹ En el estado de vigilia (en sentido pleno) podemos estar algo adormecidos. Y, a la inversa, cuando estamos dormidos, podemos estar (en un cierto grado) despiertos. Estos estados fronterizos entre el sueño y la vigilia no pueden ser considerados ensueño (Cf. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, 1847: 203, n. §15).

⁷⁵⁰ En 462a1: Οὐδὲν τὸ ἐν ὕπνῳ φάντασμα πᾶν, el término φάντασμα, según Freudenthal significa “Vorstellung” [= presentación], “de la naturaleza de un concepto”. Aquí, aquello que aparece, παρὰ τὰ φαντάσματα, es la actividad del pensamiento (ἀληθεῖς ἐννοιαί). φάντασμα se aplica propiamente a la imagen del ensueño (Cf. 1931: Ross, 458b, n. 1).

⁷⁵¹ En esta ocasión, Aristóteles da una definición, aún más clara –si cabe– que en 462a16 (Vid. n. 744).

⁷⁵² Con la definición dada, en este punto (462a31), Drossaart Lulofs considera que este tratado está aparentemente terminado. El texto desde aquí hasta el final (462a31–b11) probablemente constituye una idea tardía añadida apresuradamente. Tal vez por ello hay dos versiones diferentes (1955: PN, Ross, 278).

⁷⁵³ En español traducimos “tener un sueño”. Aristóteles dice literalmente: “ver un sueño” (ἐνύπνιον ἰδεῖν). Para nuestro filósofo, la vista es el sentido por excelencia (ἐπεὶ δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἰσθησις ἐστίν) de An. 429a2–3; domina nuestro conocimiento del mundo exterior y también nuestra experiencia interna. Los sueños son visiones, imágenes que se ponen delante del “ojo de la mente” (Cf. BEARE, 1899: 461). (Vid. n. 730).

⁷⁵⁴ “Aunque todo el mundo sueña, no todos recuerdan sus sueños”. Los sueños, que se recuerdan, normalmente están cargados de una intensa emoción (SHAW, B., 2016: 48).

Kant afirmaba que: “Se puede considerar seguro que no puede haber sueño sin soñar, y cualquiera que diga que no ha soñado nunca, sólo ha olvidado su ensueño.” (*Anthropologie*, 4te Aufl., 1833: 105). Cit. Aristotle, 1902: *de An.* and PN, Hammond, 246, n. 2.

comida⁷⁵⁵. Pues, a cuantos la naturaleza ha constituido de tal manera que elevan una gran exhalación de vapores internos a la parte alta de su cuerpo que, al descender de nuevo, genera un movimiento en masa, es lógico que a éstos no les aparezca ninguna imagen. Pero, al avanzar la edad, no es nada extraño que les surja el ensueño; pues, al ocurrir un cierto cambio por la edad o por la experiencia emocional⁷⁵⁶, es necesario que ocurra esta situación
10 contraria⁷⁵⁷.

⁷⁵⁵ Repite y aclara por qué, después de la comida, y en los niños pequeños, no surgen los sueños. (Vid. n. 724).

⁷⁵⁶ W. D. Ross (1931: 462b, n. 4) da a μεταβολῆς... γενομένης καθ'ἡλικίαν un sentido progresivo, que se mantiene con “una sucesión de *experiencias emocionales* –κατὰ πάθος– vividas”. Esta explicación de Aristóteles puede abundar en el argumento de Bryony Shaw (vid. n. 754): no es que éstos antes no soñaran y ahora sí; más bien se trata de que las experiencias emocionales propician que se recuerden los sueños.

⁷⁵⁷ Miguel de Éfeso (*Ibidem*, p.76, líneas 6-7) lo explica como el paso de τὸ μὴ ὄρᾶν ἐνύπνιον a τὸ ὄρᾶν (Cit. 1951: PN, Tricot, n. 2).

6.2.3 Estudio del tratado *De Insomniis*

El tratado de Aristóteles *Sobre los Sueños* supone un cambio cualitativo, con respecto a sus predecesores, pues realiza el primer estudio psicológico de carácter científico sobre dicho fenómeno. Utiliza la argumentación de su lógica y, en ocasiones, da muestras de una gran intuición. El filósofo está interesado en explicar la naturaleza y el origen de los sueños.

Aristóteles reconoce la existencia de una facultad superior de la sensación –*κύριον αἰσθητήριον*⁷⁵⁸. Al analizar este tratado, es imprescindible hablar de este órgano central, por ser el órgano que desarrolla las funciones⁷⁵⁹ más importantes de la *ψυχή*. Este sentido principal, como facultad de la percepción sensorial, compara, distingue y combina las sensaciones recibidas de los diferentes sentidos particulares, y las asocia como pertenecientes a un mismo objeto⁷⁶⁰, que es percibido de modo unificado; con sus cualidades sensibles, aportadas por las sensaciones de cada órgano sensorial. Así se puede percibir, por ejemplo, que lo blanco y lo dulce corresponden a la misma cosa⁷⁶¹. Recibe, asimismo, las sensaciones correspondientes a los objetos sensibles comunes (*αἰσθητὰ κοινά*)⁷⁶², que no pueden referirse a ningún sentido en particular, ya que varios sentidos especiales pueden aportar información sobre ellos; aunque, en última instancia, su conocimiento depende del sentido principal. Pero la función más importante, de esta facultad central de la sensación,

⁷⁵⁸ «Existe, en efecto, una facultad única de la sensación y un único órgano sensorial principal» (*Somn. Vig.* 455a20–21).

⁷⁵⁹ Cf. Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, LIII ss.

⁷⁶⁰ En el lenguaje de la moderna psicofisiología, el sensorio común es la “unidad sintética de apercepción” (Cf. 1951: *PN*, Tricot, 80, n. 5). Cada sentido particular recibe sus propiedades sensibles específicas directamente, pero sólo de manera incidental (*κατὰ συμβεβηκόσ*) percibe al sujeto al que pertenecen dichas propiedades. Únicamente el sentido general de la sensación es capaz de referir a un objeto concreto todas las propiedades sensibles percibidas (Cf. BRAVO GARCÍA, 1985: 18).

⁷⁶¹ Cf. GUTHRIE, 1993: VI, 312.

⁷⁶² Magnitud, figura, movimiento y reposo, número, unidad, tiempo, áspero, suave, agudo y romo (Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, LXXIX).

es la consciencia⁷⁶³ de la sensación: el percibir que percibimos⁷⁶⁴. Gracias a este órgano central, percibimos las sensaciones y somos capaces de diferenciar las correspondientes a cada sentido en particular, y las reconocemos como nuestra propia experiencia⁷⁶⁵. Tiene, asimismo, la función del juicio, en el conocimiento perceptual. Discrimina entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo irreal, en la esfera de la percepción sensible.

La *φαντασία*, en cuanto facultad de producir imágenes (*φαντάσματα*), es otro aspecto de la misma facultad sensitiva. El sensorio común es también la facultad responsable del sueño y del ensueño. Por él somos conscientes de nuestra percepción en la vigilia, y también de un estado diferente de consciencia durante el sueño. A él pertenece también la facultad de la memoria y la reminiscencia.

Del mismo modo que cada sentido particular se corresponde con un órgano sensorial específico y, dada la interdependencia del alma y el cuerpo, así también la función del *κύριον αἰσθητήριον* es propia de un órgano central de la sensación, el corazón. Él es el principio de la sensación (*ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως*) y el substrato corporal de las funciones psíquicas. Pero Aristóteles dice tan sólo que el origen de la percepción está en el corazón⁷⁶⁶.

⁷⁶³ El origen de la consciencia reside en el poder de este órgano central, de retener en la memoria las impresiones residuales de la sensación. Ello requiere un cierto nivel de continuidad psíquica, entre el pasado y el presente; que implica, a su vez, que la *φαντασία* tiene la capacidad de almacenar las impresiones de las sensaciones (*αἰσθήματα*), que se convierten en *φαντάσματα* y, en su caso, también en *μνημονεύματα*. Éstas sirven de base a las funciones intelectivas y racionales. Se necesita el *αἰσθημα* para tener el *φάντασμα*, y éste, a su vez, es la base del pensamiento, pues: «οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως» (*De Sensu* 445b16) (Cf. BEARE, 1906: 289ss.).

⁷⁶⁴ (Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, LXXV–LXXIX).

Joseph Neuhäuser (1878: 30–132), sobre este tema, hace diversas matizaciones, basándose en los textos aristotélicos: La estimulación efectuada a los órganos de los sentidos periféricos, por los objetos sensibles, continua hasta el órgano central de la sensación, a través de unos canales (*πόροι*). La *apercepción*, el acto de tomar conciencia del objeto percibido, se produce por la llegada, al órgano central, de los movimientos de la sensación (*αἰσθήματα*). Pero parece que la estimulación transmitida, al órgano central, no es cualitativamente idéntica a la producida en el órgano periférico, sino análoga. El órgano periférico experimenta una impresión sensorial (*αἰσθημα*), que se traduce, al llegar al órgano central, en un *φάντασμα*, numéricamente el mismo pero, en aspecto, diferente. Afirma, asimismo, que el órgano central de la sensación no es el corazón, propiamente dicho, sino una substancia, presente en su cámara central: el *σύμφυτον πνεῦμα*, originado a partir de la sangre, que es, asimismo, el substrato de la consciencia y de la *ψυχή*. Según Neuhäuser, Aristóteles estaría anticipando una idea, que serviría como precursora del descubrimiento de los nervios, por el médico de la Escuela de Alejandría, Herófilo de Calcedonia, en el s. III a. C. (Cf. Aristóteles, 1906: *Sens.*, *Mem.*, Ross, 14–20, 19 n.4).

⁷⁶⁵ Cf. *Ibidem*, LXXXII.

⁷⁶⁶ Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, LXXXIII–LXXXIV.

En este *κοινὸν αἰσθητήριον* reside el calor innato, *ἔμψυχος θερμότης*, y la fuente de la vida y de todos los poderes de la *ψυχῆ*⁷⁶⁷.

En el capítulo primero de *De Insomniis*, el filósofo quiere averiguar a qué parte del alma corresponde el ensueño. En este fenómeno participan la facultad sensitiva, la intelectual y también la opinión; pero ninguna de ellas de modo absoluto. Más adelante demostrará que el origen del ensueño está en la facultad imaginativa (la *φαντασία*)⁷⁶⁸ –la misma que, en el estado de vigilia, nos lleva al engaño⁷⁶⁹– ella misma es la que produce la afección del ensueño.

Durante el sueño no vemos nada⁷⁷⁰, pero nuestra facultad sensitiva sufre una cierta afección –aunque de forma diferente a cuando se está despierto.

Aristóteles afirma que tanto el sueño, como el ensueño son afecciones de la facultad sensitiva. Pero el ensueño es propio de la facultad sensitiva en cuanto imaginativa –o sea, en cuanto capaz de producir imágenes (*φαντάσματα*). Pues: *τὸ αἰσθητικόν* y *τὸ φανταστικόν* son dos aspectos de una única facultad⁷⁷¹. Define el ensueño como: “*la*

⁷⁶⁷ (1955: *PN*, Ross, 42) (Cf. *PA* 665a10–15).

⁷⁶⁸ “*La imaginación es el movimiento producido por la sensación en acto*” –ἔστι δὲ φαντασία ἢ ὑπὸ τῆς κατ’ ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις (459a17–18).

⁷⁶⁹ El ejemplo que frecuentemente aduce el filósofo es que: “*el sol parece ser de un pie de ancho*” –ὁ ἥλιος ποδιαῖος εἶναι δοκεῖ– (458b29).

La *φαντασία* puede engañarnos en el sueño como, en algunos casos, en el estado de vigilia: especialmente en los estados de enfermedad o de intensa emoción (Cf. WIJSENBEEK-WIJLER, 1978: 214). No son los sentidos los que nos engañan, cuando nos informan de sus objetos sensoriales específicos, sino nuestras afecciones, que nos hacen interpretar erróneamente los datos sensoriales. Aristóteles menciona diversos casos, en los que las pasiones o la enfermedad distorsionan las impresiones sensoriales percibidas (1965: *PN*, Mugnier, 82, n. 1).

⁷⁷⁰ La analogía, que Aristóteles emplea, para demostrar que, durante el sueño, ninguno de los sentidos está en actividad, es poco convincente, pues, que los ojos estén cerrados no demuestra que el resto de los órganos de los sentidos estén inactivos (Cf. WIJSENBEEK-WIJLER, *op. cit.*, 211).

⁷⁷¹ Al ser el ensueño una imagen, debe depender también –al igual que la percepción– de la facultad sensitiva (Vid. 1955: *PN*, Ross, 45).

*imagen*⁷⁷² *producida en el sueño*". El ensueño en un proceso psicofísico, que involucra a la totalidad del ser vivo (τὸ σύνθετον)⁷⁷³.

En el segundo capítulo, el filósofo da una serie de explicaciones previas –necesarias para la comprensión del proceso de formación de los sueños–, que consisten en la permanencia de las impresiones sensoriales, en los órganos de los sentidos, una vez han dejado de estar presentes los objetos sensibles.

Para explicar la permanencia de la sensación, después que el objeto sensible ya no está presente, nuestro autor utiliza, asimismo, la analogía y pone ejemplos, como el pasar del sol a la penumbra –en que no se ve nada, en un primer momento, porque persiste en los ojos el movimiento, por efecto de la luz.

Aristóteles se sirve de la explicación del fenómeno de las mujeres menstruantes y los espejos⁷⁷⁴, para ilustrar que los órganos de los sentidos perciben, en seguida, incluso pequeñas diferencias. Pues éstas, por pequeñas que sean, producen un movimiento. Vuelve a la cuestión inicial de qué es el ensueño y cómo se produce: *“incluso cuando ha cesado el objeto sensible de procedencia externa, las impresiones sensoriales*⁷⁷⁵ *permanecen, siendo perceptibles”* –καὶ ἀπελθόντος τοῦ θύραθεν αἰσθητοῦ ἐμμένει τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα– (460b1–2). Señala, asimismo: *“que somos fácilmente engañados con respecto a las sensaciones”* (460b3–4).

En el capítulo tercero, el autor explica el proceso de aparición del ensueño (su fisiología).

El objeto sensible produce una impresión (κίνησις) en el órgano especial de la sensación. Este movimiento deja un rastro (μονή), que permanece incluso después de que el objeto sensible ya no está presente. En muchas ocasiones, una sensación más fuerte se

⁷⁷² Samuel Wilks (1893) afirma: *“The dreamer merely forms a mental picture, and the description of it he calls his dream.”* (Cit. ELLIS, H., 1911: 214, n. 1). Es de destacar que éste es el concepto de ensueño, que definió ya nuestro filósofo.

⁷⁷³ Es una condición materializada: λόγος ἔνυλος.

⁷⁷⁴ 459b23–30.

⁷⁷⁵ ἐγκαταλείμματα τῶν αἰσθημάτων (= impresiones residuales de la sensación).

sobrepone a otra más débil y la elimina⁷⁷⁶. Estos fenómenos de la experiencia interna, estudiados ya por Aristóteles, los explica J. F. Herbart –en su *Lehrbuch zur Psychologie* (1816)– con el concepto de “umbral de conciencia”⁷⁷⁷.

“El acto consciente integra las representaciones, que se asocian, se suman y se restan”. Éstas interaccionan por oposición, fusión o complicación. “Cuando una representación entra en la conciencia, se integra y es correlacionada con las demás”⁷⁷⁸. Este proceso se llama apercepción”. “A la unidad metafísica del alma corresponde la unificación de estados a través de fusiones y de la integración aperceptiva”. (CARPINTERO, 1976: § La psicología de la conciencia, 79).

De dicho entrecruzamiento y sobreposición de las sensaciones, y de su pugna por la permanencia, hay algunas que consiguen salir a la superficie y dejar una huella residual (*ἐγκατάλειμμα*), después de la retirada del objeto sensible. De este hecho depende la *φαντασία*, según Aristóteles⁷⁷⁹.

Los fenómenos del ensueño, de la alucinación y de la ilusión, constituyen una consecuencia evidente de la doctrina aristotélica de la *φαντασία*. La ilusión que surge, en ellos, tiene lugar porque son diferentes la facultad de producir imágenes (*φαντάσματα*) y la que juzga. Nuestro filósofo explica cómo se produce el engaño: “Y el motivo de ser engañados es que no sólo surgen las apariencias al moverse el objeto sensible de cualquier manera, sino también cuando el sentido mismo es puesto en movimiento, si es que se mueve de igual manera que si fuera movido por el objeto sensible”⁷⁸⁰. Aristóteles ilustra su explicación con el ejemplo de que a los que están navegando les parece que la tierra se mueve, cuando miran hacia ella⁷⁸¹.

⁷⁷⁶ ἀεὶ ἢ μείζων κίνησις τὴν ἐλάττω ἐκκρούει (*De Sensu* 447a15–16). καὶ ἀφανίζονται ὡσπερ παρὰ πολὺ πῦρ ἐλάττων. (*Insomn.* 461a1–2). Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, LXXXVI).

⁷⁷⁷ La unidad sistemática de Herbart es la *Vorstellung* (que incluye las ideas y la percepción). Las *Vorstellungen* son *activas*. Entre ellas hay una pugna por la autoconservación. Cada movimiento de las representaciones oscila entre la total inhibición o la completa libertad. (BORING, E. G., 1980: 274 ss.)

⁷⁷⁸ El hecho de que percibamos dos sensaciones como semejantes implica que comprendemos la relación general entre ellas. El universal es la noción intermedia, que establece el vínculo entre ambas sensaciones (Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, XCVII).

⁷⁷⁹ Cf. *Ibidem*, LXXXVI–LXXXVII).

⁷⁸⁰ (*Insomn.* 460b22–25). [La traducción es mía].

⁷⁸¹ Cf. Aristotle, 1882: *Περὶ Ψυχῆς*, Wallace, LXXXIX.

La teoría de la ilusión, antes comentada, le sirve como analogía al filósofo, para explicar el engaño en el ensueño. Del mismo modo que el movimiento del ojo, de la persona que está navegando, le produce la apariencia de que es la tierra la que se mueve; de modo semejante, el ensueño resulta de un movimiento originado desde fuera o desde el interior de nuestro organismo. Por tanto, las condiciones que dan lugar al ensueño pueden producirse, tanto durante la vigilia, como mientras dormimos. Pero, durante el sueño, las condiciones son más favorables⁷⁸².

Las imágenes de la *φαντασία* proceden de las sensaciones, cuyos objetos sensibles ya no están presentes. Tienen un carácter sensible; pero, por medio del *κοινὸν αἰσθητήριον*, se convierten en conceptos generales. Son impresiones sensoriales sin la materia (*αἰσθήματα ἄνευ ὕλης*) y pueden servir de base para el pensamiento y la deliberación. El pensamiento puede también, como los sentidos, poner en marcha la *φαντασία*. Asimismo, las imágenes representativas (*Vorstellungen*) de ésta son elementos empleados por la facultad de la memoria y el recuerdo⁷⁸³.

Así, pues, es cómo se producen los sueños: los objetos sensibles del exterior y las emociones surgidas, en el interior de nuestro organismo, producen unas impresiones sensoriales, en nuestros órganos de los sentidos, que originan unos movimientos⁷⁸⁴, tanto en el estado de vigilia como cuando dormimos. Los movimientos citados aparecen más bien durante el sueño; ya que, durante la vigilia, son apagados por la actividad de los sentidos y del pensamiento. Durante la noche, en cambio: *“debido a la inactividad de los sentidos particulares y a su incapacidad para actuar; por producirse el reflujó del calor desde las partes externas hacia el interior, los movimientos son conducidos hasta la sede de la sensibilidad⁷⁸⁵ y se vuelven manifiestos al calmarse la agitación.”* (461a4–8). Ello se

⁷⁸² *Ibidem*, XC.

⁷⁸³ *Ibidem*, XCIII. «Aristóteles usa ante todo *φαντασία* referido a la visualización, la retención o la recuperación de las sensaciones pasadas como imágenes que traemos al recuerdo; una acción que podemos realizar a voluntad». (GUTHRIE, 1993: VI, 300).

⁷⁸⁴ Aristóteles llama “movimientos” (*κινήσεις*) a lo que la psicología contemporánea considera “procesos” y “estímulos” (Cf. BRAVO GARCÍA, 1985: 22).

⁷⁸⁵ Para Aristóteles el órgano central de la sensibilidad, *κοινὸν αἰσθητήριον*, es el corazón, donde reside el calor innato, *ἔμψυχος θερμότης*, y la fuente de la vida y de todos los poderes de la *ψυχή* (de la nutrición, de la sensación, del movimiento y del pensamiento) (1955: PN, Ross, 42) (Cf. PA 665a10–15).

produce por la actividad incontrolada de la *φαντασία*, que no puede funcionar sin impresiones sensoriales. Del mismo modo que el pensamiento, necesita imágenes sensoriales previas, pero, a diferencia de la mente, que utiliza racionalmente dichas impresiones, la *φαντασία* crea sus propias raras configuraciones oníricas, sirviéndose de las impresiones residuales de la sensación⁷⁸⁶.

Mientras dormimos no hay una percepción real, sino una actividad secundaria (*κατὰ συμβεβηκός*) de producción de imágenes⁷⁸⁷, a partir de los movimientos residuales de la sensación (*τὰ ὑπολείμματα τῶν αἰσθημάτων*)⁷⁸⁸. Esta actividad secundaria es una “representación”⁷⁸⁹, originada por la *φαντασία*, que utiliza los residuos de la sensación, y hace que se vuelvan visibles para el órgano central de la percepción; pues los sentidos especiales están adormecidos. Por ello, vemos con “el ojo de la mente”, como indica Stephen M. Kosslyn⁷⁹⁰.

Los sueños saludables surgen cuando el proceso digestivo ha terminado; cuando ha cesado la perturbación en la sangre, y la parte pura de ésta se ha separado de sus componentes más turbios⁷⁹¹. Entonces, los movimientos residuales de la sensación, que permanecen en los órganos de los sentidos, son llevados, por el *σύμφυτον πνεῦμα*, al órgano central de la sensación, a través de los vasos sanguíneos; donde, por acción de la *φαντασία*, toman la apariencia de las imágenes oníricas (*φαντάσματα*). Surgen en la conciencia⁷⁹², cuando son liberados de las restricciones que los frenan [la temperatura alta de la sangre o su agitación],

⁷⁸⁶ Cf. WIJSENBEEK, *op. cit.*, 227.

⁷⁸⁷ Cada una de las imágenes, que aparecen en el ensueño, es el residuo de una sensación (Cf. 1951: *PN*, Tricot, 106, n. 5).

⁷⁸⁸ Cf. BEARE, 1899: 471.

⁷⁸⁹ Una imagen secundaria (*φάντασμα*), copia de la sensación (Cf. BEARE, 1906: 296).

⁷⁹⁰ En la experiencia, que la neuropsicología cognitiva llama “*visual mental imagery*” (KOSSLYN, 2005: 333 ss.) (*Vid.* notas 730 y 739).

⁷⁹¹ 461a25–30.

⁷⁹² Y pasan, por tanto, de la latencia al acto.

como ocurre con las ranas artificiales –que emergen a la superficie, cuando se disuelve la sal que las cubre.

La sangre favorece o dificulta el juicio. Durante el sueño, somos llevados a engaño por la presión de la sangre sobre el corazón, que traba y constriñe su facultad crítica: τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον... κατέχεται ὑπὸ τοῦ αἵματος (461b26–28).

Aristóteles da una nueva definición de lo que es el ensueño (τὸ ἐνύπνιον): “es una especie de imagen, que aparece en el sueño” –ἐστὶ τὸ ἐνύπνιον φάντασμα μὲν τι καὶ ἐν ὕπνῳ– (462a16). Seguidamente matiza qué imágenes no son ensueños: no lo son las imágenes que aparecen en los estados febriles, ni tampoco las imágenes que percibimos, de una manera difusa, en el estado hipnagógico de “semi-sueño”, entre el sueño y la vigilia. Tampoco deben llamarse “ensueño” cuantos pensamientos verdaderos ocurren durante el sueño, junto a las imágenes, sino: “la imagen que proviene del movimiento de las impresiones sensoriales, cuando se está en el estado del sueño, en tanto que dormido⁷⁹³, eso es un ensueño” – τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ἦ, ἢ καθεύδει, τοῦτ' ἐστὶν ἐνύπνιον. (462a29–31).

El filósofo comenta finalmente el caso de personas, que no han soñado nunca a lo largo de su vida, y que soñaron por vez primera al llegar un momento avanzado de su edad; debido a ocurrir un cierto cambio en su vida, o por la experiencia emocional. Afirma, asimismo, que a aquellos que elevan una gran cantidad de vapores internos a la cabeza, no les aparecen imágenes de sueños; como a los niños pequeños, o en los estados de embriaguez o hartazgo.

Al hablar del ensueño, Aristóteles no hace un análisis de las diversas causas, que intervienen en su producción, como hace en el caso del sueño. No obstante, es evidente que la causa eficiente de los sueños son los movimientos residuales de la sensación (ἐγκαταλείμματα τῶν αἰσθημάτων), que permanecen en los órganos de los sentidos, después que los objetos sensibles (αἰσθήματα) ya no están presentes⁷⁹⁴. Considerando el carácter teleológico de la filosofía natural del filósofo, cabría esperar que explicara la causa

⁷⁹³ En esta ocasión, Aristóteles da una definición, aún más clara –si cabe– que en 462a16.

⁷⁹⁴ (Cf. WIJSENBEEK-WIJLER, *op. cit.*, 216).

final del ensueño ($\tau\acute{o}\ \acute{o}\tilde{\nu}\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha$), el beneficio que produce al ser vivo que sueña; dado que “*natura nihil agit frustra*”. El ensueño debería mostrar –de modo similar al sueño– que promueve la preservación o el bienestar del organismo y que favorece el ejercicio de la percepción en el estado de vigilia⁷⁹⁵. Sin embargo, el filósofo no afirma, en ninguna ocasión, que el soñar pueda mejorar el rendimiento perceptual o intelectual⁷⁹⁶; o, por el contrario, empeorarlo, por no hacerlo⁷⁹⁷. Sin embargo, en *Metafísica* (1044b8–20)⁷⁹⁸, explica que no todos los fenómenos tienen una causa final, como ocurre en el caso de los eclipses.

El Estagirita, a diferencia del sueño, no considera que el ensueño sea un fenómeno universal, pues sólo el hombre y algunos animales (los cuadrúpedos vivíparos) sueñan (463b12). Por otra parte, en su teoría, los sueños están producidos por un “*decaying sense*”⁷⁹⁹. Por ello, para el filósofo, una explicación funcional de los sueños está fuera de lugar; ya que considera que son meros subproductos de la percepción en la vigilia, “*after-images*” o efectos colaterales ópticos de una percepción errónea (458b25–459a8)⁸⁰⁰. Si los organismos están constituidos para funcionar bien, una disfunción no puede explicarse en términos funcionales. Si se piensa que el ensueño es una percepción errónea, entonces no puede esperarse que Aristóteles proporcionase una explicación funcional del fenómeno⁸⁰¹.

En resumen: la facultad sensitiva está en el origen de los sueños; pues el elemento básico del ensueño es una imagen ($\varphi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$). Las imágenes oníricas son generadas por la acción incontrolada de la $\varphi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$, a partir de las impresiones residuales de la sensación, que permanecen en los órganos de los sentidos, cuando los objetos sensibles ya no están

⁷⁹⁵ GALLOP, 1996: 34

⁷⁹⁶ La psicología cognitiva y la experimentación de las neurociencias ha demostrado que existe una alta correlación entre la fase del sueño REM y la aparición de sueños (Cf. CRICK & MITCHISON 1983: 111-114). La aparición del REMS, en el EEG, en varios momentos a lo largo del sueño, demuestra que todos soñamos, aunque a veces no recordamos nuestro sueño. Por otra parte, hay evidencia experimental, de una correlación entre el sueño REM y la habilidad de aprendizaje; y de que su privación produce efectos adversos, que pueden causar trastornos psicológicos (EVANS, 1983: 218–219). *Cit.* GALLOP, *Ibidem*, 36.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, 35.

⁷⁹⁸ *Ibidem*, 33.

⁷⁹⁹ *Ibidem*, 37. “ $\eta\ \delta\epsilon\ \varphi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$ ” (*Rh.* 1370a28) (Cf. BEARE, 1906: 294).

⁸⁰⁰ Cf. *Ibidem*, 37–38.

⁸⁰¹ Cf. *Ibidem*.

presentes. Dichos *ἐγκαταλείμματα τῶν αἰσθημάτων* son llevados, en la sangre, por el *σύμφυτον πνεῦμα*, hasta el órgano central de la sensación, y son percibidos por éste como una “re-presentación”⁸⁰², cuando la sangre se ha remansado y ha cedido la presión sobre el *κοινόν αἰσθητήριον*⁸⁰³. Mientras dormimos, la *ψυχή* hace esto, porque los órganos especiales de los sentidos están trabados. La *φαντασία* combina las imágenes, según las leyes de la asociación, en que se basa la memoria.

El ensueño es el resultado de la estimulación de la *φαντασία*, por los movimientos residuales de la sensación, provenientes de los órganos de los sentidos. Dichos movimientos son re-presentados como imágenes (*φαντάσματα*)⁸⁰⁴. El ensueño tiene carácter ilusorio; en él sufrimos un engaño porque, cuando dormimos, “la parte principal y que juzga” (*τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον*) las imágenes de las sensaciones —es decir, la inteligencia— está trabada (*κατέχεται*), por la presión de la sangre sobre el órgano central de la sensación (el corazón)⁸⁰⁵.

6.3 *De Divinatione per Somnum*

⁸⁰² Es decir, una actividad secundaria de producción de imágenes, no una percepción real. Mientras dormimos, la mente está sometida a una ilusión, y esta estimulación secundaria es tomada por primaria, porque el juicio está trabado por la sangre (Cf. BEARE, 1899: 471–472).

⁸⁰³ Los sueños surgen en la conciencia cuando son liberados de las restricciones que los frenan [la temperatura alta de la sangre o su agitación], como ocurre con las ranas artificiales, que emergen a la superficie del agua cuando se disuelve la capa de sal que las cubre (Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, 231). Vid. nota 735.

⁸⁰⁴ (Cf. BEARE, 1906: 307).

⁸⁰⁵ (Cf. *Ibidem*, 306). Vid. notas 708 y 709

Sobre la posibilidad de la adivinación por medio del sueño⁸⁰⁶, Aristóteles se muestra dubitativo. Por una parte, como hombre de su tiempo, se ve inmerso en la fuerte presión cultural que existe, por la creencia generalizada en la sociedad⁸⁰⁷, de que los sueños pueden ser proféticos y que provienen de los dioses. Sin embargo, la ausencia de una explicación del fenómeno, debido a su irracionalidad, y el hecho de que no los mejores hombres o los más sabios puedan interpretarlos, le hace dudar de dicha creencia y de que sea Dios el que los envía. Admite que no resulta increíble que, en algunos casos, tal adivinación pueda ser genuina, pues tiene un atisbo de razón. Pero encontrar la explicación de que algunas personas puedan prever la ocurrencia de hechos en lugares lejanos, está más allá de nuestro conocimiento. Sin embargo, para este último caso, enuncia una teoría explicativa.

6.3.1 Análisis de los postulados de Aristóteles

Para nuestro filósofo, los sueños son *señales* (σημεία) de los sucesos, *causas* (αίτια), o bien coincidencias (συμπτώματα)⁸⁰⁸. Pero las coincidencias no ocurren ni siempre, ni la mayoría de las veces (οὔτε ἀεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ).

Aristóteles afirma que los sueños pueden ser signos de enfermedades⁸⁰⁹, que van a producirse, cuyos primeros síntomas están apareciendo, o bien de otras afecciones, que están ocurriendo en nuestro cuerpo (calor, sonidos, flema), y que no son perceptibles en el estado de vigilia.

⁸⁰⁶ El filósofo adopta una postura prudente, realmente rara para su época; ya que estaba generalmente aceptada la creencia de que los sueños los envían los dioses, y tienen el poder de prever el futuro (Cf. 1951: PN, Tricot, 111).

⁸⁰⁷ Estaba en el ambiente de la sociedad de su tiempo la creencia en la adivinación y en los sueños proféticos. Hay bastante evidencia de que los propios discípulos del Estagirita –como Clearco, Heráclides Póntico y Dicearco– estaban interesados en estos temas (HUBY, 1979: 57–59).

⁸⁰⁸ Esta clasificación de los sueños, de Aristóteles, es peculiar; muy diferente de las que realizarán Artemidoro, Macrobio y otros. Está hecha desde un enfoque lógico, coherente con su esfuerzo de dar una explicación racional al problema. (Cf. SUÁREZ de la TORRE, 1973: 305).

⁸⁰⁹ La afirmación aristotélica de que algunos sueños son *signos* (σημεία) de enfermedades, que todavía no se han manifestado, muestra una gran intuición por parte del filósofo; que la psicología moderna ha corroborado (Cf. MITCHELL, 1923: 416-417).

Algunas imágenes, aparecidas en los sueños, son originadas a partir de las acciones y experiencias vividas durante el día⁸¹⁰; y es que el movimiento del ensueño está preparado por lo iniciado durante el día. Y, asimismo, también a la inversa, los movimientos en los sueños muchas veces son los comienzos de acciones que se llevan a cabo durante el día, porque les abren el camino, y la intención de realizarlas aparece en las imágenes del ensueño. Así pues, ciertamente es posible que algunos de los sueños sean señales o causas.

No obstante, muchos de los sueños premonitorios parecen ser coincidencias; especialmente los extravagantes o aquellos, cuya iniciativa no está en nosotros, como el caso de una batalla naval o de hechos que ocurren en lugares remotos. Por ello, muchos de los sueños no se cumplen, pues, las coincidencias no ocurren ni siempre, ni la mayoría de las veces.

Un argumento conclusivo, que utiliza Aristóteles para demostrar que los sueños no son enviados por los dioses (*θεόπεμπτα*), ni han sido diseñados para prever el futuro, es que algunos animales también sueñan (como los cuadrúpedos vivíparos).

Los sueños tienen un carácter sobrehumano, pues tienen su origen en la naturaleza, que es una obra de Dios, pero sin ser ella misma divina⁸¹¹.

Otra prueba, de que los sueños no provienen de los dioses, es que gente ordinaria tiene el poder de prever el futuro (*προορατικοί*) y de tener sueños verídicos (*εὐθρόνειροι*).

Nuestro autor da una explicación racional de por qué algún tipo de personas vulgares puede tener sueños, que coinciden con una previsión de hechos futuros. Así, cuantos tienen una naturaleza charlatana y excitable (*οἱ μελαγχολικοί*), tienen visiones de todas clases. Y puesto que experimentan numerosos y muy variados movimientos, pueden tener visiones casuales, que se parecen a hechos reales.

No es raro que muchos sueños no se cumplan, ni que muchos planes bien diseñados se vean frustrados por causas más poderosas. Pues, en general, lo que se esperaba que iba a

⁸¹⁰ La incorporación a los sueños, de las experiencias habidas durante la vigilia, la admite el psicoanálisis freudiano.

⁸¹¹ *δαίμων* denota un dios o un poder divino; mientras que *δαιμόνιος* es más bien algo sobrenatural, milagroso (Liddell-Scott-Jones) (Cf. ROSS, 1955: *PN*, 282). Los sueños –que son fenómenos naturales–, participan de este carácter “demónico”, sobrenatural; al ser la naturaleza obra divina; pero no son divinos (Cf. 1951: *PN*, Tricot, 114).

ocurrir, no siempre es lo que ocurre⁸¹². Hay incluso principios que nunca llegan a madurar, y signos, que eran señales de hechos que nunca sucedieron.

Para los sueños, cuyos comienzos son extraordinarios por el tiempo, el lugar o su dimensión; o que, no siendo extraordinarios, no están al alcance de los que sueñan, Aristóteles manifiesta que, a no ser que la previsión se realice en virtud de una simple coincidencia, su explicación es preferible a la de Demócrito⁸¹³ (de los simulacros y efluvios). Y, a continuación, enuncia su propia teoría:

*“cuando algo pone en movimiento el agua o el aire, la parte movida mueve otra y, al cesar aquello, ocurre que tal movimiento se propaga hasta un cierto punto, aunque el motor ya no esté presente; de este modo, nada impide que un movimiento determinado y una sensación lleguen a las almas que sueñan, desde los objetos, de donde Demócrito hace salir los simulacros y los efluvios”*⁸¹⁴ (Div. Somn. 464a6–11).

Aristóteles, con su *teoría de las ondas*, está anticipando lo que, en la parapsicología contemporánea, se denomina “percepción extrasensorial” o “telepatía”.

El filósofo acepta que, mientras se duerme, pequeños estímulos externos⁸¹⁵ pueden dar origen a los sueños y aclara que tales movimientos –lleguen por el camino que sea⁸¹⁶– son más perceptibles por la noche porque, en la calma de la noche, el aire es menos turbulento⁸¹⁷, y la gente percibe los menores movimientos internos mejor en el sueño que en la vigilia. Estos son los movimientos que generan las imágenes, por las que, los que sueñan

⁸¹² Hay una diferencia entre *ἐσόμενον* (el futuro absoluto, que ocurrirá por necesidad) y *μέλλον* (el futuro contingente, que es posible que ocurra, o que no ocurra) (GC, 337b3 ss). Cit. 1951: PN, Tricot, 115, n. 2.

⁸¹³ Ésta es una muestra más de la tendencia de Aristóteles a tener en cuenta los postulados de sus predecesores –sometiéndolos a una crítica rigurosa y tomando lo que considera válido de sus teorías. Aristóteles rechaza el atomismo de Demócrito, pero se basa en su teoría del ensueño, para crear su propia teoría de los sueños premonitorios. Usando la analogía del movimiento de los proyectiles, crea una *teoría de las ondas*, que propagan los movimientos, emitidos por los objetos y las personas, hasta las almas de los que sueñan.

⁸¹⁴ [La traducción es mía].

⁸¹⁵ Aquí nuestro autor introduce otra causa, en el origen de los sueños: la llegada de pequeños *estímulos externos* mientras se duerme, y que está en aparente contradicción con su postulado básico, de que los sueños se producen por movimientos residuales de la sensación (*ἐγκαταλείμματα τῶν αἰσθημάτων*), que permanecen en el interior de los órganos especiales de la sensación, cuando ésta ha cesado.

⁸¹⁶ *ὅπη δὴ ἔτυχεν ἀφικνουμένης* (464a12).

⁸¹⁷ Encontramos aquí ecos democriteos, ya que el filósofo abderita afirmaba que, para que las imágenes oníricas no sufran alteraciones, los *εἶδωλα* no deben encontrar obstáculos en su camino. La comunicación ideal se realiza a través del aire tranquilo (Cf. BRILLANTE, 1991: cap. 3, 6, Demócrito).

prevén el futuro; incluso en el caso de los sucesos que son extraordinarios, por el tiempo, el lugar o su dimensión; o bien cuyos principios no están en el poder de los que sueñan. Esto explica por qué la gente ordinaria, tiene esta experiencia; pues, si fuera Dios el que la envía, tendría lugar de día y en los más sabios.

Aristóteles explica que es normal que personas corrientes puedan prever el futuro, porque la mente de tales personas no es dada a pensar, sino que está vacía y abierta a cualquier influencia⁸¹⁸ y, una vez puesta en marcha, sigue dócilmente a lo que la ha movido.

La razón de que algunas personas desequilibradas (*ἐκστατικοί*)⁸¹⁹ prevean el futuro es que sus propios movimientos mentales no impiden los movimientos procedentes del exterior, sino que son rechazados por éstos. Por tanto, perciben de modo especial los movimientos exteriores.

Asimismo, nuestro filósofo sostiene que las personas muy nerviosas⁸²⁰ son muy certeras⁸²¹ (*εὐστοχοί*)—como si dijéramos— disparando desde lejos, debido a su vehemencia; y el movimiento siguiente (*τὸ ἐχόμενον*) les aparece rápidamente en la mente, por su agilidad mental (*τὸ μεταβλητικόν*). Así, esta gente es capaz de enlazar⁸²², avanzando, los movimientos sensoriales. Es más, debido a su vehemencia, un movimiento en ellos no es desplazado por otro.

⁸¹⁸ A diferencia de la gente ordinaria, las personas inteligentes ejercitan mucho su capacidad de pensar, y sus numerosos pensamientos impiden que les lleguen los movimientos de los objetos. Les ocurre como a los que están en estado de vigilia (“*ἢ δὲ τῶν φρονίμων διάνοια περὶ πολλὰ καταγινόμενη καὶ ὑπὸ τούτων κινουμένη οὐχ ὀρᾷ τὰ προσπίπτοντα. ὥσπερ γὰρ καὶ ἐγρηγορότερος*”) Miguel de Éfeso, 1903: *Comm. in Arist. Graeca in PN*, Vol. XXII, p. 84, líneas 6–8. (Cf. 1951: *PN*, Tricot, 116, n.3).

⁸¹⁹ Los *ἐκστατικοί*—personas muy excitables, inclinadas a salirse de sus cabales— se encuentran en un estado intermedio entre los locos y los que están en su sano juicio (*τῶν τε φρονίμων καὶ τῶν τέλειον μαινομένων*) Miguel de Éfeso, *Ibidem*, p. 84, líneas 18–19. (Cf. 1951: *PN*, Tricot, 116, n.4).

⁸²⁰ *οἱ μελαγχολικοί*

⁸²¹ Los *melancólicos* suelen acertar más en las previsiones acerca del futuro, porque tienen muchas visiones en los sueños y, como dice Silvestre Mauro: (1668: *Aristotelis Opera*, IV, cap. I, 414): “*qui multa iacit tela, aliquando ferit scopum: & qui conantur multa praedicere, aliquando verum praedicere*” (Cf. 1951: *PN*, Tricot, 114, n.4).

⁸²² “*melancholici propter vehementiam cogitanti cito percurrunt quae sunt connexa & ita perueniunt ad futura, etiam remota*” (Silvestre Mauro, *Ibidem*, 416).

En conclusión, los sueños premonitorios surgen, especialmente, en los hombres corrientes, ya que no son dados a pensar⁸²³ y perciben más fácilmente los estímulos que les llegan del exterior.

Asimismo, hay determinados tipos de persona, que son más proclives a la recepción de sueños premonitorios, como los propensos a salirse de sus cabales (*ἐκστατικοί*), los melancólicos y los que están emocionalmente afectados por el objeto de su sueño. Tanto los *ἐκστατικοί* como los *μελαγχολικοί*, que se caracterizan por una inestabilidad mental, están sometidos a un cambio constante de imágenes mentales y a una rápida sucesión de sueños. En los melancólicos, las imágenes se suceden rápidamente y son capaces, en una secuencia, de anticipar la imagen que viene a continuación. En todos estos casos, la adivinación a través del sueño se debe al carácter irracional de dichos individuos, por su estado desequilibrado⁸²⁴.

El Estagirita afirma que los íntimos pueden tener una capacidad especial de previsión acerca de sus seres queridos, y tener sueños verídicos sobre ellos; y que esto ocurre porque los íntimos se preocupan más unos de otros⁸²⁵. Y es que, del mismo modo que se reconocen y se perciben en seguida, estando a mucha distancia, así también reconocen sus movimientos sensoriales; pues los movimientos sensoriales de nuestros seres queridos nos son más familiares.

Según Aristóteles, el intérprete de sueños más experto⁸²⁶ es aquél que es capaz de percibir las semejanzas. Y compara las imágenes de los sueños con las formas, que se reflejan en el agua. Si el movimiento en el agua es grande, el reflejo no tiene ninguna

⁸²³ Por lo que no hay, en su mente, imágenes, que constituyan un obstáculo a la llegada de imágenes del exterior.

⁸²⁴ Cf. WIJSENBEEK, *op. cit.*, 244ss.

⁸²⁵ Porque los tienen más presentes en su pensamiento. En términos parapsicológicos, diríamos que porque tienen una especial comunicación extrasensorial o telepática con ellos. Seguramente, algunas personas habrán podido experimentar, en sí mismas, la coincidencia de pensamientos con sus seres más queridos, en un momento determinado.

⁸²⁶ La definición de quién es un buen intérprete de los sueños la explica Silvestre Mauro (*Ibidem*, 416) de esta manera: “*at peritus somniorum interpres est, qui in somniis confusis potest discernere, cuius sint imagines illae distortae, & sic talia somnia interpretari.*”

Aristóteles no muestra interés por la oniocrítica. Su objetivo es, más bien, estudiar a fondo el tema de los sueños, su naturaleza y cómo se producen. No obstante, como hemos visto, enuncia lo que él considera que debe ser un buen *ὄνειροκρίτης* (Cf. BRAVO GARCÍA, 1985: 56, n. 38).

semejanza con el original, ni las formas se parecen a los objetos reales. En realidad, sería hábil en interpretar tales reflejos, quien fuera capaz de distinguir y de captar rápidamente las partes dispersas y distorsionadas de las formas, y ver que ésta es la figura de un hombre o de un caballo o de cualquier otra cosa. De ahí que este hombre, de modo similar, sea capaz también de ver el significado de ese ensueño, pues el movimiento interno borra la claridad de un ensueño.

*“Qué es el sueño y qué el ensueño, y por qué causa se produce cada uno de ellos, y además acerca de la adivinación a través de los sueños, se ha tratado en todos los aspectos”*⁸²⁷.

En la Antigüedad se practicaban dos tipos de adivinación, que se diferenciaban por el método de aprehensión, no según el contenido de lo aprehendido sobrenaturalmente⁸²⁸.

Así, distinguían los antiguos una adivinación ‘*técnica*’ o inductiva, y otra ‘*natural*’ o intuitiva. Según Cicerón (*de Div.* I, 6, 12), son ejemplos de la técnica: la adivinación por las entrañas de los animales (*aruspicina*), la interpretación de los prodigios y de los relámpagos (*ceraunoscopia*), los augurios, la astrología, y la adivinación por suertes (*cleromanca*). La ‘*natural*’, por su parte, comprende la adivinación en los sueños y en los estados extáticos. La adivinación inductiva no tiene ningún interés para la investigación en psicología⁸²⁹.

En tiempos de Homero, la adivinación inductiva formaba parte de los ritos de la religión. Más tarde, las dos ramas de la adivinación intuitiva están incluidas dentro del sistema de los dioses Olímpicos. Apolo es el patrono de la mediación en el trance; mientras que su hijo Asclepio es el responsable de los sueños curativos y de la *incubatio*. Ello, sin olvidar que, en la creencia popular, estaban presentes viejos poderes, como Hécate y los Coribantes, responsables de las manifestaciones más salvajes y desenfrenadas. La

⁸²⁷ Este último párrafo del *De Divinatione*, sirve de colofón a los tres tratados (*Somn. Vig., Insomn. y Div. Somn.*), que para Aristóteles conforman una unidad de contenido. (Cf. Aristóteles, 1987: *GC, PN*, La Croce, Bernabé, 303, n. 18).

⁸²⁸ Cf. DODDS, 1971: 193.

⁸²⁹ Cf. *Ibidem*.

vinculación de la adivinación con la ortodoxia religiosa suponía un obstáculo para cualquier estudio crítico. Así puede entenderse la casi inexistencia de estudios experimentales⁸³⁰.

Ya en su periodo platónico, con *De Philosophia*⁸³¹, Aristóteles realizó un avance significativo hacia un enfoque natural de lo sobrenatural; pues rechazó de plano la adivinación inductiva, y consideró que la intuitiva era el resultado de una capacidad innata del alma, que ésta ejercita cuando se halla separada del cuerpo, durante el sueño o, especialmente, cuando está a punto de abandonar el cuerpo al morir.

La teoría de Demócrito (Diels, *Vors.* 55–77) es un caso de telepatía a través de un medio físico. Según el abderita, los sueños se originan al penetrar, a través de los poros del cuerpo del soñador, las imágenes (*εἰδωλα*), emitidas constantemente por los objetos y por los seres vivos. Estas *εἰδωλα* llevan consigo no sólo una representación del aspecto externo, sino también de los procesos mentales⁸³² –el carácter, los pensamientos y sentimientos, las intenciones y deseos⁸³³– de las personas que los originan; y, provistas con esta dotación, producen un efecto como si fueran agentes vivos y, cuando contactan con el receptor, le transmiten dichos procesos de los emisores, siempre que, durante el tránsito, las imágenes no hayan sufrido una distorsión. Hay factores que producen algún nivel de distorsión a las imágenes, en el camino hasta el receptor; como la frecuencia y la velocidad de emisión, y el tiempo meteorológico⁸³⁴.

La moderna experimentación ha corroborado que las personas, que se hallan en un estado de excitación, son los mejores transmisores de la comunicación telepática⁸³⁵.

⁸³⁰ Cf. *Ibidem*.

⁸³¹ *Frag.* 10 Rose. (Cf. Aristóteles, 2005: *Fragmentos*, pp. 283–284, n. 339).

⁸³² Podríamos decir, con lenguaje moderno, procesos psicológicos.

⁸³³ Podemos considerar la precognición (*πρόνοια*), en Demócrito, como el resultado de la comunicación telepática –que se produce por medio de las emanaciones de *εἰδωλα*. El soñador, al ser telepáticamente conocedor de las intenciones y deseos de la persona emisora, puede saber, de antemano, las acciones que ésta pueda llevar a cabo (Cf. BICKNELL, 1969: 325).

⁸³⁴ Cf. DODDS, *Ibidem*, 194.

⁸³⁵ Cf. DODDS, *Ibidem* 215.

La ‘teoría de las ondas’ aristotélica –inspirada en la democritea, eliminando el aspecto atomístico–, se adapta mejor a la telepatía o clarividencia que a la precognición⁸³⁶.

Las ideas recientemente expuestas, a semejanza de las modernas teorías de la telepatía por vibraciones, consideran un agente físico mediador del contenido mental transmitido. La experiencia proporcionaba a estos filósofos antiguos una analogía de nuestra actual telefonía sin hilos, basándose quizá en el efecto producido por el imán sobre el hierro. Así, la creencia popular explicaba cualquier acción a distancia, como emanaciones procedentes de personas u objetos⁸³⁷.

En Aristóteles (*Div. Somn.* 464a6–11) se da el primer atisbo de una parapsicología científica, en relación con la posibilidad de la adivinación por los sueños. Dentro de un enfoque psicofísico (naturalista), Aristóteles enuncia su teoría de las ondas y acepta la existencia de la precognición a través de los sueños. Niega, sin embargo, el carácter sobrenatural del fenómeno, establecido por la creencia tradicional. El filósofo introduce así la idea de la percepción extrasensorial o telepática, en relación con los sueños adivinatorios, para explicar la ocurrencia de eventos presentes a distancia⁸³⁸.

Como hemos visto en los postulados de Aristóteles, expresados en *De Divinatione*, el filósofo remarca la observación de que la precognición se da cuando la mente no está ocupada con pensamientos, sino cuando está como desierta y completamente vacía; de modo que recibe los estímulos externos; por esta razón los “ἐκστατικοί” tienen mayor capacidad de precognición, porque sus propios movimientos mentales están suprimidos, y así no ofrecen resistencia a los movimientos procedentes del exterior.

⁸³⁶ Cf. DODDS, *Ibidem*, 195.

⁸³⁷ Cf. *Ibidem*, 197.

⁸³⁸ Cf. CAPPELLETTI, 1987: 32.

7 ARTEMIDORO DE DALDIS

Artemidoro de Daldis (s. II d. C.) nació en Éfeso –una de las ciudades más florecientes de la provincia romana de Asia–, pero se hace llamar ‘de Daldis’, en honor al lugar de procedencia de su madre, en Lidia. Pertenece al periodo literario de la Segunda Sofística, época de revitalización de un arcaísmo aticista, que tuvo un especial desarrollo en Asia Menor⁸³⁹.

El propio Artemidoro afirma haber escrito muchas otras obras, antes de la *Ὀνειροκριτικά*; una de ellas, al menos, sobre interpretación de los sueños. Probablemente escribió también sobre otros métodos de adivinación. Según indica el Suda, escribió textos sobre augurios (*Οἰωνοσκοπικά*) y quiromancia (*Χειροσκοπικά*)⁸⁴⁰. Según parece, su *Ὀνειροκριτικά* (Cf. *La interpretación de los sueños*, 1989: Gredos) supone la culminación de su trabajo y su obra más importante.

En el prefacio, el autor declara que el objetivo de su obra es establecer una disciplina seria, en materia de adivinación por los sueños. Intenta presentarla como una obra “científica”, que se ajusta a los hechos (“τὰ πράγματα”). Pretende mostrar su superioridad como intérprete de los sueños, frente a sus rivales, presentándose como un investigador serio, que prioriza la fiabilidad del contenido⁸⁴¹.

Se muestra, asimismo, como un viajero incansable, que ha realizado “estudios de campo” en Grecia, Asia Menor e Italia, participando en los grandes festivales⁸⁴², donde se codeaba con intérpretes de sueños de la plaza, de diversas procedencias, que le proporcionaban el conocimiento de muchos ejemplos de sueños, con sus correspondientes resultados.

⁸³⁹ No obstante, él escribe con un estilo, en general no pretencioso, que es lo adecuado para un tratado técnico. (Cf. PRICE, 1986: 31).

⁸⁴⁰ En la propia obra *Ὀνειροκριτικά* muestra respeto por otras formas de adivinación –como los augurios, la adivinación por el hígado y las entrañas de los animales, la observación de los fenómenos meteorológicos e, incluso, ocasionalmente, los practica y hace comentarios sobre los mismos. Sin embargo, también en la *Ὀνειροκριτικά*, considera a los que leen la mano –dentro de un grupo de otros adivinos–, como meros charlatanes (HARRIS-McCOY, 2012: 3).

⁸⁴¹ Cf. HARRIS-McCOY, 2011: 424.

⁸⁴² *πανηγύρεις < πᾶς, ἄγυρις* = reuniones de mucha gente de países diversos, en los festivales públicos. (Cf. HARRIS-McCOY, 2011: 436).

Es, pues, una obra de investigación, a la que dedicó muchos años de trabajo y una intensa labor de recopilación de todos los tratados existentes sobre adivinación por los sueños⁸⁴³. Esta movilidad geográfica está basada en la necesidad de interpretar los sueños, en función de su contexto social y cultural⁸⁴⁴ –un elemento importante en la constitución de un ensueño–; ello requiere una investigación empírica, más que ceñirse a los textos de onirocrítica. Esta circunstancia le ha proporcionado una gran experiencia, que le aporta una mayor profesionalidad, y ventaja respecto a sus competidores.

El Daldiano introduce, asimismo, en el prefacio, el tema de la medicina, puesto que la práctica de la ‘*incubatio*’ –relacionada con la interpretación de los sueños curativos– estaba muy extendida. Al relacionarse a sí mismo con la medicina, pretende añadir esta faceta a su competencia profesional, mostrando otro aspecto de su superioridad, frente a sus rivales, que realizan interpretaciones arbitrarias de esos sueños curativos⁸⁴⁵. Pero la razón más importante, para aludir al aspecto médico de la interpretación onírica, es el sentir su técnica adivinatoria, vinculada a la metodología de la escuela de medicina Empiricista⁸⁴⁶. Artemidoro, en efecto, está influenciado por los principios de dicha escuela: la experiencia, la analogía y la tradición, que nuestro autor aplica a su propio método. La base de su epistemología es la observación, que permite analizar la tradición con un juicio crítico y constituye el punto de arranque del estudio por analogía. Artemidoro utiliza la experiencia como el principio rector de su propio trabajo. Y, de hecho, manifiesta que su sistema de interpretación está basado en la observación de resultados concretos de determinados tipos de ensueño, y no en meras conjeturas o verosimilitudes⁸⁴⁷.

Así pues, Artemidoro se presenta a sí mismo, en el prefacio de su obra, asumiendo diversos roles: como investigador, viajero o médico. Actúa así, en un esfuerzo máximo,

⁸⁴³ Cf. HARRIS-McCOY, 2012: 3.

⁸⁴⁴ El contexto (los usos y costumbres locales –*ἔθνη*) es uno de los ‘elementos’ (*στοιχεῖα*), que deben ser tenidos en cuenta, para interpretar correctamente. Éstos son los “ladrillos”, que constituyen la identidad del individuo (Cf. HARRIS-McCOY, 2011: 437–438) (*Vid.* n. 858).

⁸⁴⁵ Cf. *Ibidem*, 440–441.

⁸⁴⁶ Los Empiricistas recogían relaciones de enfermedades, con sus tratamientos y resultados, sin pretender hallar una explicación de las causas de las mismas. Podemos ver un notable paralelismo en el método del Daldiano –que prescinde, asimismo, de la explicación de las causas. (Cf. HARRIS-McCOY, 2011: 441).

⁸⁴⁷ Cf. PRICE, *Ibidem*, 24–26.

encaminado a mostrar su competencia profesional y la ventaja con respecto a sus competidores. Pretende dignificar la profesión y mostrar su *Ὀνειροκριτικά*, como un método basado en la experiencia y dentro de unos esquemas y estructura “científicos”.

Tiene dos objetivos concretos⁸⁴⁸: por un lado, defenderse de los ataques dirigidos a la adivinación, por algunos filósofos, como Aristóteles, Cicerón o Lucrecio, respecto al valor profético de los sueños y, por otra parte, confeccionar un manual de sueños fiable, con unas doctrinas rigurosas, para uso de los *ὄνειροκρίται*; porque cometen errores, debido a la falta de tratados de calidad sobre el tema. Artemidoro se considera a sí mismo un practicante serio de la adivinación, y pretende dignificar la profesión; pues, en general, estaba muy desprestigiada, y a los intérpretes de sueños se los consideraba charlatanes –a pesar del gran arraigo, en la sociedad, de la creencia en la adivinación.

Manifiesta, nuestro autor, que ha compuesto su obra para el desarrollo del ejercicio práctico de la profesión. Se jacta de haber manejado todas las obras, sobre la materia, existentes en su época. Indica que las interpretaciones, que figuran en la *Ὀνειροκριτικά*, están basadas en sueños reales analizados y en sus resultados. Él mismo se incluye dentro de la élite de los intérpretes de sueños, y rechaza los planteamientos de los teóricos, como Gémino de Tiro, Demetrio de Faliro y Artemón de Mileto. Asimismo, muestra respeto por los vilipendiados ‘adivinos del ágora’, considerados, por la gente altiva y poderosa, como charlatanes; sugiriendo que muchos sueños, expresados en su obra, se componen de sueños concretos y sus resultados, que le comunicaron estos adivinos del mercado⁸⁴⁹.

Ὀνειροκριτικά consta de cinco libros. Los libros I y II están constituidos por bloques temáticos de sueños. El III es un suplemento, como también lo es el IV, que está dirigido a su hijo, como propedéutica para la práctica de la interpretación de los sueños. El V libro consiste en noventa y cinco casos de sueños, que se conoce que fueron verídicos; así como abundantes reflexiones acerca de la interpretación onírica⁸⁵⁰.

⁸⁴⁸ Cf. HARRIS-McCOY, 2012: 3-4.

⁸⁴⁹ *Ibidem*, 6.

⁸⁵⁰ Cf. PRICE, *Ibidem*, 10.

De sus comentarios en el libro 4, podemos deducir que su situación económica era bastante desahogada, lo que le permitiría viajar mucho con fines de investigación, por Grecia, Asia Menor e Italia.

No sabemos hasta qué punto Artemidoro creía en el valor predictivo de los sueños. Teniendo en cuenta que era una persona inteligente y que da muestras de tener una buena formación de los clásicos y también de retórica, sorprende un tanto que escribiera un extenso manual sobre interpretación de los sueños que, según filósofos serios, como Aristóteles, no preverían el futuro más que por coincidencias. Hay una serie de razones que nos hacen pensar que nuestro *ὄνειροκρίτης* no era poco sensato, ni ingenuo, ni supersticioso, y tenía argumentos para abordar con seriedad la materia⁸⁵¹:

En su época estaba extendida la creencia de que la divinidad se comunicaba con los hombres –entre otros medios– a través de los sueños. La adivinación por los sueños estaba fuertemente insertada dentro del pensamiento y la cultura grecolatina y, en algunos casos, la religión del estado romana prestaba atención a los sueños.

Ὀνειροκριτικά fue escrita dentro de un ambiente intelectual, que participaba de la creencia en la tradición de adivinación por los sueños; cuyos lectores consideraban el tema de manera seria. Parece ser que, en su época, su obra fue analizada de acuerdo con su contenido y coherencia interna, más que por su eficacia práctica para predecir el futuro⁸⁵².

Artemidoro se esfuerza por dar a la interpretación de los sueños el status de disciplina fiable. Su exigencia de que no deben interpretarse los sueños, que no sean recordados completamente, la justifica por la posibilidad de incurrir en errores de interpretación, que redundarían en un desprestigio para el *ὄνειροκρίτης* y para la profesión. Afirma que los sueños se comportan como textos, a los que, a veces, faltan el principio o el final. El ensueño puede, por otra parte, reflejar algún deseo de la vigilia y, por tanto, no ser profético. Estas condiciones pueden influir negativamente en la interpretación.

Finalmente, la adivinación puede haber tenido un cierto valor terapéutico que serviría para compensar otras deficiencias. Pues, no cabe duda de que la propia charla con el adivino

⁸⁵¹ Cf. HARRIS-McCOY, 2012: *Ibidem*, 7 ss.

⁸⁵² *Ibidem*, 8.

podía propiciar un “*insight*” en el cliente, que le ayudara a comprender su problema, y a sentirse mejor, como en una auténtica sesión de psicoterapia⁸⁵³.

Artemidoro clasifica los sueños en:

a. *ἐνύπνια*, se derivan de las experiencias del día, incluyendo los sueños de deseos y temores, que se relacionan con los pensamientos del soñador. Surgen cuando actúan las pasiones, por deseos irracionales o temores, y por necesidades fisiológicas o excesos. No tienen valor mántico; no predicen nada, pues carecen de significado, y carecen de interés para el *ὄνειροκρίτης*⁸⁵⁴. Es una indicación de lo que existe en la realidad presente. Tiene validez sólo durante el estado de reposo.

b. *ὄνειροι*, éstos se orientan al futuro y son los predictivos e interpretables.

Artemidoro incluye los sueños de *incubatio* y los de peticiones en los oráculos a los dioses (*χρηματισμοί*), entre los *ὄνειροι*; pero no quiere entrar a considerarlos, por su obviedad o impenetrabilidad⁸⁵⁵. Su interés se centra en dos tipos de sueños predictivos (*ὄνειροι*):

1. *θεωρηματικοί* (directos), que predicen el futuro directamente. Estos sueños se cumplen inmediatamente. Su efecto se corresponde con la imagen percibida. El alma utiliza estos sueños para asegurar una comunicación inequívoca⁸⁵⁶.

2. *ἀλληγορικοί* (simbólicos), estos sueños no emplean un lenguaje directo, sino una cierta simbología, y se cumplen después de un cierto lapso de tiempo. La mayor parte de los sueños comentados, en su tratado, son sueños alegóricos.

⁸⁵³ Cf. HARRIS-McCOY, 2012: *Ibidem*, 8.

⁸⁵⁴ “Y recuerda que, a los que llevan una vida honesta, con una buena intención moral, no les surgen *ἐνύπνια* ni ninguna otra fantasía irracional, sino solamente *ὄνειροι* ...; puesto que su alma no se ve turbada por miedos o esperanzas” (Μέμνησο δὲ ὅτι τοῖς ἐνστάσει χρωμένοις ἀγαθῇ καὶ εὐπροαιρέτῳ ἐνύπνια οὐ γίνεται οὐδὲ ἄλλαι τινὲς ἄλογοι φαντασίαι, ἀλλὰ πάντα ὄνειροι... οὐ γὰρ ἐπιθολοῦται αὐτῶν ἢ ψυχῇ οὔτε φόβοις οὔτε ἐλπίσιν) (IV, *praef.* 78–82, Teubner). [La traducción es mía]. Aquí vemos un claro reflejo de la ética estoica.

⁸⁵⁵ PRICE, *Ibidem*, 11.

⁸⁵⁶ *Ibidem*.

Artemidoro define *ὄνειρος* como: «un movimiento o configuración multiforme del alma, significativa de los eventos futuros, buenos o malos»⁸⁵⁷. El alma expresa cuanto sucederá después de un cierto tiempo, a través de unas imágenes naturales peculiares, llamadas “elementos”. En cambio, cuando los acontecimientos no admiten dilación antes de que ocurran, el alma nos los muestra directamente. Se llaman *directos*, porque su visión coincide con su realización.

Según el Daldiano, algunos especialistas distinguen cinco tipos de sueños *alegóricos*: *propios* (el sujeto, activo o pasivo, es el propio soñador); *ajenos* (el sujeto es otra persona); *comunes* (las acciones involucran al soñador y a una persona conocida); *públicos* (relacionados con edificios y lugares al servicio de la comunidad), y los que predicen eclipses, terremotos y otros fenómenos del universo son llamados *cósmicos*.

Hay un principio básico: “toda imagen, que esté de acuerdo con la *naturaleza* (*φύσις*), la *ley* (*νόμος*), la *costumbre* (*ἔθος*), el *arte* (*τέχνη*), los *nombres* (*ὀνόματα*) y el *tiempo* (*χρόνος*)⁸⁵⁸, es favorable; y lo contrario a ello resulta perjudicial o sin utilidad” (IV, 2).

Artemidoro diferencia también entre los sueños *provocados* –aquéllos que se corresponden con nuestras inquietudes, y que no tienen ningún significado mántico– y los sueños *divinos* (enviados por la divinidad) –los que les vienen a los que no tienen ansiedad, y les anuncian algún evento futuro.

Nuestro autor elude la cuestión del origen de los sueños, sobre si se deben a una causa exterior y dependen de la divinidad o, si, por el contrario, se deben a alguna causa interna, que predisponga a nuestra alma de algún modo, de acuerdo con procesos naturales⁸⁵⁹. Considera que los dioses pueden enviar sueños, como respuesta a una oración, y se muestra indeciso acerca del origen de los sueños proféticos. No obstante, cree que los dioses pueden estar involucrados y que su aparición en los sueños es fidedigna. Pero parece que Artemidoro

⁸⁵⁷ “Ὀνειρός ἐστὶ κίνησις ἢ πλάσις ψυχῆς πολυσχῆμων σημαντικὴ τῶν ἐσομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν”. (I, 2, 19–20, Teubner).

⁸⁵⁸ Éstos son los seis ‘elementos’ (*στοιχεῖα*) o ‘principios’ que deben considerarse al realizar la interpretación (Cf. HARRIS-McCOY, 2011: 437).

⁸⁵⁹ “ὁ μὲν γὰρ θεὸς πρὸς τὸ ἀποβησόμενον δίδωσι τοὺς ὀνειρούς τῇ ψυχῇ τοῦ ὄρωντος φύσει μαντικῇ οὐσῆ ἢ εἴ τι ἄλλο ἐστὶν αἴτιον τοῦ ὀνειρώσσειν.” (IV, 2, 99–102, Teubner)

considera que los dioses se sirven del alma del soñador, que por su naturaleza es profética, para presentar sueños acerca de hechos futuros⁸⁶⁰.

De todos modos, considera como enviados por los dioses (*θεοπέμπτους*) aquellos sueños que aparecen de improviso (*αίφνιδιον*) en contra de nuestras expectativas (IV, 3).

Artemidoro considera necesario conocer quién es la persona del soñador, sus circunstancias vitales, su actividad profesional, procedencia, patrimonio, estado de salud y edad. El estado de ánimo era también muy importante para interpretar adecuadamente tanto los aspectos negativos, como los positivos de lo soñado. El onirocrita requería un conocimiento indirecto de la personalidad del soñador, a través de sus actos, vida social, situación económica, etc.; en definitiva, de la identidad del soñador, su status social, costumbres y estado de ánimo. Para nuestro autor, el rol social del soñador era básico⁸⁶¹.

El Daldiano considera que el intérprete de los sueños debe poseer ciertas dotes naturales, utilizando la inteligencia y no sólo sirviéndose de lo que dicen los libros de onirocrítica. Señala que debe preguntarse al soñador si experimentó agrado o desagrado durante el ensueño. Pues, si el alma no reacciona con excesivo disgusto –ante un ensueño negativo– los resultados serán menos graves o no se cumplirán. Y, a la inversa; si ante un ensueño favorable el alma no muestra un estado de agrado, los resultados no tendrán lugar o serán insignificantes.

En su obra, Artemidoro pretende hacer un análisis interpretativo de los diversos fenómenos y vicisitudes que pueden acontecer a lo largo de la vida humana; así como mostrar la relación de cada ensueño con la realidad y los resultados que pueden derivarse, basándose en la experiencia y en el testimonio producido por el resultado de sueños concretos. Está convencido de que su obra es superior a cualquier otra obra del género.

El libro IV, dedicado a su hijo homónimo, contiene un detalle pormenorizado de las bases teóricas del arte de la *ὄνειροκρισία*⁸⁶². El V, por su parte, consiste en una compilación

⁸⁶⁰ Cf. PRICE, *Ibidem*, 16.

⁸⁶¹ La insistencia en el status del soñador no era sólo peculiar de Artemidoro, también se encuentra en el libro de Achmet (*Αχμέτ νιός Σειρείμ*, 654–728 a. D.) *Cit.* PRICE, *Ibidem*, 15.

⁸⁶² Tiene un objetivo didáctico: instruir a su hijo –que también se dedicaba a la profesión de *ὄνειροκριτής*–, sobre el arte de interpretar los sueños.

de noventa y cinco relatos de sueños, recogidos por el autor en los festivales públicos de Grecia, Asia Menor e Italia. En cada uno de ellos se incluye el desenlace correspondiente, tal como ocurrió. Estos ejemplos están redactados de una manera sencilla y resumida, con una finalidad de uso en la práctica.

La interpretación de los sueños, en Artemidoro, está basada en reglas de semejanza⁸⁶³, entre las imágenes del ensueño y el suceso que predicen. Éste es su principio fundamental⁸⁶⁴. El principio de las semejanzas lo emplea también el autor hipocrático del *Περὶ διαίτης*; según el cual, lo normal en los sueños significa lo bueno, lo saludable⁸⁶⁵. Hay una red de metáforas que unen las imágenes del ensueño con el mundo real⁸⁶⁶.

Después de determinar el significado de la imagen del ensueño, debe buscarse la relación de dicho significado con el soñador. La conexión entre el ensueño y su cumplimiento puede hacerse de diversas maneras⁸⁶⁷:

- Por semejanza entre ambos (acción del ensueño y su cumplimiento). El lugar en el que se está, durante el ensueño, puede ser el dato más importante.
- Otro tipo de conexión es el establecido por los proverbios y metáforas. Los matices verbales tienen un lugar importante en la onirocrítica⁸⁶⁸. Son de mucha utilidad los

⁸⁶³ Su principio fundamental es “la interpretación de los sueños no es más que una yuxtaposición de semejanzas” *καὶ γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ὄνειροκρισία ἢ ὁμοίου παράθεσις*. (II. 25, 37–38, Teubner). Ésta era la característica definitoria del buen *ὄνειροκρίτης*, según Aristóteles: “aquél que es capaz de percibir las semejanzas” (*Div. Somn.* 464b5–7); por lo que –al menos a nivel de principios– Artemidoro entraría en la categoría de *τεχνικώτατος κριτῆς ἐνυπνίων*, según el Estagirita.

⁸⁶⁴ Ésta podría ser una prueba de que Artemidoro conocía el *De Divinatione per Somnum*, de Aristóteles, que muy probablemente habría leído.

⁸⁶⁵ El paralelismo verbal entre este tratado hipocrático y el de Artemidoro hace pensar en una fuente común (*Cf.* FREDRICH, 1899: 206–17). *Cit.* PRICE, 1986: 12, n.21.

⁸⁶⁶ PRICE, *Ibidem*, 13.

⁸⁶⁷ *Cf.* GEER, 1927: 663–670.

⁸⁶⁸ Artemidoro llama a los sueños premonitorios (interpretables): *ὄνειροι*, bien “porque despiertan –*ὀρεῖν* < *ὄρνυμι*– el alma (y la incitan a una investigación activa), o bien porque dicen lo que es (la verdad) –*τὸ ὄν εἶρεν*” (I, 1, 34, Teubner).

homónimos y las palabras polisémicas. Es, asimismo, una herramienta valiosa, en la hermenéutica de los sueños, la *ἰσοψηφία*⁸⁶⁹.

Artemidoro compara la interpretación de los sueños con la inspección de las entrañas de los animales sacrificados⁸⁷⁰: se debe tener en cuenta cada señal particular y su coherencia con el todo.

El autor no dudaba de la veracidad de los sueños, enviados por los dioses, que no mienten; sin embargo, tenía dudas sobre el sistema mismo, que enlaza lo soñado, con el evento que tendrá lugar en el futuro⁸⁷¹.

La creencia en la existencia de sueños predictivos estaba ampliamente extendida en la Antigüedad. La clasificación de Artemidoro no era de su propia invención; la utiliza también Macrobio (s. V d. C.), que no parece haberla tomado de él; por lo que se piensa en una fuente común, no identificada⁸⁷². Hubo otras muchas clasificaciones de sueños, que utilizaron filósofos, escritos médicos y poetas. Sin embargo, algunos escritores niegan la existencia de sueños predictivos o cualquier otra forma de adivinación. Contra ellos escribe Artemidoro (prefacio libro I). Los más escépticos, quizá, eran los filósofos epicúreos⁸⁷³; aunque, en la sociedad de su época, se creía, en general, en el valor predictivo de los sueños.

⁸⁶⁹ El arte de buscar palabras, que tengan el mismo valor total, como resultado de la suma del valor numérico de sus letras. No obstante, Artemidoro es partidario de utilizar este método sólo como confirmación de otros signos (siempre que las imágenes oníricas ofrezcan los mismos presagios que los valores numéricos, equivalentes a dichas imágenes) (Cf. GEER, *Ibidem*, 668).

⁸⁷⁰ La adivinación, por las entrañas de los animales sacrificados, era la única forma de adivinación, que estaba institucionalizada en las ciudades griegas; mientras que la interpretación de los sueños –aunque estaba muy extendida en la sociedad– era marginal, y los *ὄνειροκρίται* no eran funcionarios públicos, exceptuando los sacerdotes de Asclepios, en los templos donde se practicaba la *incubatio* (PRICE, 1986: 30).

⁸⁷¹ GEER, *Ibidem*, 670.

⁸⁷² PRICE, *Ibidem*, 12.

⁸⁷³ Epicuro basa su concepción sobre los sueños, en el marco general de su filosofía liberadora. Para eliminar la angustia y los temores existenciales de los hombres, niega todo tipo de transcendencia y fundamenta su filosofía en el atomismo mecanicista de Demócrito. Los sueños –en la concepción tradicional de los griegos– eran considerados premonitorios, lo que implicaba la existencia de un destino diseñado por los dioses. Asimismo, las experiencias oníricas eran un medio de comunicar con el más allá y contactar con los muertos. Estas dos creencias: la intervención de los dioses en la vida humana y una existencia ultraterrena, producen perturbaciones (*ταραχαί*) en la vida de los seres humanos y les privan de la serenidad. Por ello, para eliminarlas, niega la naturaleza divina y el poder predictivo de los sueños y les da una explicación racional, basándolos en leyes físicas, comprensibles por la inteligencia. Considera, pues, a los sueños, vacíos de significado (Cf. PÉREZ CORTÉS, 2008: 168–169).

Los estoicos creían prácticamente en todos los tipos de adivinación. Esta creencia común, en la cultura de su tiempo, fue uno de los motivos que llevaron a este autor a escribir su obra.

Artemidoro es un precursor de las modernas teorías de interpretación de los sueños del siglo XX y del propio Freud. Su *Ὀνειροκριτικά* es el único tratado de interpretación de los sueños de la Antigüedad, que ha pervivido hasta nuestros días. Su intención fue incorporar a su obra las ideas de sus predecesores. Se convirtió así en una autoridad en el mundo de la onirocrítica, hasta nuestra época⁸⁷⁴.

La diferencia fundamental entre Freud y Artemidoro consiste en que el objetivo de éste es predecir el futuro, mientras que el austríaco analiza la personalidad, basándose en la estructura profunda de la mente del individuo –superyó, yo y ello–, sirviéndose de los sueños como un camino para penetrar en los estratos más recónditos de la persona⁸⁷⁵. Los sueños, para Freud, explican eventos y conflictos del pasado. Ambos buscan encontrar, en un mundo tan difícil de aprehender, ciertos patrones explicativos⁸⁷⁶; pero el Daldiano evita pronunciarse sobre el origen de los sueños, siendo escéptico sobre la posibilidad de conocer sus causas. Artemidoro intenta hallar la relación entre los sueños y sus resultados, entre el presente y el futuro. Y quiere hacerlo con un método científico; por eso se sirve de los principios metodológicos de la escuela de medicina Empiricista.

⁸⁷⁴ Cf. PRICE, *Ibidem*, 31.

⁸⁷⁵ Cf. PRICE, *Ibidem*, 36.

⁸⁷⁶ Cf. *Ibidem*.

8 SIGNIFICACIÓN DEL FENÓMENO DE LOS SUEÑOS EN LA
CULTURA GRIEGA ANTIGUA

El ensueño es un fenómeno antropológico profundamente arraigado en la cultura griega antigua. Está presente en las costumbres e instituciones. Su experiencia abarca muchos aspectos de la vida, y se extiende por todas las capas de la sociedad⁸⁷⁷. Las funciones de los sueños, en la Grecia arcaica, están relacionadas con los sistemas de creencias de las sociedades primitivas, aunque los griegos de la época homérica no parece que eran una cultura primitiva⁸⁷⁸.

La experiencia onírica es una vivencia, que aparece en la esfera privada del sueño nocturno; pero, es también un medio de expresión social, y algunos antropólogos –como Tylor, Lévy Bruhl o Malinowski–, han afirmado que algunos tipos de sueños desarrollan una serie de funciones culturales, como consolidar el esquema de creencias que fundamentan la vida social⁸⁷⁹; integrar al individuo en la colectividad; así como proporcionar informaciones para aplicar a la vida cotidiana, formando un “depósito de sabiduría”, que sirve de referencia al grupo social⁸⁸⁰. Del mismo modo, en la Grecia arcaica, el ensueño aparece también vinculado a creencias de gran valor antropológico, como la del concepto de “doble”⁸⁸¹, ‘proyección externa de un yo consciente’⁸⁸².

El ensueño, en la cultura griega antigua, era un medio para la toma de decisiones públicas y privadas. A tal fin, se hacían consultas en los santuarios oraculares (de Amfiarao en Oropos, de Ino y Pasifae en Tálamas, o bien de Trofonio en Lebadea) para recibir un oráculo a través del sueño, que les sirviera de guía. En base a algunos sueños, se tomaban decisiones de gobierno, como iniciar o no las hostilidades contra otro pueblo; o bien se

⁸⁷⁷ Cf. GUIDORIZZI, G., 1988: VI–VIII.

⁸⁷⁸ Cf. GUIDORIZZI, G., 1988: X.

⁸⁷⁹ Como en los sueños que un jefe del grupo recibe de los dioses o de los antepasados, revelándole un mito, que establece las bases de nuevos comportamientos para la comunidad Cf. GUIDORIZZI, 1988: *op. cit.*, (p. X).

⁸⁸⁰ Cf. GUIDORIZZI, 1988: *Ibidem*.

⁸⁸¹ “Según Durkheim, en el centro de la teoría del animismo de Tylor, yace la idea de que los ‘antiguos filósofos salvajes’ no distinguen entre la vida de la vigilia y el sueño. Es decir, así como las representaciones mentales de la vigilia son consideradas impresiones de situaciones verdaderas; a las que aparecen en los sueños, se les concede la misma realidad”. De aquí surge la idea del “doble”; pues, cuando uno sueña que ha visitado lugares lejanos, cree que realmente ha estado allí. Pero no pudo estar, a no ser que exista un doble de sí mismo. (Durkheim 1915: “Elementary forms of the religions life”, p. 50. In: TREMLETT et al. 2017: Cap 10: ‘Deconstructing the Survival in E. B. Tylor’s *Primitive Culture*’.

⁸⁸² Cf. GUIDORIZZI, *Ibidem*, XIII.

llevaban a cabo acciones institucionales, que implicaban la fundación de una ciudad, la erección de un templo o el establecimiento del culto a una divinidad⁸⁸³.

Los griegos adoptan, ante el fenómeno onírico, una actitud psicológica diferente de la nuestra. Muestran una disposición ‘pragmática’; proyectan al mundo de la vigilia sus efectos, para servirse de ellos. Asimismo, establecen una relación ‘integrativa’ entre los estados de consciencia del ‘sueño’ (ὄναρ) y de la vigilia (ύπαρ). Manifiestan una fuerte implicación emotiva, ante los sueños –puesto que estaban muy relacionados con la superstición–, expresando sentimientos de ansiedad, miedo y exultación⁸⁸⁴.

Hay que tener en cuenta que, en la mente de los todos los griegos, tanto de la gente inculta, como de la mayoría de los filósofos, estaba extendida la creencia en los dioses y en los *dáimones*, que intervenían en la vida de los hombres, y se comunicaban con ellos, a través de los sueños⁸⁸⁵. De manera que, para tener un enfoque preciso de la concepción de los sueños en la cultura griega, hay que establecer una relación con las manifestaciones de lo irracional, como la adivinación, la mántica, la consulta oracular, el trance o el éxtasis⁸⁸⁶. Hay una cierta proximidad ‘semántica y funcional’, entre el mito y el ensueño⁸⁸⁷.

El ensueño, en el pensamiento griego de la antigüedad, está muy relacionado con la religión y la adivinación, debido a la creencia tradicional de su procedencia de la divinidad. Adivinación (*divinatio*, en latín) significa ‘predicción’, y es el arte de descubrir lo que se oculta a los sentidos, “predecir el futuro, interpretar el pasado, por medio de la clarividencia,

⁸⁸³ Cf. GUIDORIZZI, 1988: *Ibidem*, VIII, XII, XVII.

⁸⁸⁴ Se puede suponer, a la luz de la psicología moderna, que bastantes de las curaciones documentadas en los templos, donde se practicaba la *incubatio*, eran, probablemente, casos de enfermedades psicosomáticas (Cf. *Ibidem*, IX).

⁸⁸⁵ Cf. FINLEY, M.I., 1973: 141.

⁸⁸⁶ Junto a la religión oficial de la *πόλις* –ritualista y no dogmática–, dirigida a honrar a los dioses olímpicos, la verdadera religión de los griegos, en la antigüedad, era la religión popular, basada en el Orfismo y los ritos báquicos; y en creencias que incluían la mántica y los cultos místéricos (Cf. MALONE, J.C., 2011: 20).

⁸⁸⁷ (Cf. GUIDORIZZI, G., 1988: X).

El mito utiliza la fantasía, que implica acciones –inverosímiles en la vida real–, que se producen en un contexto de transposición del tiempo y el espacio, y de alteración de las leyes naturales y de la lógica. El mito presenta, en sus modos de expresión, muchas semejanzas con los sueños. Esto ha llevado a antropólogos, como Karl Abraham y Lewis Strauss, a considerar que los sueños constituyen los mitos del individuo. Jung afirma que, en el ser humano, hay una tendencia innata a formar una serie de símbolos míticos básicos, que se manifiestan en los mitos, los sueños y el folklore. Es posible que algunos relatos míticos se sirvieran de material onírico, reflejando sus características de dislocación (Cf. KIRK, G.S., 1985: 277, 282, 287, 292).

precognición, telepatía y otros medios semejantes” de percepción extrasensorial⁸⁸⁸. La *oniromancia* es la ‘adivinación por medio de los sueños’. Según la tradición mítica de Esquilo (*PV* 485–486), Prometeo concedió a los hombres el don de la adivinación; y, ante todo, de la adivinación a través de los sueños⁸⁸⁹. En la Antigüedad, la adivinación era un hecho corriente en la vida diaria de la gente.

La filosofía estoica afirma que la adivinación está fundamentada en la ‘simpatía cósmica’ (*συμπάθεια*), que existe en el mundo, en su totalidad y entre sus diversas partes –que están interconectadas⁸⁹⁰. Según sus postulados, las relaciones entre las cosas no están basadas en la suerte, sino en la ‘*συμπάθεια*’⁸⁹¹, que es un rasgo del mundo como un todo. Según parece, consideraban al mundo, como un ser vivo, animado e inteligente, impregnado, en todas sus partes, por el aliento divino⁸⁹².

Determinadas señales pueden ser entendidas como indicios, a partir de los cuales, puede predecirse el curso futuro del aliento divino sobre la materia. Estos signos, en la Antigüedad griega, son los sueños y los oráculos, que el estoicismo relaciona con su doctrina de la conectividad natural⁸⁹³. Debido a esta “simpatía cósmica”, en el organismo vivo, que es el mundo, la observación de una parte, nos puede llevar al conocimiento ‘intuitivo’ de

⁸⁸⁸ Cf. LUCK, G., 2006: 285. (Cit. COX MILLER, P., 2002: 22, n 11).

⁸⁸⁹ Cf. HARRIS, W.V., 2009: 143, n 114.

⁸⁹⁰ Un ejemplo es la influencia de la luna sobre las mareas, o del clima sobre la salud.

⁸⁹¹ Cleómedes (filósofo estoico del s. II d. C.) habla –en su libro *De motu circulari corporum coelestium* (I, 1)–, de la *συμπάθεια* de las partes del cosmos entre sí (*ἐκ τῆς συμπαθείας τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν*). Cf. BROUWER, R., *Stoic Sympathy*. In: SCHLIESSER, E., 2015: 22, 29.

⁸⁹² Para ellos, el concepto de *συμπάθεια* está muy relacionado con sus nociones de ‘providencia’, ‘causas’ y ‘destino’, que constituyen diferentes aspectos del principio activo (el *πνεῦμα* divino), causa primera de toda la diversidad del cosmos, y que lo invade todo con su aliento. La providencia se relaciona con un plan general divino. El destino (*εἰμαρμένη*) puede ser explicado como una red (*συμπλοκή*) de causas (‘corporales’) interrelacionadas (Cf. *Ibidem*, 24–27).

⁸⁹³ Cf. *Ibidem*, 29.

otras partes del mismo⁸⁹⁴. El origen de esta doctrina podría encontrarse en un paralelismo, establecido entre el ser humano y el mundo, o entre microcosmos y macrocosmos⁸⁹⁵.

Aquiles Tacio, en *Leucipa y Clitofonte* (1, 3), nos da su visión sobre los sueños premonitorios:

'A veces los dioses nos muestran, en sueños, el futuro a los hombres; no para que seamos capaces de evitar los sufrimientos que nos amenazan, pues no se puede eludir el destino, sino para que podamos soportarlos con más paciencia, cuando lleguen: pues cuando las desgracias, de repente e inesperadamente, golpean el espíritu tan severa y repentinamente, lo abruma; mientras que, si se prevén, la mente, al pensar en ellos de antemano, es capaz poco a poco de suavizar el sufrimiento'. (Aquiles Tacio, 1917: Traduc. S. Gaselee, Loeb).

Es interesante observar, tal como nos explica el autor, cuál era la concepción que, de la adivinación por los sueños, se tenía en la Antigüedad tardía (s. II d. C., en la época de la *Segunda Sofística*). La adivinación a través del ensueño no tenía por finalidad “un intento supersticioso de controlar el curso de los acontecimientos”; se pretendía, más bien, lograr la tranquilidad de espíritu⁸⁹⁶. Como indica Georg Luck⁸⁹⁷: “la adivinación antigua era esencialmente una forma de psicoterapia”. Servía de ayuda, para enfrentarse a las preocupaciones humanas, y para tomar decisiones, después de haber considerado las diversas opciones racionales.

La adivinación por los sueños se practicaba en el rito de la *incubatio*⁸⁹⁸ que, probablemente, se llevaba a cabo ya en la cultura minoica⁸⁹⁹. En la Grecia arcaica estuvo ligada, en primer lugar, al culto ctónico de Gea, y de las almas de los muertos –que era, seguramente, de origen prehelénico. Según la tradición mítica eurípidea, el oráculo primigenio en Delfos correspondía a la diosa Gea, y probablemente era de carácter onírico. Posteriormente, en tiempos históricos, los ritos incubatorios tenían lugar primero en los

⁸⁹⁴ Cf. COX MILLER, P., 2002: 22.

⁸⁹⁵ Puede inferirse que la materia cósmica (principio pasivo) está afectada por el alma del mundo (principio activo). Cf. *Ibidem*, 26–27.

⁸⁹⁶ Cf. COX MILLER, P., *Ibidem*, 27.

⁸⁹⁷ Cf. LUCK, G., 1985: 257. Cit. COX MILLER, P., *Ibidem*, p. 312 n 31.

⁸⁹⁸ Dormir en el ábaton del templo de un dios (ἐγκοίμησις), para lograr un ensueño providente o la curación de una enfermedad.

⁸⁹⁹ Cf. DODDS, E.R., 2008: 111, n 48.

santuarios de los héroes, y en determinadas grutas, que eran consideradas entradas al inframundo de los muertos –donde se practicaba la *νεκρομαντεία*. La *incubatio* se realizaba con la finalidad de conseguir una curación, o bien para recibir un ensueño adivinatorio, de las almas de los muertos. En tiempos clásicos, según parece, la *νεκρομαντεία* tuvo una importancia secundaria, que aumentó en el periodo helenístico⁹⁰⁰.

En la segunda mitad del s. V a. C. tiene lugar un repunte importante de la *incubatio* con fines médicos, ligada al culto de Asclepio, que se difundió por toda Grecia⁹⁰¹.

Los dioses olímpicos no estaban involucrados en los ritos de la *incubatio*, ni tampoco en la oniromancia, pues estos ritos eran los más antiguos y procedían de la Tierra (eran de carácter ctónico). Rea fue la primera que enseñó la adivinación por los sueños⁹⁰², aunque – como he comentado anteriormente– la tradición mítica de Esquilo asigna a Prometeo la concesión de dicha enseñanza a los seres humanos.

La calidad de la producción onírica no es igual en todas las circunstancias, ni para todas las personas. La estación del año condiciona la calidad de los sueños (los sueños en otoño son los más engañosos; los más verídicos surgen en primavera)⁹⁰³. Influye también la jerarquía social del soñador. El sueño de un jefe –como Agamenón– tiene un mayor valor significativo, puesto que el contenido de su ensueño tiene relevancia para la comunidad. De modo semejante, Platón y el estoicismo sostienen que el sabio es quien recibe los sueños más verdaderos, debido a la claridad de su mente y a su inteligencia. Asimismo, para la ciencia médica griega, el temperamento melancólico es el más apto para recibir sueños verídicos, por su mayor predisposición a las manifestaciones espirituales extraordinarias, debido a su mayor labilidad mental, por el predominio en ellos de la bilis negra⁹⁰⁴. Por otra parte, para favorecer la capacidad de percepción onírica del durmiente (*εὐθρονειρία*), había

⁹⁰⁰ Cf. GUIDORIZZI, G., 1988: 10.

⁹⁰¹ El culto de Asclepio aumentó debido a la aparición de la peste en Atenas, en la Guerra del Peloponeso. Cf. *Ibidem*, 11.

⁹⁰² Cf. *Ibidem*, XVIII.

⁹⁰³ Según la teoría de los *εἶδωλα*, de Demócrito, la claridad y la calma del aire favorece su transmisión o la impide, distorsionando las imágenes. El viento desigual y agitado del otoño daña la calidad de los sueños. (Cf. Plutarco, 1961: *Quaest. Conviv.* Lib. 8, 10, 2–3. In: *Moralia*. Vol. IX.). Cit. GUIDORIZZI, *Ibidem*, XII, n 14.

⁹⁰⁴ Cf. GUIDORIZZI, G., *Ibidem*, XII.

una serie de restricciones alimentarias y actos de purificación, que formaban parte de los ritos preparatorios, previos a la *incubatio*. Esas acciones propiciaban un estado de alienación psíquica, que predisponía a la aparición de los sueños⁹⁰⁵.

En nuestra cultura actual, el ensueño constituye una sucesión de imágenes mentales, una especie de película, con una secuencia de eventos y un esquema narrativo⁹⁰⁶. Para los griegos de la época arcaica, el ensueño (*ὄνειρος*) se refería, más bien, a una figura⁹⁰⁷ (*εἶδωλον*). Un ente⁹⁰⁸ con existencia autónoma en el espacio y en el tiempo; algo objetivo, exterior al durmiente⁹⁰⁹. Esta figura es idéntica a la persona a la que representa. Tiene la materialidad justa para ser identificada, pero carece de solidez⁹¹⁰. Su consistencia es tenue (*ἀμενηνός*)⁹¹¹, vaporosa, volátil y evanescente (*εἶδωλον ἀμαυρόν*)⁹¹², como el humo. Es capaz de volar, y se desliza por las cerraduras de las puertas. Es como un ‘soplo de viento’ (*ἀνέμου ὡς πνοιή*)⁹¹³. La figura del *ὄνειρος* es de naturaleza semejante a la *ψυχή* (el alma de los muertos que están en el Hades); como una sombra, copia del ser vivo que fue. Sin embargo, los sueños no tienen una forma determinada, pues su aspecto varía, asumiendo la apariencia de personas diferentes, según los casos. Es por ese carácter evanescente que Aquiles no puede abrazar al alma de su amado Patroclo (*Il.* XXIII, 99-101), que se escurre como el humo y desaparece bajo tierra, emitiendo un chillido⁹¹⁴.

⁹⁰⁵ Cf. *Ibidem*, XI, XII, XVII.

⁹⁰⁶ Cf. GALLOP, D., 1996: 6.

⁹⁰⁷ Cf. *Ibidem*.

⁹⁰⁸ Un dios, un mensajero enviado por él, o el mismo dios tomando el aspecto de otra persona –o del fantasma de *Ἰφθίμη*, hermana de Penélope, fabricado por Pallas Atenea en el sueño de *Od.* IV 796–797.

⁹⁰⁹ Este concepto del ensueño es coherente con el pensamiento arcaico griego: los sentimientos y las pasiones son fenómenos exógenos a la *ψυχή*.

⁹¹⁰ Cf. BRILLANTE, C., 1991: 19.

⁹¹¹ *Od.* XIX, 562.

⁹¹² *Od.* IV, 824.

⁹¹³ (*Od.* VI, 20). Así se acerca Atenea a Nausicaa, en su sueño, bajo la figura de su amiga, la hija de Dimante. Cf. BRILLANTE, C., *Ibidem*, 21.

⁹¹⁴ Cf. *Ibidem*, 19-24.

La experiencia onírica de la época homérica está constituida por el ‘ensueño–visitación’⁹¹⁵. El durmiente recibe pasivamente el ensueño, que se basa en la aparición de una imagen (*φάντασμα*), que transmite un mensaje oral.

En la cultura griega, la vista⁹¹⁶ tiene preponderancia sobre el resto de los sentidos⁹¹⁷; por esto, la experiencia de soñar se llama ‘ver un ensueño’ (*ὄναρ ἰδεῖν*)⁹¹⁸ –muy diferente de nuestra concepción del ensueño como una acción, de la que nosotros somos actores. En el pensamiento griego, el conocimiento estaba muy relacionado con la visión. Es significativo que el concepto de ‘saber’, en griego, viene expresado por el perfecto del verbo ‘ver’, *οἶδα* (‘sé porque he visto’). Comprobamos, asimismo, que los dioses que patrocinan el conocimiento, Apolo y Dioniso, están íntimamente unidos a la visión. En la Grecia arcaica, el conocimiento de todas las cosas proviene de la adivinación, que depende de Apolo, dios de la sabiduría. Por otra parte, el éxtasis orgiástico de los ritos dionisiacos proporciona una liberación del conocimiento⁹¹⁹.

La función primordial del ensueño, en Homero, es la de ser mensajero de la divinidad –al igual que Hermes e Iris–, transmitir un aviso, una información o una decisión de los dioses. Esta característica estaba ya recogida en la cultura mesopotámica. A pesar de su origen divino, el receptor del mensaje puede dudar de su veracidad –especialmente ante sueños inverosímiles–, y buscar información complementaria, para asegurarse de su autenticidad⁹²⁰. Esto ocurre en el caso del ensueño engañoso (*οὔλον ὄνειρον*), que Zeus

⁹¹⁵ El esquema del ensueño objetivo no está, por lo demás, limitado a la épica ni solo a la época arcaica. El mismo tipo de experiencia se observa en los sueños, que se presentan en los santuarios incubatorios de Asclepio, en los que el dios, que aparece a los pacientes, es percibido como una forma real, que interviene sobre el cuerpo del durmiente. Éste, a su vez, queda como espectador pasivo de la acción. (Cf. GUIDORIZZI, G., 1988. XV).

⁹¹⁶ Según la doctrina de Heráclito: ‘La vista recibe y absorbe las impresiones ígneas de la luz’ del éter circundante, donde reside el *Λόγος* (Cf. KIRK, G.S. & RAVEN, J.E., 1974: 294).

⁹¹⁷ También para Aristóteles la vista es el sentido por excelencia: ‘ἡ ὄψις μάλιστα αἰσθησίς ἐστιν’ (*de An.* 429a2). *Cit.* BEARE, J.I., 1899: 461.

⁹¹⁸ BJÖRK, G., 1946: 311.

⁹¹⁹ PONTIGGIA, U., 2006: 88.

⁹²⁰ Cf. BRILLANTE, C., 1991: *Ibidem*, 30-31.

envía a Agamenón (*Il.* II, 1-40). Así también Ulises pide a Zeus una señal confirmatoria, referente al ensueño de su próximo encuentro con Penélope (*Od.* XX, 92-121).

En la transmisión del mensaje onírico homérico, la apelación al durmiente, con la expresión “¿duermes?” (εὕδεις;), estaría destinada a provocar en el durmiente un estado particular de consciencia del soñador, oscilante entre el adormecimiento y el despertar, para que la comunicación fuera posible⁹²¹.

Los sueños se ubican en unas coordenadas espacio temporales diferentes de las del mundo de la vigilia. Según la *Teogonía* hesiódica, los sueños fueron engendrados por la Noche –divinidad sombría–, antes de que se estableciera el orden en el cosmos, y éste fuera regido por leyes divinas. El ‘pueblo de los sueños’ (δῆμος ὀνειρώων) está situado en los confines de la tierra, en el umbral del “más allá”, en contacto con el reino del Hades, donde habitan las almas de los muertos⁹²². Ésta podría ser una explicación mitológica de las diferencias en las experiencias, entre el estado del sueño –sometido al engañoso fenómeno del ensueño–, y del estado despierto, en que se participa de la “realidad” común a todos los hombres.

Hay otra tradición mítica, paralela a la de Hesíodo, que hace a los sueños, hijos de la Tierra. La encontramos en un estásimo de *Ifigenia en Táuride* (vv. 1259–1282) de Eurípides⁹²³. En este pasaje, se narra la lucha entre la Tierra y Apolo, por el control del oráculo de Delfos. Se trata del enfrentamiento entre una divinidad primigenia, Gea, y los dioses olímpicos –rectores del orden cósmico–, representados por Apolo⁹²⁴. A la diosa Tierra, en la época arcaica, se la relacionaba con la fertilidad. Se la consideraba poseedora de la sabiduría, del conocimiento de las cosas ocultas, y divinidad oracular⁹²⁵. Apolo mató a la serpiente Pitón, que custodiaba el oráculo, y desposeyó a Temis de su sede. Por esta afrenta a su hija, Gea engendró a los sueños (ὄνειροι), a los que transmitió sus poderes oraculares,

⁹²¹ Cf. BRILLANTE, C., *Ibidem*, 152, n 18.

⁹²² Cf. *Ibidem*, 38-39, n 38.

⁹²³ Los Trágicos continúan con la opinión tradicional de la existencia de sueños verídicos (Cf. HARRIS, W.V., 2009: 147).

⁹²⁴ Cf. BRILLANTE, C., *Ibidem*, 40.

⁹²⁵ FALCÓN MARTÍNEZ, C., & al., 1983: Vol. I, p. 270.

que daban a conocer a los hombres, en su lecho nocturno, el pasado, el presente y el porvenir. Zeus “hizo cesar las voces nocturnas; arrebató a los hombres mortales la verdad vista de noche⁹²⁶, y devolvió el privilegio a su hijo Apolo”⁹²⁷.

A pesar de la primacía de las divinidades olímpicas, y de que Apolo gobierna en Delfos, la diosa Tierra sigue conservando sus poderes oraculares, a través de sus hijos, los *ὄνειροι* –generados sin el concurso de un progenitor masculino. Así pues, los sueños aparecen como una amenaza de las potencias arcaicas, ante el orden cósmico establecido. Es, quizá, por el predominio de las divinidades olímpicas que el conocimiento, a través del sueño, desempeñará en Grecia un papel secundario, frente a la soberanía oracular de Apolo délfico⁹²⁸.

El concepto de ‘ensueño’ se expresaba en griego con diversos términos⁹²⁹, como: *ὄναρ, ἐνύπνιον, ὄνειρος, ὄραμα, φάντασμα*. Estos nombres diversos, además de haber sido empleados por autores diferentes, pueden mostrar matices distintos, que traslucen funciones múltiples en los sueños; pues este fenómeno es multifacético y se consideran diferentes clases de sueños⁹³⁰.

Los griegos establecen una distinción básica entre los sueños ‘verdaderos’, aquéllos que se cumplirán (que salen por las puertas de cuerno), y los sueños ‘falsos’, engañosos (que salen por las puertas de marfil). O bien, como dice Artemidoro, sueños ‘significativos’ (interpretables), y ‘no significativos’.

El siglo V a. C. representa el periodo de la Ilustración griega. Incluso en esta época –en que se manifiesta una tendencia naturalista, para explicar la conducta humana–, prácticamente nadie, en Grecia, ponía en duda que los dioses existían y que intervenían en los asuntos humanos. Creían que los hombres recibían, a través de oráculos, respuestas a los problemas que los acuciaban. El Oráculo de Delfos, había logrado gran fama y recibía

⁹²⁶ Zeus arrancó de los hombres el conocimiento proporcionado por los sueños; por ello, la información, que aportan, es engañosa (Cf. HARRIS, W.V., *op. cit.*, 149).

⁹²⁷ Eurípides, 1913: *Iphigenia in Tauris*. [La traducción es mía].

⁹²⁸ Cf. BRILLANTE, C., *Ibidem*, 41–42.

⁹²⁹ *Vid.* capítulo ‘Léxico del sueño y los sueños’.

⁹³⁰ Cf. GUIDORIZZI, G., 1988: XI.

numerosas visitas de consulta⁹³¹. Había, asimismo, otros santuarios donde se realizaban ritos incubatorios, con el fin de obtener, mediante un oráculo, un sueño explicativo o la curación de una enfermedad.

De lo comentado hasta ahora, emergen dos notas características, respecto a la consideración del fenómeno del ensueño, en el pensamiento griego antiguo: El ensueño es una experiencia, que relaciona al hombre con la divinidad. El fenómeno onírico coloca al ser humano en una dimensión límite, más allá del mundo humano, que lo acerca a un conocimiento extrasensorial⁹³². Estas ideas están reflejadas en el treno de Píndaro (frag. 131b Snell & Maehler)⁹³³. El alma, de origen divino, adquiere durante el sueño poderes inaccesibles a la mente despierta. Se libra temporalmente de las ataduras materiales del cuerpo, y accede a un nivel de conocimiento superior⁹³⁴. Este pensamiento lo encontramos también en Hipócrates (*Sobre la dieta*, 4, 86)⁹³⁵, y en Platón. El propio Aristóteles, en su etapa juvenil de la Academia, lo refleja en su diálogo *De Philosophia*⁹³⁶.

El mundo de los sueños está presente a lo largo de toda la literatura griega, desde la épica homérica. Se muestra en los tratados onirocríticos –como los de Antifonte y Artemidoro– donde se dan claves para la interpretación de los sueños. Con el paso del tiempo, la concepción del origen sobrenatural de los sueños, y de su interpretación evolucionó hasta simplificarse en una serie de tablillas (πίνακες), con símbolos para la interpretación de los sueños proféticos que, según informa Plutarco, circulaban entre la población, ya en el s. V a. C.⁹³⁷

⁹³¹ Cf. HARRIS, W.V., 2009: 143

⁹³² Cf. BRILLANTE, C., *Ibidem*, 41–42.

⁹³³ Plutarco, *Consolatio ad Apollonium*, 35 (120CD). Cit. BRILLANTE, C., *Ibidem*, 43, n. 47, 48.

⁹³⁴ “El cuerpo (σῶμα) es la tumba (σῆμα) del alma”. Esta idea –atribuida al Orfismo– fue transmitida por los pitagóricos, y recibida por Platón, a través de Sócrates. Cf. GUIDORIZZI, G., 2013: 66–67.

⁹³⁵ “Cuando el cuerpo reposa, el alma, que está despierta se mueve y gobierna la propia casa y cumple todas las funciones del cuerpo...”. Cf. GUIDORIZZI, G., *Ibidem*, 68.

⁹³⁶ “...el inspirado poder del alma que, desembarazada del cuerpo, en el sueño o en la proximidad de la muerte, penetra el futuro con mirada profética...”. Frag. 12a (Ross) = 10 (Rose), Sexto Empírico, *adv. Math.*, IX, 20–23). Cf. JAEGER, W., 1946: 187–188.

⁹³⁷ Cf. BINSWANGER, 2009: 9.

Para hacer un estudio diacrónico de la concepción del ensueño, en la cultura griega antigua, podemos aplicar el esquema de los tres estadios teóricos del desarrollo intelectual de la humanidad, definidos por Auguste Comte (teológico, metafísico, y científico o positivo)⁹³⁸. Por su parte, H. J. Rose, en *Primitive Culture in Greece* (1925)⁹³⁹, presenta un marco teórico específico, en la evolución de las ideas sobre el fenómeno onírico, en la Grecia antigua (las tres fases, dentro de un estadio precientífico):

- a) ensueño como realidad objetiva
- b) ensueño como visión del alma (temporalmente separada del cuerpo, durante el sueño)
- c) ensueño, interpretado mediante símbolos

El estadio teológico se corresponde con el mito. Se basa en un pensamiento prelógico; y, en Grecia, abarca fundamentalmente el periodo arcaico, la época de Homero; aunque la creencia en el ensueño como relación con la divinidad permaneció, en mayor o menor grado, a lo largo de toda la Antigüedad Clásica. En la épica homérica, observamos las fases a) y c) de Rose⁹⁴⁰. El ensueño es una realidad objetiva (el ‘ensueño-visitación’). Aparece también la simbología onírica, como en el ensueño de Penélope del águila y las ocas (*Od.* XIX, vv. 535–553). No aparece, sin embargo, la concepción del ensueño como visión del alma, al separarse temporalmente de las ataduras del cuerpo, durante el sueño. En cambio, resulta muy llamativa la intuición del poeta, al vislumbrar lo que, en el psicoanálisis, se llama el ‘sueño de angustia’⁹⁴¹: en la persecución de Aquiles a Héctor (*Il.* canto XXII, vv. 199–201), el Pélida no puede alcanzar al troyano, y éste no puede librarse de su acoso.

El estadio metafísico está representado por el pensamiento filosófico. La mayor parte de los grandes filósofos griegos participa, de algún modo, aunque sólo sea tangencialmente, en el estudio del ensueño; pero es Aristóteles el único que hace un estudio sistemático del fenómeno, con un enfoque científico.

⁹³⁸ COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, p. 2. <http://www.librodot.com>

⁹³⁹ *Cit.* GUIDORIZZI, G., 1988: 4.

⁹⁴⁰ *Cf. Ibidem*, 5.

⁹⁴¹ FREUD, 1972: Tomo II, 700.

Giulio Guidorizzi⁹⁴² considera que el estudio sobre los sueños, en la reflexión de la filosofía griega, sigue una trayectoria ‘parabólica’: comienza con la consideración de un ‘conocimiento superior’, en los pitagóricos; Jenófanes, Heráclito, Empédocles y Demócrito le dan una orientación naturalista y racional; el *Corpus Hippocraticum* y Platón, continúan esta tendencia, aunque admiten que algunos sueños pueden ser de origen divino. La reflexión sobre el fenómeno onírico llega a su cenit en Aristóteles. Los epicúreos mantienen el enfoque racional; pero, el estoicismo –exceptuando a Panecio– admite el valor predictivo de los sueños, que son considerados de origen divino. La influencia de los estoicos llevó, probablemente, esta creencia al mundo helenístico; aunque, es posible también que la consideración, del carácter providente del fenómeno onírico, proviniera del reino ptolemaico⁹⁴³.

Los filósofos racionalistas de comienzos del s. V a. C., como Jenófanes y Heráclito, se oponen a la concepción del ensueño como una visión objetiva de lo sobrenatural. Jenófanes mostró escepticismo sobre los sueños proféticos y negaba la adivinación en general⁹⁴⁴. Heráclito fue el primero que reflejó el tema onírico, en su pensamiento⁹⁴⁵. Afirmaba que, en el sueño, el individuo se encierra en un mundo suyo, privado y particular; mientras que el mundo de la vigilia es el común, que todos los seres humanos compartimos, en nuestra experiencia ‘objetiva’, cuando estamos despiertos⁹⁴⁶.

Empédocles –admirador de Jenófanes–, a pesar de la poca información que nos ha llegado, parece que tuvo una actitud racionalista acerca de los sueños; y fue el iniciador de este enfoque, en su estudio. Afirmaba que las imágenes de los sueños (*νυκτεριναί φαντασίαι*) surgen a partir de las experiencias de la vigilia. Probablemente, también, fue el

⁹⁴² Cf. GUIDORIZZI, G., 1988: XXVIII.

⁹⁴³ Cf. HARRIS, W.V., 2009: 227.

⁹⁴⁴ Cf. HARRIS, W.V., 2009: *Ibidem*, 51.

⁹⁴⁵ Cf. *Ibidem*, 237.

⁹⁴⁶ Durante el sueño, la luz de la razón se extingue, y el hombre se retira a su propio mundo personal. Al estar cerrados los *πόροι* (las vías sensoriales), la mente está separada del *λόγος* circundante, común a todos, que le proporciona la fuerza de la razón, por la aprehensión del fuego etéreo, durante la vigilia. Cf. Sexto, *adv. Math.* VII 129 (DK22 A 16), KIRK & RAVEN, 1974: 292-294.

primero en formular la teoría de que los sueños son generados internamente (no obstante, esta idea se puede vislumbrar ya en Homero)⁹⁴⁷.

Podemos encontrar rasgos de la teoría de los ‘residuos diurnos’ de Empédocles, en Heródoto –a través de Artábano– “lo que se ve en los sueños... responde por lo general a las preocupaciones que uno tiene de día”, aunque el historiador no excluye los sueños divinos⁹⁴⁸. El *Corpus Hippocraticum* recoge también esta idea, de las actividades de la vigilia, pero admite que algunos sueños son divinos; otros son originados por síntomas somáticos⁹⁴⁹. Aristóteles admite, asimismo, la teoría de que los sueños están en relación con las vivencias y relaciones personales del soñador; pero además con los procesos corporales; es decir, con las influencias de la circulación y del calor de la sangre sobre los órganos de los sentidos⁹⁵⁰.

El atomista Demócrito fue continuador del pensamiento empedocleo, referente a los efluvios o emanaciones. Su teoría de los εἶδωλα es la primera de carácter naturalista y mecanicista⁹⁵¹, sobre el fenómeno onírico –de que tenemos noticia. Con ella elaboró una explicación científica sobre el ensueño telepático o previdente⁹⁵². Admitía, en algunos casos, los sueños verídicos, aunque daba una explicación naturalista, excluyendo la intervención de la divinidad. Según Diógenes Laercio (IX, 47), el abderita escribió “*Sobre las imágenes, o sobre la presciencia del futuro*”⁹⁵³. Aristóteles, en su ‘teoría de las ondas’, se basa en el postulado de los efluvios y simulacros de Demócrito, para elaborar una explicación “preferible” a la de este filósofo.

Platón intenta dar una explicación naturalista de los sueños, basada en su teoría de la percepción, con fundamentos psicofisiológicos. Sin embargo, no lleva a cabo un estudio sistemático de los sueños. Sus postulados sobre el tema se encuentran dispersos, a lo largo

⁹⁴⁷ Cf. HARRIS, W.V., 2009: *Ibidem*, 237–240.

⁹⁴⁸ Heródoto, 2006: Vol. IV, libro VII, 16, β 2. *Cit.* HARRIS, *Ibidem*, 240.

⁹⁴⁹ Cf. HARRIS, W.V., *Ibidem*, 244.

⁹⁵⁰ Cf. BINSWANGER, 2009 : *op. cit.*, 10.

⁹⁵¹ Cf. GUIDORIZZI, G., 2013: 135.

⁹⁵² Cf. GUIDORIZZI, G., 1988: XVI.

⁹⁵³ Cf. HARRIS, W.V., *Ibidem*, 240–241, n 64.

de sus obras. Presenta diversas perspectivas en su estudio, con planteamientos, a veces, incoherentes⁹⁵⁴.

Desde un enfoque ‘descriptivo’, la esencia del ensueño consiste en su carácter engañoso; en confundir lo aparente con la realidad sensible. Es por ello, que está relacionado con la opinión (*δόξα*), y no con el conocimiento (*γνώσις*). Las imágenes oníricas son doblemente falsas; pues son copias de las sensaciones que, a su vez, lo son de las formas inteligibles. El ensueño, por su relación con el alma, es considerado ya, en Platón, un fenómeno psíquico; aunque es visto también como un medio de comunicación con la divinidad; y una vía del conocimiento del porvenir, admitiendo los sueños proféticos. El filósofo ateniense no adopta una postura científica; le interesa el aspecto descriptivo del ensueño, como fenómeno⁹⁵⁵.

Desde una perspectiva ‘psicológica’: la existencia de emociones verdaderas, de placer y dolor, mientras soñamos, contribuye a que experimentemos como real lo que sólo es aparente. De aquí deriva, en parte, su aspecto engañoso. La base psicológica de la actividad soñadora es la realización de los deseos del alma concupiscible (*ἐπιθυμητικόν*); aunque depende de qué parte del alma domine mientras dormimos (racional o irracional). Ella determinará el contenido manifiesto del ensueño. Por ello, es fundamental la disposición anímica, en el momento de dormirse. Si el alma racional (*λογιστικόν*) es cuidada con pensamientos nobles, y la irascibilidad y los bajos instintos son apaciguados, entonces podemos contactar con el conocimiento de la verdad (en el pasado, el presente y el porvenir)⁹⁵⁶.

Según el enfoque ‘metafísico’, los sueños son un obstáculo para el conocimiento racional, y pueden ser la manifestación de los impulsos instintivos más bajos del ser humano. Por otra parte, el ensueño es una vía de revelación de la divinidad, y un medio trascendente para alcanzar un conocimiento extrasensorial⁹⁵⁷.

⁹⁵⁴ VEGLERIS, E., “Platone e il sogno della notte”. In: GUIDORIZZI, G., 1988: 103.

⁹⁵⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 105–106.

⁹⁵⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 107–109.

⁹⁵⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 111–112.

Desde un punto de vista ‘fisiológico’⁹⁵⁸: Platón explica la formación de las imágenes oníricas, como un reflejo, en la superficie del hígado, de los rayos, que envía la razón. Dicho órgano –que actúa como un espejo– es también el órgano de la adivinación. Este mecanismo reflectante es un medio de control de los bajos instintos, del alma concupiscible, por parte del intelecto.

Los sueños son un reflejo del alma humana, encerrada en un cuerpo mortal, que pugna por alcanzar la verdad, librándose de sus ataduras.

Aristóteles⁹⁵⁹ que, en su tratado *De Anima*, elaboró la primera psicología científica, es también el primer filósofo que realiza un estudio científico y sistemático del ensueño⁹⁶⁰, sirviéndose de la experiencia de sus investigaciones en biología, y de su gran intuición. Considera al ensueño un fenómeno natural, resultado de procesos fisiológicos y psíquicos, inherentes a la naturaleza humana, que tienen lugar en el interior de la persona. Lo explica en relación con la percepción sensorial, por la acción de la *φαντασία*, en cuanto facultad productora de imágenes (*φαντάσματα*).

El periodo helenístico dará lugar a cambios importantes en la sociedad, y en la mentalidad de los griegos. La caída de la *πόλις*, con el advenimiento del Imperio de Alejandro, producirá una grave crisis, de consecuencias no sólo políticas, sino también morales, religiosas y existenciales –al romperse los vínculos que cohesionaban la convivencia ciudadana–, puesto que la cultura griega estaba indisolublemente ligada a la vida de la *πόλις*⁹⁶¹. Como consecuencia de esta situación [llamada anomía], el individuo se retira al interior de su yo; surge un ‘rechazo escéptico’ de los vínculos sociales y se produce

La orden que, en sueños, Apolo da a Sócrates, (*Fedón*, 60e–61c), de escribir fábulas en verso, podría tal vez sugerir la idea, de que la filosofía, si pretende un conocimiento de verdades, que están más allá de la razón humana, debe dejar de lado el *λόγος* y emplear la vía del *mito*. (*Ibidem*, 113).

⁹⁵⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 113–115.

⁹⁵⁹ (*Vid.* el estudio en profundidad de sus tres tratados de *Parva Naturalia*, y el capítulo de ‘Conclusiones’).

⁹⁶⁰ Cf. BINSWANGER, L., 2009: *op. cit.*, p. 10.

⁹⁶¹ Cf. JAEGER, W., 1957: 381–382.

un desarraigo, respecto del grupo social, una vez desaparecidas las ligaduras morales que lo unían a éste⁹⁶².

El relajamiento de la religión oficial⁹⁶³ –basada en el panteón olímpico–, uno de los pilares que sustentaban la convivencia cívica de la *πόλις*, dejó a los ciudadanos desorientados, y ante la coyuntura de buscar sus propias creencias. Aumentó el culto a divinidades de culturas vecinas –procedentes sobre todo de Asia y Egipto–, especialmente de carácter ‘emocional’ y ‘orgiástico’⁹⁶⁴. Las religiones místicas, con connotaciones salvíficas, ganaron adeptos.

Asimismo, la retirada paulatina de la escena política, por parte de los intelectuales, privó de una cierta guía al pueblo. Las circunstancias citadas propiciaron un efecto ‘regresivo’, de retirada de la mente popular hacia posturas de mayor irracionalidad⁹⁶⁵. Se incrementaron las consultas a los santuarios oraculares, donde se practicaba la *incubatio*, en busca de soluciones a través del ensueño, ante la ansiedad por la incertidumbre del futuro; o bien, de la curación de una enfermedad. Se produjo también un repunte de los ritos mágicos⁹⁶⁶, y resurgió la creencia en el origen divino de los sueños, y en su valor predictivo. La situación político–social de la comunidad ciudadana favoreció el surgimiento de ideas de mayor credulidad, provenientes de la gente corriente inculta que, al decaer la educación tradicional, se hicieron extensivas en la sociedad⁹⁶⁷.

Las desgracias y los azares, de las condiciones del individuo, hicieron surgir con fuerza la creencia en la diosa *Τύχη*⁹⁶⁸. El ser humano se volvió hacia la filosofía,

⁹⁶² La anomía es una disfunción de una comunidad ‘que se desintegra’ o rompe sus vínculos cohesionadores. Cf. MacIVER, R.I., 1950: *The Ramparts We Guard*, 77. Cit. HOEBEL, E. A., 1973: 532.

⁹⁶³ Aunque las festividades cívicas dedicadas a Atenea y a Dioniso seguían celebrándose en Atenas, en el s. IV a. C., habían perdido parte de su esplendor. Al propio tiempo, fueron introduciéndose otros cultos orientales, como el de la diosa Isis (Cf. MOSSÉ, C., 1981: 131).

⁹⁶⁴ Cf. DODDS, E.R., 2008: 185.

⁹⁶⁵ Cf. DODDS, E.R., *Ibidem*, 184.

⁹⁶⁶ Cf. *Ibidem*, 184–186.

⁹⁶⁷ Cf. HARRIS, W.V., 2009: 228.

⁹⁶⁸ Cf. EUCKEN, R., 1916: 78.

refugiándose en creencias soteriológicas, que calmaran su ansiedad y contribuyeran a su felicidad, mediante una vida moderada y justa. Así pues, en esa coyuntura, cobran fuerza las corrientes que propugnan alcanzar la ‘imperturbabilidad’ (*ἀταραξία*), y la ‘autosuficiencia’ (*αὐτάρκεια*), y proporcionan al individuo tranquilidad, confianza y paz, en un contexto vital de zozobra e inseguridad⁹⁶⁹. Las dos escuelas filosóficas más relevantes de este periodo son los Estoicos y los Epicúreos. Los seguidores de cada una de ellas adoptan una actitud diferente ante la vida: los estoicos se enfrentan al mundo, sobreponiéndose a sus circunstancias personales, en busca de una imperturbable autonomía. En cambio, los epicúreos se someten a él de un modo agradable, encontrando el placer en lo que les proporciona la vida⁹⁷⁰.

A pesar de los esfuerzos racionalizadores de Aristóteles y de sus predecesores, en el enfoque naturalista de su estudio, el fenómeno de los sueños no dejó nunca, en la antigüedad, de estar vinculado a aspectos ético–religiosos, relacionados con una capacidad arcana del alma humana⁹⁷¹. La creencia del carácter divino de los sueños estaba profundamente arraigada en la mentalidad popular, mantenida por la tradición y anclada en la superstición. Se puede decir que, en la sociedad griega, coexistían el planteamiento naturalista y racional, junto con las creencias populares tradicionales –como una manifestación de la mezcla entre lo apolíneo y lo dionisiaco⁹⁷².

⁹⁶⁹ Cf. GUTHRIE, W.K.C., 1984: I, 29.

⁹⁷⁰ Cf. EUCKEN, R., *Ibidem*, 80.

⁹⁷¹ Cf. GUIDORIZZI, G., 1988: XXVII.

⁹⁷² Lo apolíneo destaca los aspectos de la cultura, en los que se valora el comportamiento refrenado y moderado de la conducta humana, lo elevado y lo racional. Lo dionisiaco, en cambio, representa los aspectos emocionales de la conducta, y la sensualidad desatada (Cf. HOEBEL, E. A., 1973: 561, 564).

Fue el Eurípides de las *Bacantes* –y no Sócrates–, el que supo intuir la psicología y los valores de los griegos de su época, que no elegían entre lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*, sino que, por necesidad, convivían con ambos aspectos de la cultura. (Cf. FINLEY, M.I., 1973: 150).

9 LAS IDEAS DE ARISTÓTELES SOBRE EL SUEÑO Y LOS SUEÑOS
CONTRASTADAS CON LA PSICOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Aristóteles considera el fenómeno del sueño una afección del sensorio común –del órgano central de la sensación. Consiste en una atadura de la facultad sensitiva, una inhabilitación de la percepción; y resulta en una pérdida de la consciencia⁹⁷³. En su tratado *De Somno et Vigilia*, hace un estudio eminentemente fisiológico.

El filósofo emplea, en su análisis, la observación empírica⁹⁷⁴ y su argumentación lógica; y, como veremos, algunas de sus afirmaciones han sido corroboradas por la moderna investigación científica, evidenciando su gran intuición.

Para el Estagirita, el origen del sueño está relacionado con el proceso fisiológico de la digestión, que actúa como causa desencadenante. En ella, se produce una exhalación de vapores calientes, que ascienden hacia el cerebro y se enfrían⁹⁷⁵. Este enfriamiento, en su retorno, afecta al órgano central de la sensación y lo inhabilita para percibir.

Aristóteles es el primer investigador de la Antigüedad, que introduce la participación del cerebro, como un elemento nuevo, en la génesis del sueño –aunque no de la manera demostrada por la investigación actual de la neurofisiología. El filósofo postula la acción refrigerante del cerebro. La actual investigación sobre el sueño ha demostrado que el ritmo circadiano del sueño-vigilia depende del cerebro y que éste está activo mientras dormimos⁹⁷⁶.

⁹⁷³ Implica inconsciencia por el bloqueo de la facultad sensitiva, que afecta simultáneamente a todos los sentidos.

⁹⁷⁴ El empirismo es el fundamento, en la búsqueda del conocimiento, en Aristóteles. Sin duda utilizó la observación empírica, en sus estudios biológicos, de su etapa en Assos y Lesbos; aunque, en sus investigaciones en fisiología, emplea también conjeturas y argumentos apriorísticos (Cf. LEWES, G.H., 1864: 109, 180).

⁹⁷⁵ “Pues el cerebro es la más fría de todas las partes del cuerpo” (*Somn. Vig.* 457b29–30). La función del cerebro, según Aristóteles, es meramente de refrigeración de la sangre –complementada por la respiración–, que mantiene la homeostasis del calor en el corazón (Cf. Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, 80 n. 1).

⁹⁷⁶ Los fisiólogos Giuseppe Moruzzi y Horace Magoun, en 1949, demostraron experimentalmente la activación interna del cerebro, durante el sueño, por el sistema reticular del tronco cerebral (HOBSON, J. A., 2002: 55).

La característica distintiva de la activación cerebral, en el sueño REM, la constituyen las ondas Ponto–genículo–occipitales (PGO), que se originan en la formación reticular del puente troncoencefálico (P) –desde las neuronas que mueven los ojos. La señal eléctrica, que generan, pasa a través del cuerpo geniculado lateral del tálamo (G) y llega al córtex occipital visual (O). (HOBSON, J. A., 2002: 60–61).

La actividad del cerebro, en el proceso del sueño, se ha comprobado por los registros EEG y las nuevas técnicas de imagen (Cf. MANSFIELD, B.SC. et al., 2003: 61).

El sueño según Aristóteles consiste, pues, en un enfriamiento⁹⁷⁷ del órgano central de la sensación. La moderna neurofisiología ha demostrado la existencia de un mecanismo homeostático de termorregulación, que influye en el ciclo sueño-vigilia. Está regulado por las células termosensitivas del núcleo Preóptico Anterior del Hipotálamo (POAH). Cuando la temperatura del cerebro sobrepasa un determinado umbral, sobreviene el adormecimiento y se inicia el sueño que, en su fase de “ondas lentas” (*slow-wave sleep*), da origen a un enfriamiento⁹⁷⁸.

El sueño y el despertar se producen con unas oscilaciones rítmicas, en periodos de aproximadamente 24 horas (ritmos circadianos). Tenemos un “reloj director” natural: el núcleo supraquiasmático (NSQ)⁹⁷⁹ del hipotálamo, que determina cuándo ocurren el sueño, y la vigilia. Éste es el centro regulador de los ritmos circadianos. Sincroniza los diversos ritmos periféricos, con los estímulos del exterior⁹⁸⁰ –como cambios de luz y temperatura– y estimula la secreción de melatonina, por la glándula pineal, (entorno a dos horas antes de la hora de acostarse), promoviendo el sueño y actuando como un ‘temporizador’, durante el periodo de la “noche subjetiva” del nictémero⁹⁸¹.

La temperatura corporal interna experimenta también una variabilidad, dentro del ritmo circadiano (en un rango de 0’9° C). Estos cambios son el resultado de la producción⁹⁸² / pérdida de calor. La regulación de la pérdida de calor está controlada por la segregación nocturna de melatonina. La melatonina aumenta selectivamente el flujo de sangre a la piel

⁹⁷⁷ También para Empédocles: “el sueño es producido por un enfriamiento proporcionado, en la sangre” (Plut. *Epit.* v. 24, Diels, *Dox.*, p. 435. (Cit. BEARE, J.I., 1906: 254). Y, asimismo, para Hipócrates: “el sueño es por naturaleza un enfriamiento”: ὁ ὕπνος πέφουκεν ψύχειν (Hippocrates, 1959: II, *De Flatibus*, XIV, 13–14).

⁹⁷⁸ Cf. MCGINTY, D. & SZYMUSIAK, R., 1990: 480–487. Cit. MANSFIELD, et al., 2003: 60–61.

⁹⁷⁹ El NSQ influencia otras zonas próximas del cerebro, que segregan neurotransmisores específicos, para producir sus efectos (LC, noradrenalina; Rafe, serotonina; FR, acetilcolina; y otras zonas del hipotálamo, histamina y orexina (Cf. MOORCROFT, W.H., 2013: 105).

⁹⁸⁰ Aristóteles no tiene en cuenta los factores ambientales –al hablar del origen del sueño. No dice nada de la luz (que la actual investigación experimental relaciona con la melatonina).

⁹⁸¹ nictémero (= ciclo de 24 horas). La melatonina es un mensajero del NSQ; y está relacionada con las variaciones de luz a lo largo del año, y el inicio de la oscuridad de la noche. Probablemente ha permanecido como un mecanismo de supervivencia, que conducía a los mamíferos a buscar abrigo y protección, por la noche, frente a los depredadores (Cf. MUZUR, A., 2005: 108).

⁹⁸² La producción de calor, en condiciones de reposo, depende principalmente de la actividad metabólica de los órganos internos (Cf. KRÄUCHI, K. et al., 2005: 288).

de las extremidades⁹⁸³ –produciendo vasodilatación y pérdida de calor–⁹⁸⁴; pero también adormecimiento. Y actúa como activador hormonal, entre la pérdida de calor del cuerpo y el impulso al sueño⁹⁸⁵.

La relación entre sueño y termorregulación está explicada por lo siguiente: dormimos cuando el flujo de sangre, a la piel de las extremidades, empieza a incrementarse. El punto de máximo adormecimiento coincide con la temperatura corporal mínima⁹⁸⁶. La ‘entrada del sueño’ se produce, en el momento de la tasa de caída máxima, de la temperatura corporal, y la tasa de incremento máximo de la pérdida de calor⁹⁸⁷. La predisposición a adormecerse está correlacionada con la vasodilatación (→ pérdida de calor); mientras que, el despertar se correlaciona con la vasoconstricción, en la piel de las extremidades⁹⁸⁸.

El núcleo Preóptico Ventrolateral (POVL) del hipotálamo actúa como un “interruptor del sueño”. Está formado por neuronas ‘gabaérgicas’ –que segregan ácido γ -aminobutírico (GABA)– e inhiben las áreas promotoras del despertar y la vigilia⁹⁸⁹. Estas áreas promotoras tienen, a su vez, una influencia inhibitoria del núcleo (POVL) –por lo que están negativamente correlacionadas⁹⁹⁰.

⁹⁸³ El calor se transmite desde el interior del cuerpo a las extremidades. La sangre es el principal medio de transferencia del calor (por convección), a través de los vasos sanguíneos (Cf. KRÄUCHI, K. et al., 2005: *Ibidem*).

⁹⁸⁴ Las puntas de los dedos, de las manos y de los pies, tienen una superficie redondeada –ideal para la transferencia de calor al medioambiente. Están muy capilarizadas, con numerosas arteriolas y pequeñas venas interconectadas –anastomosis arterio-venosas (AVAs)–, que tienen un rol fundamental en la termorregulación (Cf. KRÄUCHI, K. et al., 2006: 475–478).

⁹⁸⁵ Cf. KRÄUCHI, K. et al., 2005 : 289.

⁹⁸⁶ Desde el punto de vista homeostático, la somnolencia se incrementaría en función del tiempo transcurrido en la vigilia (Cf. *Ibidem*, 290).

⁹⁸⁷ Cf. CAMPBELL, S.S. & BROUGHTON, R.J., 1994: 126–31. (Cit. KRÄUCHI, K. et al., 2005 : 291).

⁹⁸⁸ Cf. KRÄUCHI, K. et al., 2005 : 296.

⁹⁸⁹ El sistema activador reticular ascendente (SARA), Locus Ceruleus, Rafe, y otras áreas del tronco cerebral (Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 105).

⁹⁹⁰ Forman, pues, un “circuito *flip-flop*”, para dar estabilidad al sistema y evitar estados intermedios. La vigilia y el sueño son estados complementarios, que mutuamente se interrelacionan, pudiendo darse 4 estados posibles:

- sueño *on* / vigilia, *off* (NREMS)
- sueño *off* / vigilia *on* (vigilia en alerta)
- sueño *on* / vigilia *on* (adormecimiento)
- sueño *off* / vigilia *off* (REMS)

Las neuronas del núcleo (POVL) son activadas, en el inicio del sueño, por numerosas sustancias reguladoras (en especial la adenosina). También son activadas por neuronas de otras zonas próximas, promotoras del sueño (como las células termosensitivas del POAH)⁹⁹¹.

9.1 Fases del sueño

El sueño no es un fenómeno unitario. Consta de varias fases. Desde que en 1953 Eugene Aserinsky y Nathaniel Kleitman⁹⁹² descubrieron el estadio del sueño, caracterizado por ráfagas de “movimientos oculares rápidos”⁹⁹³ (y ‘binocularmente simétricos’), el proceso del sueño se considera dividido en dos estadios: ‘sueño no-REM’ (NREMS) y ‘sueño REM’ (REMS)⁹⁹⁴. El estadio NREM está, asimismo dividido en varias fases:

N1 – (adormecimiento). Con actividad eléctrica cerebral, caracterizada por ondas θ (2–7 Hz). Al comienzo, se registran algunos movimientos lentos de los ojos.

N2 – Preponderancia de ondas θ en el EEG, con algunas ráfagas de ‘husos del sueño’ (ondas σ (12–14 Hz), y ‘complejos K’ de ondas lentas bifásicas, de alta amplitud, similares a las ondas δ (≤ 2 Hz).

N3 y N4⁹⁹⁵ – ‘Sueño de ondas lentas’– ‘*slow-wave sleep*’ (SWS). Actividad eléctrica cerebral de ondas δ (≤ 2 Hz). Son ondas de un cerebro que está ‘al ralentí’. En el estadio de sueño NREM, el cuerpo está relajado, aunque es capaz de movimiento⁹⁹⁶.

Cf. HORNE, J., 2006: *Sleepfaring*. Cit. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 108).

⁹⁹¹ Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem* 106–107.

⁹⁹² ASERINSKY, E. & KLEITMAN, N., (1953).

⁹⁹³ *Rapid Eye Movements* (REM) en inglés.

⁹⁹⁴ *non-REM Sleep* (NREMS) y *REM Sleep* (REMS), en inglés.

⁹⁹⁵ A partir de 2007, las fases N3 y N4 se consideran englobadas en una única fase (N3) ‘de ondas lentas’; pues tan sólo se diferencian en el porcentaje de actividad de ondas δ , de cada una de ellas (Cf. MOORCROFT, W.H., 2013: *Understanding Sleep and Dreaming*, p. 19).

Según A. Rechtschaffen y A. Kales (1968) la actividad de ondas δ , en N3, es del 20–50%; y en N4: > 50%. (Cit. MUZUR, A., *Ibidem*, 104).

⁹⁹⁶ Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, p. 23.

El sueño REM se caracteriza por una actividad cerebral similar a la de la vigilia⁹⁹⁷; por eso ha sido llamado sueño ‘paradójico’⁹⁹⁸. En dicho estadio, el EEG, presenta una combinación de ondas rápidas desincronizadas, de frecuencia mezclada (β , α , γ , θ), y de bajo voltaje, con un perfil de “dientes de sierra”⁹⁹⁹. Asimismo, son característicos unos rasgos conductuales, que lo evidencian¹⁰⁰⁰: movimientos oculares rápidos¹⁰⁰¹, pequeñas contracciones faciales, gemidos apagados, pequeñas sacudidas musculares de las extremidades, erección del pene, y atonía muscular¹⁰⁰². El pulso cardíaco y la frecuencia respiratoria son semejantes a los de la vigilia¹⁰⁰³.

Aparte de lo señalado, una diferencia fundamental, en el sueño REM, respecto al estado de vigilia, consiste en que el input sensorial del exterior está muy atenuado –hay un umbral más alto para la percepción de los estímulos del exterior¹⁰⁰⁴. En el estado del sueño REM, el córtex cerebral está activado principalmente por señales generadas internamente por el tronco cerebral¹⁰⁰⁵.

⁹⁹⁷ La actividad eléctrica del cerebro, en la vigilia, está caracterizada por ondas β (15–30 Hz); si hay un incremento de la atención, hay actividad de ondas γ (>30 Hz); mientras que la vigilia tranquila, con los ojos cerrados, se manifiesta con ondas α (8–11Hz) –principalmente en las áreas occipitales (Cf. MUZUR, A., *Ibidem*).

⁹⁹⁸ JOUVET, M. & COURJON, J., 1959 : 1024.

⁹⁹⁹ Cf. MUZUR, A., *Ibidem*.

¹⁰⁰⁰ HOBSON, J. A., 2002: 37–38.

¹⁰⁰¹ En el laboratorio del sueño, los registros polisomnográficos, de las diversas manifestaciones corporales, son medidos por diferentes aparatos: Electroencefalograma (EEG), la actividad eléctrica cerebral; Electrooculograma (EOG), los movimientos oculares; Electromiograma (EMG), el tono muscular; Electrocardiograma (ECG), la actividad cardíaca (Cf. HOBSON, J. A., 2002: 41–42).

¹⁰⁰² En la activación del sueño REM, se produce la inhibición de la salida motora (excepto de los músculos oculares, los del oído medio, y del diafragma). Hay una rigidez en el tono postural. (Cf. MUZUR, A., *Ibidem*).

¹⁰⁰³ En el sueño REM, hay un alto nivel metabólico –resultado de la activación cerebral–; y, en consecuencia, el consumo de energía y de oxígeno pueden ser superiores a los del estado de vigilia. Asimismo, el pulso cardíaco puede llegar a superar el nivel basal de ese estado (Cf. SHAW, B., 2016: 48).

¹⁰⁰⁴ Esta fuerte atenuación en la entrada de estímulos del exterior no impide, sin embargo, que alguna sensación sea captada por nuestros sentidos, como reconoce Aristóteles, con la percepción del canto del gallo o el ladrido de un perro (*Insomn.* 462a24–25).

¹⁰⁰⁵ DATTA, S., 1995: 67–84. (Cit. MUZUR, A., *Ibidem*, 105).

Aunque el nivel de activación cerebral es similar, en el sueño REM y en la vigilia; la modulación por las neuronas (neuromodulación) es químicamente diferente. La segregación de los neurotransmisores noradrenalina y serotonina, que modulan la actividad del cerebro, durante la vigilia¹⁰⁰⁶, está apagada en el sueño REM¹⁰⁰⁷ (y reducida a la mitad, en la fase NREM)¹⁰⁰⁸. Sin embargo, la acetilcolina, que también está presente, durante la vigilia, predomina en el sueño REM.

Las fases del sueño NREM y REM constituyen un mecanismo homeostático de *biofeedback*: la acumulación de adenosina, por la sobrecarga de la actividad del córtex cerebral, durante la vigilia, dispara el sueño NREM. Cuando éste alcanza la fase de ondas lentas (SWS) –con sus ondas δ –, desciende el metabolismo cerebral de modo significativo, y baja la temperatura. Un ‘sistema de alarma’, en el área preóptica anterior del hipotálamo (POAH) –responsable de la termorregulación–, reacciona, en su caso, provocando un estado ‘de parcial despertar’ (sueño REM)¹⁰⁰⁹, dirigido a restaurar la temperatura corporal óptima, por las vías ascendentes del tronco cerebral al córtex. Entonces una nueva fase del sueño NREM puede continuar, y sigue la sucesión alternativa de los dos estadios del sueño¹⁰¹⁰, durante todo el periodo de descanso, que se repite en ciclos de 90 a 100 minutos¹⁰¹¹.

Para las diversas manifestaciones fisiológicas del sueño REM, John Allan Hobson¹⁰¹² postula un mecanismo interactivo de retroalimentación –ubicado en el puente del tronco

¹⁰⁰⁶ Las neuronas aminérgicas –que segregan neurotransmisores monoamina (noradrenalina, serotonina, dopamina e histamina)– son las que activan las funciones de la vigilia: atención, orientación; pensamiento dirigido, lógico y reflexivo; memoria y volición (Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 98–101) (Cf. HOBSON, J.A., 2002: 26–27).

¹⁰⁰⁷ Por la acción inhibitoria del ácido γ -aminobutírico (GABA), sobre el Locus Ceruleus (LC) y núcleos del Rafe; productores respectivamente de noradrenalina y serotonina (Cf. MUZUR, A., *Ibidem*, 105).

¹⁰⁰⁸ Cf. HOBSON, J.A., 2002: 63.

¹⁰⁰⁹ El sueño REM es pues, un proceso ‘reactivo’, para restablecer la temperatura corporal a un nivel óptimo, cuando ésta alcanza un nivel peligroso de hipotermia, por los efectos refrigerantes de la fase del sueño de ‘ondas lentas’ (SWS). Cf. MUZUR, A., *Ibidem*, 109).

¹⁰¹⁰ Cf. MUZUR, A., *Ibidem*, 103.

¹⁰¹¹ Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, p. 23.

¹⁰¹² Cf. HOBSON, J.A. & MCCARLEY, R.W., 1977: 1339–41, 1345–46.

cerebral– zona generadora del sueño REM¹⁰¹³. El elemento “excitador” (*trigger*) del sistema está formado por las neuronas gigantocelulares de la Formación Reticular (FR) (colinérgicas). Estas células interactúan recíprocamente con dos grupos de células aminérgicas, que constituyen el elemento “inhibidor” del sistema: el Locus Ceruleus –que segrega noradrenalina; y los núcleos del Rafe –que producen serotonina. Las terminaciones nerviosas, de las neuronas de este sistema, se proyectan hacia arriba, hasta el tálamo, hipotálamo, sistema límbico y córtex cerebral; y hacia abajo, hasta la médula espinal¹⁰¹⁴; y dan lugar a los cambios eléctricos y otras características concomitantes del sueño REM¹⁰¹⁵. El cerebro anterior es activado por la Formación Reticular¹⁰¹⁶ y está preparado para procesar información. Los reflejos de la médula espinal son inhibidos por el Locus Ceruleus, que paraliza la salida motora (al impedir la descarga de las motoneuronas α , y la consiguiente excitación muscular; a pesar de la alta actividad del córtex motor). El sistema oculomotor y el vestibular son activados también por la FR, para producir los movimientos oculares. A la vez se genera la información endógena; y queda bloqueado el *input* ‘exteroceptivo’ de los sistemas sensoriales. De este modo, se evita la interrupción del sueño por impulsos sensoriales externos¹⁰¹⁷.

Respecto al postulado de Aristóteles, de que la ingestión de alimento y el proceso de la digestión actúan como desencadenante del proceso del sueño, la reciente investigación experimental ha demostrado que se puede alterar el ciclo sueño–vigilia, en ratas, con diferentes programas de alimentación; lo que implica el reconocimiento de una cierta relación entre el proceso digestivo y el fenómeno del sueño¹⁰¹⁸.

¹⁰¹³ Este sistema es un “reloj neurobiológico” que actúa periódicamente. La periodicidad del mecanismo disparador está en función de la interacción recíproca, de los elementos ‘excitador’ e ‘inhibidor’ (Cf. HOBSON, J.A., 1975: *The sleep-dream cycle*, 369–403. (Cit. HOBSON, J.A. & MCCARLEY, R.W., 1977: 1338, 1346).

¹⁰¹⁴ La interacción recíproca de los elementos de este sistema fisiológico es completa: el grupo “excitador” de neuronas gigantes (FR) se activa a sí mismo y al grupo “inhibidor” (LC y Rafe), que se inhibe a sí mismo y al grupo “excitador” (Cf. HOBSON, J.A. & MCCARLEY, R.W., 1977: 1344).

¹⁰¹⁵ Cf. HOBSON, J.A., 2002: 64. Cf. GUYTON y HALL, 2016: 753–754.

¹⁰¹⁶ La Formación Reticular es asimismo la encargada de la activación del cerebro anterior, durante la vigilia (Cf. HOBSON, J.A. & MCCARLEY, R.W., 1977: 1340).

¹⁰¹⁷ Cf. HOBSON, J.A. & MCCARLEY, R.W., 1977: *Ibidem*.

¹⁰¹⁸ Cf. ROKY R. et al., 1999: 697–703. Cit. MANSFIELD, et al., 2003: 61.

Aristóteles defiende, con su experiencia empírica, que el sueño es un fenómeno universal. Todos los animales duermen; aunque algunos tienen el sueño muy corto. En otros, puede deducirse que duermen, por estar en descanso y sin moverse. En *Historia Animalium* (IV, 10) es más preciso: todos los animales, que tienen patas y son sanguíneos, duermen. También lo hacen los ovíparos y los animales acuáticos –como los peces, moluscos y crustáceos. Los insectos, asimismo, experimentan el sueño¹⁰¹⁹.

9.2 Funciones del sueño

En relación con las funciones del sueño, nuestro filósofo sostiene que ningún organismo, que por naturaleza se mueva, puede actuar siempre y continuadamente; pues, en algún momento le sobreviene el cansancio y deja de actuar. El sueño se produce por una pérdida de energía del *κοινὸν αἰσθητήριον*, debido a un exceso de actividad. La finalidad del sueño es la recuperación de esa energía, y el restablecimiento de la esencia de su ser (su *ἐντελέχεια*): la actualización de las potencias que definen al animal (el pleno ejercicio de la percepción y el movimiento). La función del sueño es su finalidad; el beneficio que, por naturaleza, le aporta. El sueño es necesario para la preservación del animal.

La investigación actual, en neurofisiología y psicología cognitiva, corrobora la tesis general de Aristóteles, de que el sueño sirve para el restablecimiento del animal, y para la correcta ejecución de sus funciones vitales. Y lo hace matizando los beneficios concretos, que se han demostrado experimentalmente. Este estudio se lleva a cabo muchas veces de modo indirecto, por el análisis de las consecuencias ‘fisiopatológicas’ que produce la privación del sueño. Sus secuelas son agudas y acumulativas¹⁰²⁰:

La reducción continuada del tiempo de sueño (< 5 h) se asocia con un aumento del riesgo de: ‘obesidad, diabetes, hipertensión, hipercolesterolemia, ataque cardíaco y derrame cerebral’. Una privación del sueño, llevada al extremo, podría ocasionar trastornos psicóticos graves. En ausencia del sueño, la regulación de la temperatura y el funcionamiento normal

¹⁰¹⁹ (Cf. GALLOP, D., 1996: 123, 175–179).

Según Allan Rechtschaffen (1998): 359–390, ‘Todos los mamíferos y aves duermen. Los reptiles, aparentemente también; y algunos anfibios, peces e invertebrados’. (Cit. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, p. 232).

¹⁰²⁰ Cf. ASSEFA, S.Z. et al., 2015 : 155–171.

del cerebro se ven alterados gravemente. En estudios de laboratorio con roedores, a partir de la tercera y cuarta semanas de privación del sueño, las ratas comenzaron a morir¹⁰²¹.

El déficit de sueño perjudica el estado de alerta y el tiempo de reacción, así como la eficacia, en la ejecución de tareas cognitivas. Se afecta, asimismo, la regulación del apetito, que se asocia con un incremento del hambre¹⁰²².

El periodo de inactividad del sueño tiene una función restauradora¹⁰²³ de los tejidos y órganos, fatigados por la actividad de la vigilia. Durante el sueño se produce un alto nivel de secreción de hormonas anabólicas (hormona del crecimiento, testosterona, prolactina, y hormona luteinizante), activado por las ondas lentas del sueño NREM (SWS)¹⁰²⁴; y un descenso de las hormonas catabólicas (corticosteroides)¹⁰²⁵. Asimismo, se acelera la mitosis celular¹⁰²⁶ y se aumenta la síntesis de las proteínas.

El cerebro es un órgano especialmente favorecido, en la función restauradora del sueño, que le aporta importantes beneficios químicos. Mientras dormimos, se eliminan las sustancias químicas acumuladas, como consecuencia de la intensa actividad de la vigilia; especialmente de adenosina¹⁰²⁷. Lulu Xie et al. demostraron que el sueño elimina los amiloides. La función restauradora del sueño puede ser el resultado de su capacidad de eliminar los subproductos ‘potencialmente neurotóxicos’, que se acumulan en el sistema

¹⁰²¹ Cf. ASSEFA, S.Z. et al., 2015 : 159. Cf. HOBSON, J.A., 2002: 81, 85.

¹⁰²² Cf. ASSEFA, S.Z. et al., 2015: 158, 161.

¹⁰²³ Cf. MANSFIELD, R. et al., 2003: 61.

¹⁰²⁴ SASSIN, J.F. et al., 1969: 513-515. (Cit. MANSFIELD, R. et al., 2003: 61).

¹⁰²⁵ Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, pp. 236-237.

¹⁰²⁶ FISHER, L.B., 1968: 75-80. (Cit. MANSFIELD, R. et al., 2003: 61).

¹⁰²⁷ El sueño es originado por la fatiga, debido a un exceso de actividad de grupos de neuronas, que segregan sustancias químicas (como la adenosina), que alteran los patrones eléctricos de sus circuitos. El sueño aparece, cuando un grupo suficiente de estos circuitos locales interconectados, se alteran e influyen los centros de coordinación del sueño (el área basal del cerebro anterior, el tálamo y el puente del tronco encefálico). Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, p. 248.

nervioso, por la acción continuada de la vigilia¹⁰²⁸. E. Reimund¹⁰²⁹ sostiene también que el sueño elimina los radicales libres, acumulados en el cerebro durante la vigilia¹⁰³⁰.

Durante el sueño NREM, hay un descenso notable de la actividad cerebral, con una menor tasa metabólica, que es posiblemente la oportunidad favorable para el reabastecimiento de las sustancias químicas necesarias, para el buen funcionamiento del cerebro. Aumenta la síntesis del glucógeno¹⁰³¹ –principal reserva de energía en el cerebro¹⁰³².

El sueño tiene una función conservadora de la energía. La temperatura corporal, mientras dormimos, desciende en los seres humanos, entre 1 y 2° C. Ello resulta en un ahorro de energía de hasta un 10%. Este ahorro tiene lugar, principalmente, por la inactividad del cuerpo, y la bajada de la actividad cerebral, durante el sueño NREM; así como por el descenso en el ‘punto de ajuste’ de la temperatura corporal¹⁰³³.

Otra función del sueño es la adaptativa¹⁰³⁴. Wilse B. Webb¹⁰³⁵ postula que “*el sueño evita el riesgo del daño al organismo y proporciona al animal una mejor adaptación a su entorno*”. Por otra parte, la quietud del sueño distrae la atención de los animales predadores¹⁰³⁶.

¹⁰²⁸ XIE, L. et al., 2013 : 373-377.

¹⁰²⁹ REIMUND, E., 1994 : 231-233.

¹⁰³⁰ Cf. ASSEFA, S.Z. et al., 2015 : 162.

¹⁰³¹ Glucógeno: polisacárido de reserva energética –formado por cadenas de glucosa–, utilizado en el alto nivel metabólico de la vigilia (Cf. GREEN, N.P.O., 1990: 1 & 2, p. 137). (Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, p. 246).

¹⁰³² KONG, J. et al., 2002: 5581-5587. (Cit. MANSFIELD, R. et al., 2003: 61).

¹⁰³³ Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, pp. 237–238.

¹⁰³⁴ Cf. MANSFIELD, R. et al., 2003: 61.

¹⁰³⁵ WEBB, W.B., 1974: 1023-27. (Cit. MANSFIELD, R. et al., *Ibidem*).

¹⁰³⁶ Esta conducta autoprotectora ha sido denominada actitud “adaptativa de no respuesta”. (Cf. WEBB, W.B., 1983: 1–17. (Cit. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, pp. 238–239).

El sueño contribuye también a la consolidación de la memoria¹⁰³⁷. Giuseppe Moruzzi fue el primer investigador que afirmó que el sueño es ‘mediador en procesos plásticos’ en el cerebro¹⁰³⁸. Postuló que el sueño es necesario para el mantenimiento y conservación de las sinapsis, de los procesos de aprendizaje, memoria y consciencia; así como para la integración, en la memoria a largo plazo, de las nuevas sinapsis de las experiencias recientes. Hay, además, una cierta evidencia, de que el sueño puede favorecer la creación de nuevas neuronas¹⁰³⁹. Se ha comprobado, asimismo, un incremento del sueño REM, después de un aprendizaje. Durante el sueño, subsiguiente a un aprendizaje, el cerebro repite el patrón de actividad neuronal, implicada en dicho aprendizaje, fortaleciendo las conexiones sinápticas¹⁰⁴⁰.

Hemos estudiado, hasta ahora, los beneficios que el estado del sueño en general aporta al ser humano. Existen, además, otras funciones proporcionadas por las fases específicas del sueño.

Respecto a la función de la fase NREM – N2, hay una cierta evidencia de que el N2 puede influir positivamente en la realización de tareas, que implican memorización de procedimientos¹⁰⁴¹.

La función primordial del sueño NREM – N3 es la reparación del cuerpo. Esta fase tiene una función homeostática; su privación causa un efecto de rebote. Dentro de la reparación corporal, es fundamental la reparación del cerebro, que constituye un mantenimiento autónomo, propiciado por el descenso en la actividad cerebral.

¹⁰³⁷ El registro de los nuevos recuerdos y aprendizajes requiere “una reorganización de las estructuras responsables del almacenamiento de la memoria” (Cf. Wamsley, E.J., & Stickgold, R., 2011: 97–108). *Cit. MOORCROFT, W.H., Ibidem, p. 240.*

¹⁰³⁸ MORUZZI, G., 1966: In: *Brain and Conscious Experience* (ed. Eccles, J.C.). Springer, 345–388. *Cit. HOBSON, J.A., 2009: “807.*

¹⁰³⁹ MORUZZI, G., 1966: In: *Brain mechanisms and conscious experience*. J. Eccles (Ed.). (*Cit. MOORCROFT, W.H., Ibidem, p. 247.*)

¹⁰⁴⁰ J. Lee Kavanau (1977: 7–44) sostiene que la razón fundamental del sueño es la reactivación periódica de los circuitos neuronales, que contienen los registros (de los ‘patrones de conducta innatos’ y aprendidos), para evitar que las sinapsis de dichos circuitos se degraden químicamente, por falta de uso. La estabilización de dichas sinapsis, durante el sueño, está facilitada por la ausencia de inputs sensoriales (Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem, p. 242–243, 247.*)

¹⁰⁴¹ Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem, pp. 253.*

El exceso de actividad produce “fatiga neuronal”, en las células nerviosas; para su recuperación éstas necesitan entrar en un estado de ‘silencio eléctrico’, a fin de regenerar su ‘potencial de membrana’¹⁰⁴². Esto se consigue inhabilitando la entrada de nuevas percepciones; y evitando la sobrecarga perceptual, mediante la eliminación de las percepciones inservibles (regeneración cortical), durante el sueño. Este proceso de eliminación se lleva a cabo en la fase del sueño de ondas lentas (SWS), fase NREM–N3¹⁰⁴³.

Durante el NREMS, se produce un “desbrozado” de las sinapsis, eliminando las que no son útiles, y manteniendo las que son necesarias; para evitar el abarrotamiento de éstas en el cerebro. Ello puede ser de gran importancia para la consolidación de la memoria¹⁰⁴⁴.

Según algunos investigadores, la función conservadora del sueño es propia solamente del NREMS; o bien, tan sólo de las ondas lentas (SWS), de la fase N3. Esta función se lleva a cabo conservando la energía, al reducir el metabolismo, el gasto de energía, y la temperatura corporal y cerebral. Hay estudios que muestran una alta correlación entre el incremento del metabolismo y la necesidad de sueño NREM. El NREMS tiene una función termorreguladora, produce un enfriamiento del cuerpo, por un descenso en la producción de calor, y un incremento en su pérdida. Esta función termorreguladora es llevada a cabo por el hipotálamo, que actúa como termostato¹⁰⁴⁵.

En el NREM se fortalece, asimismo, la capacidad del sistema inmunitario, beneficiando por tanto la recuperación de enfermedades.

9.3 Funciones del REMS

[La fase de sueño REM es la más propicia, para la aparición del ensueño, en cuanto a su frecuencia y características de intensidad y viveza. Por ello, algunos aspectos del sueño REM serán tratados al comentar las funciones de los sueños].

¹⁰⁴² ‘Potencial de membrana’ es la diferencia de potencial eléctrico, a través de la membrana celular (entre el interior y el exterior de la célula), debido a diferencias de concentración de iones, Na⁺ y K⁺ por lo general (Cf. Vocabulario Científico y Técnico, 1983: s.v.).

¹⁰⁴³ La actividad de las neuronas, que originan la aparición de las ondas lentas (δ), puede ser disparada por cambios, en su potencial de membrana, producidos por la acumulación de adenosina, debida a una sobrecarga perceptual. La adenosina excita el núcleo POVL del hipotálamo, y se dispara el sueño NREM (Cf. MUZUR, A., 2005: 107).

¹⁰⁴⁴ Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, pp. 250–251.

¹⁰⁴⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 251 – 252.

La privación del sueño REM produce un efecto de rebote, lo que indica la necesidad de este proceso. Según David B. Cohen, el REMS tiene funciones preparatorias y adaptativas¹⁰⁴⁶: Es necesario para la maduración cerebral y el desarrollo de las sinapsis¹⁰⁴⁷. Por ello, el sueño REM tiene lugar durante largos periodos, en la gestación del feto, y en el primer año de vida.

El sueño REM tiene un papel fundamental, en el desarrollo del cerebro y en la evolución de la consciencia. La construcción de los circuitos neuronales y de los relojes biológicos depende del ejercicio de interacciones de excitación-inhibición, entre grupos de neuronas¹⁰⁴⁸. El uso contribuye a realizar ajustes finos en dichas conexiones. Podría decirse que, el cerebro del feto, que está desarrollándose, se ‘autoactiva’ con el sueño REM, constituyendo un estado de ‘protoconsciencia’, que anticipa el pleno ejercicio de la consciencia durante la vigilia, que se logrará –después del nacimiento– una vez que haya finalizado la adquisición de las habilidades cognitivas¹⁰⁴⁹.

Se postula que el REMS es la fuente de estimulación interna, para el crecimiento del tejido nervioso y su desarrollo estructural y funcional. Consolida las sinapsis de los circuitos neuronales, que se muestran esenciales, a través de su uso. Tiene, asimismo, una función que complementa las percepciones sensoriales de la vigilia¹⁰⁵⁰.

Durante la vida adulta, esta fuente de estimulación interna ‘mantiene y corrige’ los circuitos neuronales. Se postula también que el REMS contribuye al mantenimiento de los sistemas sensoriales y motores, así como de las redes nerviosas de las conductas innatas¹⁰⁵¹,

¹⁰⁴⁶ COHEN, D.B., 1980: 307–324. (Cit. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, p. 263).

¹⁰⁴⁷ A los 7 meses de la gestación, el feto se encuentra casi todo el tiempo, en un estado de activación cerebral, que representa un primer nivel de sueño REM. Al nacer, se mantiene el estado de sueño REM, durante la mitad, de las 16 horas de sueño, que emplea al día el bebé. La razón de ello es que la activación “*off-line*” del cerebro –que tiene lugar, durante este estadio del sueño– es necesaria para el desarrollo de ese órgano, para la plasticidad de los circuitos neuronales, para el desarrollo de su capacidad de movimiento y de su identidad personal (Cf. HOBSON, J. A., 2002: 77).

¹⁰⁴⁸ KATZ, L.C. & SHATZ, C.J., 1996: 1133–1138. (Cit. HOBSON, 2009: 804, n. 21).

¹⁰⁴⁹ Cf. HOBSON, J.A., 2009: 804–806.

¹⁰⁵⁰ Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, pp. 263–264.

¹⁰⁵¹ (JOUVET, M., 1998: “Paradoxical sleep as a programming system”, 1–5). En ese sentido, se ha especulado que las erecciones del pene y la tumefacción del clítoris, durante el sueño REM, pueden ser una manifestación

que pueden debilitarse, si no se usan regularmente. Esta función de ‘chequeo prediseñado de los circuitos neuronales’ sirve de mantenimiento y también de mejora del funcionamiento del sistema nervioso.

Durante el sueño REM se reponen los receptores de catecolaminas y orexinas (neurotransmisores muy utilizados en el estado de vigilia), y se fortalecen otros mecanismos relacionados, aprovechando la mínima actividad de sus neuronas productoras¹⁰⁵².

Otra función llevada a cabo por el sueño REM es la de ‘centinela’, pues prepara al cerebro para el despertar; ya que, durante esta fase del sueño, hay mayor perceptibilidad de las impresiones sensoriales externas, que durante el sueño NREM. Durante el REMS, el cerebro puede discriminar si los estímulos externos son familiares o no; o bien, si son seguros o amenazantes, y alertar, en su caso, para un despertar inmediato¹⁰⁵³.

Entre las funciones adaptativas del sueño REM, podemos señalar:

El mantenimiento de la temperatura cerebral a un nivel óptimo –especialmente del tronco cerebral–, constituyendo un mecanismo homeostático, para compensar el descenso de temperatura, producido por las ondas lentas (SWS) del sueño NREM. Cuando la temperatura llega a un nivel peligrosamente bajo, el sueño REM produce una activación del metabolismo; y, en consecuencia, un incremento de la temperatura¹⁰⁵⁴. Este estadio del sueño, *en los seres humanos y en los animales homeotermos, tiene, pues, una función restauradora de la capacidad termorreguladora*¹⁰⁵⁵.

más de los chequeos de circuitos neuronales de las conductas innatas (Cf. CRICK, F., & MITCHISON, G., 1986: 245). *Cit.* MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, p. 265).

¹⁰⁵² TUREK, F.W., & ZEE, P.C., 1999: *Regulation of sleep and circadian rhythms*. (*Cit.* MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, p. 265).

Las *catecolaminas* son aminohormonas, sintetizadas a partir del aminoácido tirosina, (adrenalina, noradrenalina y dopamina) (Cf. Vocabulario Científico y Técnico, 1983: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, s.v.). La *orexina* es, asimismo, un neurotransmisor activador, que promueve la vigilia (Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, p. 99).

¹⁰⁵³ SNYDER, F., 1966: 121–142 (*Cit.* MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, p. 266).

¹⁰⁵⁴ WEHR, T.A., 1992: 379–397 (*Cit.* MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, p. 267).

¹⁰⁵⁵ Cf. HOBSON, J.A., 2009: 804–806.

Homeotermos son los animales dotados de un sistema de control de su temperatura corporal (como los mamíferos y las aves). Cf. Vocabulario Científico y Técnico, 1983: 269.

El sueño REM contribuye a la consolidación de la memoria. En esta fase del sueño, tiene lugar un alto nivel de síntesis de proteínas, que facilitan el mantenimiento de las sustancias neuronales precisas para la memoria. Por otra parte, hay evidencia suficiente, que prueba una mejoría –después del sueño REM–, de los recuerdos que tienen una carga emocional¹⁰⁵⁶.

Otra función, que se postula para la fase de sueño REM, es la de regular las emociones y el estado del humor. Algunos investigadores –como R. Greenberg (1981)– han observado que, después de un periodo de preocupaciones, estrés, e intenso aprendizaje, se produce un incremento del sueño REM¹⁰⁵⁷.

Los “movimientos oculares rápidos” (= *rapid eye movements*, en inglés), que tienen lugar, durante el sueño REM, se postula que representan otro aspecto adaptativo de esta fase del sueño. Se ha especulado que dichos movimientos oculares pueden contribuir al desarrollo de los mecanismos de “visión binocular”, en el proceso de maduración cerebral. Por otra parte, David Maurice (1998) ha afirmado que los movimientos oculares rápidos sirven para “evitar el estancamiento de los fluidos oculares, y oxigenarlos”¹⁰⁵⁸.

El sueño es necesario para la salud mental; para llevar a cabo adecuadamente las actividades de la vigilia. Los estudios experimentales, llevados a cabo por William Dement¹⁰⁵⁹ con seres humanos, a los que se privó del sueño REM, en un periodo de 3 a 5 días, resultaron en un deterioro cognitivo. Esto demuestra que el postulado aristotélico, de que el sueño sirve para la preservación del animal, y la actualización de sus potencialidades, es correcto.

Los estadios de sueño NREM y REM, están relacionados y se suceden periódicamente, a lo largo del ciclo del sueño (en periodos de 90–100 minutos). M. J. McGrath & D. B. Cohen (1978) defienden que las fases REMS constituyen un “sistema de chequeos regulares” de las reparaciones efectuadas durante la fase NREMS, a fin de determinar la necesidad de ulteriores reparaciones en los sistemas. A medida que avanza la

¹⁰⁵⁶ Cf. *Ibidem*, 267–268.

¹⁰⁵⁷ GREENBERG, R., 1981: 125–133. (Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, p. 268).

¹⁰⁵⁸ MAURICE, D., 1998: 139–145. (Cit. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, p. 269).

¹⁰⁵⁹ DEMENT, W., 1960: 1705–1707. (Cit. HOBSON, 2009: 806, n. 36).

noche, se precisa una evaluación más exacta, y ajustes finos en la restauración. Por ello, las fases NREMS son más breves, y las REMS, más largas, según transcurre el sueño. El sueño REM, además de los circuitos neuronales y de los sistemas cerebrales, puede realizar chequeos aleatorios de otras funciones corporales, controladas por el sistema nervioso vegetativo –como el pulso cardíaco, la presión arterial y la frecuencia respiratoria¹⁰⁶⁰.

En relación con las funciones del sueño, no aparece una función claramente diferenciada como primordial, sino una serie de funciones diversas. No obstante, según parece, el sueño resulta más beneficioso para el cerebro en particular, que para el cuerpo en su conjunto. Hay bastante evidencia de que el sueño es necesario para el normal funcionamiento del cerebro; sobre todo para el mantenimiento de las redes neuronales, permitiendo la plasticidad necesaria para la consolidación de la memoria.

La inconsciencia, que tiene lugar, durante el sueño, puede ser un estado necesario para realizar dichas labores de mantenimiento, sin que se produzca una entrada de estímulos sensoriales, ni ninguna acción motora. Es decir, el cerebro debe estar “*off-line*”.

En general, las criaturas de la mayoría de las especies animales tienen una mayor necesidad de dormir que los adultos, debido al desarrollo y maduración de su cerebro¹⁰⁶¹.

De todos modos, William H. Moorcroft concluye que la función del sueño puede ser: lograr la “eficiencia”. Es decir, proporcionar las condiciones ideales para desarrollar las funciones vitales¹⁰⁶². Esta afirmación está en la línea del postulado aristotélico, de que la finalidad del sueño es la preservación del animal.

9.4 ¿Cuándo nos despertamos?

Según Aristóteles, el despertar (la plena consciencia) sobreviene cuando la sangre, que se había retirado a los grandes vasos sanguíneos en el proceso del sueño, se difunde por todo el cuerpo¹⁰⁶³, después de que los elementos más sólidos se han separado de la sangre

¹⁰⁶⁰ McGRATH, M.J. & COHEN, D.B., 1978: 24–57. (Cit. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, pp. 269–270).

¹⁰⁶¹ Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, pp. 255–256.

¹⁰⁶² Cf. *Ibidem*, 356.

¹⁰⁶³ Este punto está tomado claramente del pensamiento de Alcmeón de Crotona.

más pura, una vez completada la digestión. Entonces, la sangre en la cabeza es la más ligera y pura; y, en las partes bajas del cuerpo, la más espesa y turbia¹⁰⁶⁴.

La neurofisiología actual postula que el despertar natural se produce cuando el sueño ha cumplido su ciclo, y logrado su función de reposo y recuperación de la capacidad perceptiva. Dicha recuperación conlleva el tener un umbral más bajo para percibir los estímulos exteriores (en relación con el sueño NREM). Nos despertamos –habitualmente– desde el sueño REM¹⁰⁶⁵, que supone un estado de “despertar parcial”. Dicha fase del sueño cumple, entre otras, la función de ‘centinela’¹⁰⁶⁶, de preparar al cerebro para la vigilia. Frederick Snyder¹⁰⁶⁷ consideró al sueño REM, un ‘reloj fisiológico’, que permite interrumpir el sueño, a intervalos, para escanear el entorno; y decidir el cerebro, en su caso, si activar o no el despertar.

La investigación experimental sobre el sueño, en nuestro tiempo, ha avanzado mucho en el conocimiento de aspectos diversos, sobre los beneficios proporcionados por el sueño. No obstante, tal como concluye Allan Rechtschaffen, ninguna teoría ha sido capaz de dilucidar la función esencial del sueño. Parece que nos cuesta avanzar más allá de los postulados de Aristóteles, pues seguimos esforzándonos en comprender algunos conceptos, que ya estudió el Estagirita¹⁰⁶⁸.

9.5 El ensueño

Aristóteles define el ensueño como “*la imagen que proviene del movimiento de las impresiones sensoriales, cuando se está en el estado del sueño, en tanto que dormido*”

¹⁰⁶⁴ *Somn. Vig.* 458a10–25. (Cf. BEARE, J.I., 1906: 252).

Se deduce pues, de este pasaje, que el espesamiento de la sangre contribuye a la inhabilitación del órgano central de la sensación, al producirse el sueño; y que la percepción se recupera, cuando la sangre de la cabeza vuelve a ser la más pura (Cf. GALLOP, D., 1996: 134).

¹⁰⁶⁵ El despertar de modo autónomo, desde el estadio de sueño REM, está precedido de alguna ráfaga de ondas α (durante $\geq 3''$), acompañado de un incremento de actividad electromiográfica (EMG) en la barbilla (indicadora de actividad muscular transitoria), según la *American Academy of Sleep Medicine* (AASM). (Cf. BERRY, R.B. & WAGNER, M.H., 2015: 46–47).

¹⁰⁶⁶ SNYDER, F., 1966: 121–142. (Cit. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 266).

¹⁰⁶⁷ SNYDER, F., 1965. 377–391. (Cit. MUZUR, A., 2005: 110–111).

¹⁰⁶⁸ RECHTSCHAFFEN, A., 1998: 359–390. (Cf. MANSFIELD, R. et al., 2003: 61).

(462a29–31). Esta imagen, producida mientras dormimos, requiere una sensación anterior, que permanece en los órganos de los sentidos, cuando el objeto sensible ya no está presente.

El filósofo explica el origen del ensueño a partir de la persistencia, en los órganos sensoriales, del movimiento causado por la sensación –“*incluso cuando ha cesado el objeto sensible de procedencia externa, las impresiones sensoriales permanecen, siendo perceptibles*” (460b2–3). Es una especie de latencia de la afección producida por el objeto sensible. Aristóteles ejemplifica esta persistencia de la sensación, con la experiencia del paso de la luz a la oscuridad –que no se ve nada, a causa del movimiento, que permanece en los ojos, por efecto de la luz¹⁰⁶⁹.

9.6 Fisiología del ensueño

Según nuestro filósofo, durante el sueño, al producirse el reflujo del calor, desde las partes externas hacia el interior, los movimientos producidos por las impresiones residuales de las sensaciones externas¹⁰⁷⁰, y los generados en el interior del organismo (emociones de placer, dolor, etc.), son conducidos hasta la sede de la sensibilidad (el corazón), y se vuelven manifiestos al calmarse la agitación¹⁰⁷¹ (461a6–8). A medida que la sangre disminuye y se retira hasta el corazón, bajan con ella los movimientos, que en ella se encuentran, unos en potencia, y otros en acto. Los que están en potencia son aquellos movimientos residuales, que han estado presentes en la conciencia, y permanecen en un estado de latencia¹⁰⁷².

Los movimientos sensoriales son como ‘pequeñas ondas’, en la sangre (como las formadas en la corriente de los ríos); producidas por el pneuma innato (σύμφυτον πνεῦμα). Éste es la causa principal, en el transporte de esos movimientos, dentro del torrente sanguíneo; y del que dependen su forma y dirección. La sangre actúa como agente

¹⁰⁶⁹ Este fenómeno es el fundamento de las “*after-images*”, que son familiares en la fisiología de los órganos de los sentidos (JAMES, W. 1918: I, 645).

¹⁰⁷⁰ ἐγκαταλείμματα τῶν αἰσθημάτων.

¹⁰⁷¹ Por la acción de la φαντασία; una vez liberados de lo que los obstaculizaba: la temperatura de la sangre, su movimiento o su turbiedad.

¹⁰⁷² En cuanto a los movimientos actuales, podemos suponer que son aquellas percepciones del estado de vigilia, que siguen afectando a nuestra conciencia, en el estado de semisueño [estado hipnagógico] o que continuamos percibiendo mientras dormimos (Cf. BEARE, J.I., 1906: 332, n. 2.).

secundario; si bien, Aristóteles nos induce a pensar que la sangre es un impedimento en la transmisión de las impresiones sensoriales¹⁰⁷³.

El Estagirita considera que tanto el sueño como el ensueño son fenómenos que dependen de la misma facultad –la sensitiva–; aunque matiza que el soñar es propio de la facultad sensitiva¹⁰⁷⁴, en cuanto a su capacidad de producir imágenes, ya que el ensueño parece ser una especie de imagen. El ensueño está pues producido por la facultad imaginativa (*φαντασία*)¹⁰⁷⁵. La imaginación es el movimiento producido por la sensación en acto.

Aristóteles afirma que las imágenes de los sueños surgen a partir de los residuos de las sensaciones (*τὰ ὑπολείμματα τῶν αἰσθημάτων*), que estimulan el sensorio común a

¹⁰⁷³ La temperatura y la cantidad de la sangre, además de su turbulencia y agitación, interrumpen la actividad del movimiento sensorial (656b5). Cuando se concentra la sangre alrededor del corazón, traba el sentido general de la sensación, y causa la inactividad de los sentidos particulares. Los movimientos residuales, en los órganos de los sentidos, se van liberando sucesivamente, durante el sueño, a medida que la sangre disminuye en ellos. Los sentidos de mayor precisión son los que se encuentran, en las partes del cuerpo con vasos sanguíneos más finos y delgados –donde la sangre es más fría y pura (cerca del cerebro) (461b18). (Cf. BEARE, J.I., 1906: 334).

¹⁰⁷⁴ τὸ αἰσθητικόν y τὸ φανταστικόν son dos aspectos de la misma facultad.

¹⁰⁷⁵ La actividad onírica, en Aristóteles, se produce por la capacidad del órgano central de la sensación, de presentar imágenes (*φαντάσματα*), mediante su facultad de la *φαντασία*. Las impresiones residuales (*αἰσθήματα*) de todos los sentidos, que dan origen a las imágenes del ensueño, se suceden en un orden regular, de acuerdo con las *leyes de la asociación de ideas*, que se aplican en los sueños y en los estados de vigilia (BEARE, J.I., 1906:306).

Las áreas del cerebro, esenciales para soñar (y dar contenido al ensueño) –según la investigación neurofisiológica actual– están formadas por las regiones *límbica*, *paralímbica* y *asociativa*, del cerebro anterior (DOMHOFF, 2001: 14, 16–17). Cf. SOLMS, M.: 2000: 844–848:

- a) Mecanismos iniciadores de la generación de los sueños (responsables de la motivación)
 - región *límbica temporal* (proporciona la “activación afectiva”)
 - la *materia blanca* conecta el córtex frontal y los *circuitos dopaminérgicos* (que aportan el “interés apetitivo”, necesario para soñar –iniciativa, curiosidad e interés exploratorio)
 - área *límbica frontal* (proporciona “selectividad” al contenido del ensueño)
- b) Los *lóbulos parietales*, responsables de la representación espacial.
- c) El área *asociativa Parietal–Temporal–Occipital* (PTO), que unifica la información auditiva, visual y somatosensorial (fundamental para la formación de imágenes mentales en el ensueño (KOSSLYN, 1994). *Cit.* SOLMS, 2000: 846.
- d) Son áreas no necesarias para el ensueño: el *córtex dorsolateral prefrontal* (DLPFC), el *córtex sensoriomotor* y el *córtex visual primario*. Éste último y el DLPFC están desactivados durante el sueño REM (BRAUN et al. 1998). *Cit.* SOLMS, 2000: 847.

Mark Solms sostiene que “el ensueño y el sueño REM están controlados por diferentes mecanismos cerebrales”. Y son, por tanto, estados disociables; muy probablemente con funciones diferentes. La teoría de Solms está en consonancia con el hecho de que los sueños ocurren, con mayor frecuencia, durante la fase REM, porque el área límbica temporal (lugar de activación del ensueño) es regularmente estimulada por la activación periódica del tronco cerebral (HOBSON et al. 2000).

una actividad secundaria de producción de imágenes¹⁰⁷⁶, por la acción de la *φαντασία*¹⁰⁷⁷. Durante el sueño, no tenemos percepción externa, pues la actividad de los órganos de los sentidos particulares está inhabilitada. Pero el órgano central de la sensación, sede de la facultad representativa, está activo¹⁰⁷⁸. El sueño es una “*re-representación*”¹⁰⁷⁹. El movimiento residual de la sensación, transportado al interior –al órgano central de la sensación– despierta, en el alma, la imagen del objeto sensible (el estímulo original de la percepción).

Según la neurofisiología actual, Los sueños surgen como consecuencia de la activación del córtex cerebral, durante el sueño. Cuando en 1953 se descubrieron los *movimientos oculares rápidos* del REMS, se asoció la experiencia del soñar, con esta fase del sueño. Posteriormente se ha admitido que también se tienen experiencias de sueños, en algunas fases del sueño NREM (fases I y II), aunque la *experiencia mental* producida no sea de la misma naturaleza que el *ensueño* ocurrido en la fase REMS. Éste es una experiencia onírica, que presenta historias con una secuencia narrativa, con rasgos perceptivos y emocionales, de una gran fantasía y rareza, con unos rasgos de ‘absorción por la experiencia’ (*singlemindedness*) y de ‘aislamiento’¹⁰⁸⁰. Según esto, menos del 10% de las experiencias mentales reportadas (siguiendo despertares del sueño NREM), pueden considerarse propiamente un ensueño. Se parecen más a un pensamiento, de secuencia lógica y lineal¹⁰⁸¹.

¹⁰⁷⁶ Cuando los órganos de los sentidos particulares están desconectados de la percepción exterior. No hay, pues, una percepción real (Cf. BEARE, 1899: 471–472).

¹⁰⁷⁷ Miguel de Éfeso, 1903: *PN*, XXII, 74, 11-16. (Cf. TRICOT, 1951: 108, n.1).

¹⁰⁷⁸ Cf. Aristotle, 1931: Ross (ed.) Vol. III 458b n.1 y n. 4.

¹⁰⁷⁹ Una imagen secundaria (*φάντασμα*), copia de la sensación, que es tomada por un objeto real, en la ilusión del ensueño (Cf. BEARE, 1899: 458, 460).

¹⁰⁸⁰ Cf. RECHTSCHAFFEN, A., 1978: 97–109.

Éstos son los rasgos característicos de los sueños:

Los sueños son instintivos y con una fuerte carga emocional, fruto de una percepción intensa, generada internamente; con predominio visual y con un carácter hiperasociativo y alucinatorio, resultado de la acción del sistema colinérgico. Por otra parte, en el ensueño se da una ausencia de pensamiento crítico y de orientación –el único elemento seguro de orientación, durante el ensueño, es ‘el sentido del yo’. Hay, asimismo, una incongruencia en los planos del tiempo, del espacio y de los personajes, con cambios constantes de escenas. A esta situación contribuye la desactivación del córtex dorsolateral prefrontal (DLPFC) –responsable de las funciones cognitivas superiores. Esta disminución de las funciones psicológicas, en el ensueño, es consecuencia de la falta de secreción de noradrenalina y serotonina. (Cf. HOBSON, J.A., 2002: 6, 111–113).

¹⁰⁸¹ CARTWRIGHT, R.D., (2010). Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 147–149.

El engaño de los sueños, según Aristóteles, consiste en tomar la ‘representación mnemónica’ de la imagen (*φάντασμα*), ante en el ‘ojo de la mente’¹⁰⁸², por un objeto sensible actualmente percibido¹⁰⁸³. Esto ocurre porque, durante el sueño, ‘la parte principal y la que juzga’ está trabada (*τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον κατέχεται*), por la presión de la sangre sobre el órgano central de la sensación¹⁰⁸⁴. La parte rectora es la inteligencia, que juzga las imágenes de las sensaciones¹⁰⁸⁵.

La explicación neurofisiológica de la experiencia ilusoria de los sueños –basada en estudios de neuroimagen– se fundamenta en una reducción de la activación del lóbulo frontal del cerebro, el córtex dorsolateral prefrontal (DLPFC), responsable de las funciones cognitivas superiores¹⁰⁸⁶.

La afirmación de Aristóteles de que, en ocasiones, somos conscientes de estar soñando –que, con seguridad, basaría en el ejercicio de la percepción interna–, ha sido confirmado por la moderna psicología cognitiva, en los estudios experimentales sobre el “*Lucid Dreaming*”¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁸² En este punto, Aristóteles está hablando de lo que, en psicología cognitiva, se llama “*visual mental imagery*”: “un conjunto de representaciones, que dan lugar a la experiencia de ver un estímulo, en ausencia del adecuado input sensorial”: la experiencia de “ver con el ojo de la mente”. Según Stephen M. Kosslyn, el córtex visual primario tiene un doble rol: la percepción visual y la formación de imágenes mentales visuales. El cerebro utiliza para ambas funciones los mismos mecanismos neuronales (KOSSLYN, 2005: 333 ss.).

¹⁰⁸³ La representación secundaria es tomada por la primaria (Cf. BEARE, 1899: *Ibidem*).

¹⁰⁸⁴ Cf. BEARE, 1906: 306 (461b25–27).

¹⁰⁸⁵ Según Aristóteles, la facultad por la que se producen las imágenes (*φαντασία*) no emite juicios; aunque el órgano central de la sensación, en el que se hallan los *φαντάσματα*, puede hacerlo (Aristotle, 1902: *de An. and PN*, Hammond, 240, n. 1).

¹⁰⁸⁶ El DLPFC es el área cerebral, que sustenta las funciones de la vigilia (consciencia de sí mismo, contraste de la realidad, atención, memoria, volición, pensamiento dirigido y crítico, orientación espacio-temporal y en relación con las personas). Esta zona está desactivada, durante el sueño REM, por falta de secreción de noradrenalina y serotonina. En cambio, la secreción de acetilcolina activa otras áreas del cerebro, responsables del carácter alucinatorio, hiperasociativo e hiperemocional de los sueños (Cf. HOBSON, J.A., 2002: 111–113). Cf. BARBERA, J., 2008: 908.

¹⁰⁸⁷ Se pueden dar diferentes grados de lucidez en el sueño; desde reconocer que estamos soñando, hasta dirigir el curso del ensueño (KAHN & GOVER, 2010: 191). El *lucid dreaming* es un fenómeno paradójico, pues contiene elementos de la conciencia de la vigilia, y de la propia del ensueño. Y, en este sentido, supone una disociación (Cf. HOBSON, 2009: 41 ss.). Puede ser inducido experimentalmente, mediante estímulos sensoriales externos (luminosos), que aumentan la probabilidad de tener “sueños lúcidos”. Estas experiencias se dan casi siempre en la fase del sueño REM (“*rapid eye movements*”). Por medio del entrenamiento, se puede

Nuestro filósofo utiliza de nuevo la analogía para explicar la claridad y coherencia de las imágenes de los sueños. Las compara con las imágenes reflejadas en el agua de los ríos, que aparecen claras, cuando el agua está en calma, o desordenadas y de aspecto monstruoso, si la superficie del líquido es agitada violentamente. Esto mismo ocurre con las visiones de los sueños, si los movimientos producidos por los vapores de la digestión son muy intensos. Los sueños saludables surgen cuando ha terminado la digestión; cuando ha cesado la perturbación en la sangre, y la parte pura de ésta se ha separado de sus componentes más turbios. Entonces los movimientos residuales de la sensación, por acción de la *φαντασία*, toman la apariencia de imágenes oníricas, que surgen en la conciencia, a medida que son liberados de las restricciones que los frenan –la temperatura de la sangre o su agitación–, cuando la sangre se ha remansado y ha cedido la presión sobre el órgano central de la sensación¹⁰⁸⁸.

9.7 ¿Cuándo comienza a soñar el niño?

El ensueño es un logro cognitivo, que se desarrolla gradualmente. Depende de la maduración de una red neuronal específica del cerebro anterior (de las áreas límbica, paralímbica y asociativa). La mielinización de las neuronas de los lóbulos parietales, que sustentan la representación espacial, se completa en torno a los 5–7 años; hasta esa edad no está desarrollada la capacidad de soñar (SOLMS, 1999). El niño posee la capacidad adulta de soñar a los 9–11 años, cuando ha adquirido las habilidades visoespaciales necesarias (ROBERTSON, L., 1998), por la maduración del córtex de asociación visual del área occipito–temporal. Asimismo, se alcanza la madurez adulta, para reportar los sueños, en torno a los 11–13 años, cuando se han conseguido las aptitudes lingüísticas requeridas para esa función¹⁰⁸⁹.

El ensueño es una forma de consciencia, durante el sueño. La capacidad de soñar va pareja al desarrollo de la consciencia en el niño, y al progreso en la evolución de su percepción, memoria y emoción. Se precisa, también, la adquisición del lenguaje y de la

conseguir aumentar la habilidad de ser conscientes de que estamos soñando (LaBerge & Levitan, 1995: 159 ss.).

¹⁰⁸⁸ El Estagirita repite y aclara por qué, después de la comida y, en los niños pequeños, no surgen los sueños, debido a la gran exhalación de vapores internos de la digestión, que impiden que aparezca ninguna imagen.

¹⁰⁸⁹ Cf. DOMHOFF, G.W., 2001: 14, 20–22.

facultad de pensamiento proposicional, para tener la capacidad adulta de relatar el contenido de los sueños¹⁰⁹⁰.

9.8 ¿Siempre se sueña?

Aunque Aristóteles afirma que hay personas que no han soñado nunca y que algunos tienen su primer ensueño a edad avanzada, él mismo admite la posibilidad de que siempre se sueña, pero que no siempre se recuerda el ensueño: *καὶ διὰ τίνα αἰτίαν οἱ καθεύδοντες ὅτε μὲν ὄνειρώττουσιν ὅτε δὲ οὐ, ἢ συμβαίνει μὲν ἀεὶ τοῖς καθεύδουσιν ἐνυπνιάζειν, ἀλλ' οὐ μνημονεύουσιν* (*Somn. Vig.* 453b17–19).

El psiquiatra e investigador del sueño Allan Hobson manifiesta que, en los estudios de laboratorio realizados, todos los sujetos experimentales muestran activación cerebral durante el sueño –que está asociada a los “movimientos oculares rápidos” de la fase REM del sueño. Al ser despertados en esta fase, el 95 por cien de los sujetos comunica que ha soñado. Ante esta evidencia, se asume que todos soñamos durante el sueño. Cualquier impresión en contra se explica por la dificultad de recordar los sueños –debida al apagado, en la activación cerebral durante el sueño, de los sistemas químicos responsables de la memoria a corto plazo. Si la persona es despertada en la fase REM, se restaura la disponibilidad de estas sustancias químicas para el cerebro, y se recuerda el sueño (HOBSON, 2002: 11)¹⁰⁹¹.

9.9 ¿Los animales sueñan?

Aristóteles afirma que, según parece, hay otros animales que sueñan –además del hombre. Menciona concretamente a los caballos, perros, vacas, ovejas y cabras, y todos los cuadrúpedos vivíparos. Deduce que los perros sueñan, porque emiten aullidos mientras duermen¹⁰⁹².

¹⁰⁹⁰ Cf. HOBSON, J.A., 2002: 73.

¹⁰⁹¹ Por otra parte, la incapacidad de soñar es un síntoma patológico, consecuencia de algún tipo de lesión neuronal en el córtex cerebral, que se incluye en el síndrome clásico Charcot-Wilbrand. Mark Solms define los síntomas como: la “cesación global de soñar, la incapacidad de producir imágenes mentales en la vigilia (irreminiscencia visual), prosopagnosia, y agnosia topográfica o amnesia” (PACE-SCHOTT & HOBSON, 1998: 199).

¹⁰⁹² Cf. Aristotle, 1996: “History of Animals”, IV, 10, 536b27–31. In: GALLOP, D., 1996: 175.

La investigación actual ha demostrado experimentalmente la existencia, en algunos animales, de algún rasgo polisomnográfico inherente al sueño REM –estado en el que, de modo más favorable, tienen lugar los sueños, en el ser humano. En efecto, los cuadrúpedos y otros muchos mamíferos vivíparos (entre ellos algunos marsupiales) evidencian dichos rasgos del sueño REM¹⁰⁹³. Incluso se han registrado lecturas EEG con ondas características del REMS, en aves, y en muchas clases de peces, anfibios y reptiles¹⁰⁹⁴.

Por otra parte, hay bastante consenso entre los científicos, de que estos animales probablemente poseen una cierta forma de consciencia –que se evidencia en la posesión de percepción, memoria y emociones. No es, pues, descabellado asumir que, durante la activación del sueño REM, estos animales tengan una cierta experiencia perceptual, con rasgos emocionales y con la participación de la memoria¹⁰⁹⁵. De todos modos, esta experiencia consciente, según David Foulkes, no sería propiamente un ‘ensueño’; pues, estos animales carecen de la capacidad del lenguaje verbal y del pensamiento abstracto y lógico, necesarios para su procesamiento cognitivo¹⁰⁹⁶.

Aristóteles sostiene que, durante el sueño, los inputs sensoriales están inhibidos; y que, por tanto, no percibimos nada. No obstante, admite que nuestros sentidos pueden experimentar una cierta afección; pero no de la misma manera que cuando estamos despiertos. Para que se produzca el ensueño, nuestros sentidos han debido ser estimulados de algún modo –aunque de modo distinto al estado de vigilia.

La neurofisiología actual explica que se produce una estimulación interna del cerebro; y se generan unas imágenes sensoriales y unos movimientos ficticios, basados en nuestras experiencias del estado de vigilia.

¹⁰⁹³ Cf. CRICK, F. & MITCHISON, G., 1983: 112, col. 2. (Cit. GALLOP, D., 1996: 35).

¹⁰⁹⁴ EVANS, C., 1983: p. 129–30. (Cit. GALLOP, *Ibidem*).

¹⁰⁹⁵ Cf. HOBSON, J.A., 2002: 57.

¹⁰⁹⁶ David Foulkes (2002: 117) sostiene que el ensueño es un proceso cognitivo elevado, para el que se precisan dichas capacidades mentales superiores. Para soñar, no basta con poder *ver*; hay que ser capaz de *pensar*, de un cierto modo; tener la capacidad de ‘simular’, en el ojo de la mente, una ‘realidad consciente’, que no está acompañada por impresiones sensibles actuales; incluso, que no se ha experimentado nunca antes. (Cit. MOORCROFT, W.H., 2013: 219).

Aunque Aristóteles no lo menciona expresamente, el término *ὄναρ*, en la cultura griega, se refiere a la forma de consciencia durante el sueño, por oposición a la del estado de vigilia (*ὕπαρ*). En los estudios sobre el ensueño, de la neurofisiología actual, se afirma que el ensueño es un *estado de consciencia*, durante el sueño¹⁰⁹⁷, que se produce en ausencia de *inputs* del mundo exterior, y sin una salida real (*output*), por nuestra parte, hacia el mundo. Este estado es originado por una estimulación interna del cerebro, por la acción de neurotransmisores específicos. Está propiciado principalmente durante el sueño REM. Necesitamos la experiencia consciente de la vigilia, pues nos servimos de ella representándola en nuestros sueños. El lenguaje hablado es preciso para dotar a la consciencia onírica de su carácter narrativo; y contribuye, asimismo, a que la experiencia del ensueño pueda ser comunicada¹⁰⁹⁸.

El soñar es una experiencia sensoriomotora, aunque el movimiento es ficticio; pues están bloqueadas las vías motoras eferentes¹⁰⁹⁹. El agente del movimiento es el “yo” (el centro de referencia orientacional en el ensueño). El “yo” es el ‘constructo por antonomasia’, que constituye la unidad organizacional de la consciencia¹¹⁰⁰.

9.10 Percepción liminar durante el sueño

Aunque parezca una incongruencia con la inhabilitación de los sentidos –afirmada anteriormente–, el filósofo admite, durante el sueño, una cierta percepción atenuada, de algunas sensaciones (como el canto del gallo o el ladrido del perro) que, de algún modo, nos mantienen en contacto con el mundo de la vigilia¹¹⁰¹.

¹⁰⁹⁷ Cf. HOBSON, J.A., 2009: 803.

¹⁰⁹⁸ Cf. HOBSON, J.A., 2002: 139.

¹⁰⁹⁹ Michel Jouvet descubrió la supresión del tono muscular (atonía), durante el sueño REM (Cit. HOBSON, J.A., 2002: 155).

¹¹⁰⁰ Cf. HOBSON, J.A., 2002: 140, 143.

¹¹⁰¹ Cf. BEARE, 1906: 307.

Cuando estamos dormidos, hay una atenuación funcional de las áreas sensoriales primarias del córtex, receptoras de los estímulos externos. Una pequeña cantidad de estos inputs consigue, a veces, pasar el umbral de consciencia. Esta atenuación de la sensibilidad externa propicia una estimulación interna del cerebro anterior. SOLMS, M., 1997: 241. (Cit. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 218).

Esta percepción liminar podemos relacionarla con el estado del sueño REM, donde hay un umbral de sensación más bajo, en la percepción de los estímulos exteriores, que en relación al sueño profundo de ondas lentas (SWS)¹¹⁰².

9.11 Función del ensueño

Es difícil delimitar las funciones propias del sueño REM, y las de los sueños, puesto que los sueños son el resultado de la activación cerebral, mientras dormimos –especialmente en su estadio REMS. Sin un adecuado grupo de control, no se puede discriminar correctamente qué efectos son propios del ensueño, y cuáles se deben al sueño¹¹⁰³.

Al hablar del ensueño, Aristóteles no hace un análisis de las diversas causas, que intervienen en su producción –como hace en el caso del sueño. No obstante, es evidente que –en su teoría– la causa eficiente de los sueños son los movimientos residuales de la sensación.

Dado el carácter teleológico de su filosofía, cabría esperar que explicara, asimismo, la función del ensueño (su causa final). Una explicación funcional hablaría del beneficio del soñar, para la preservación del organismo o para la plena realización de sus actividades en la vigilia; pero nuestro autor no dice nada al respecto. Es más, a diferencia del sueño, no considera que el ensueño sea un fenómeno universal en los animales, aparte del hombre. Lo atribuye expresamente a los cuadrúpedos vivíparos.

En su teoría, los sueños están producidos por una ‘sensación debilitada’ (un residuo de la sensación) *αἰσθησίς τις ἀσθενής*¹¹⁰⁴. Por ello, para el filósofo, está fuera de lugar una explicación funcional de los sueños, ya que para él son meros subproductos de la percepción de la vigilia (“*after-images*”) o efectos colaterales ópticos de una ‘percepción errónea’. Una disfunción no puede explicarse en términos funcionales¹¹⁰⁵.

¹¹⁰² Aristóteles admite que la vigilia y el sueño pueden darse en estados intermedios, en que ambos están mezclados. Aquí caben los estados hipnagógicos (el adormecimiento), y el sueño más ligero del estadio REMS. La vigilia y el sueño son estados complementarios, que mutuamente se interrelacionan (*Vid.* mi nota 990 “circuito *flip-flop*”). *Cf.* HORNE, J., 2006: *Sleepfaring*. *Cit.* MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 108). Estos estados intermedios el filósofo no los considera ensueños.

¹¹⁰³ *Cf.* MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 274.

¹¹⁰⁴ (*Rh.* 1370a28). *Cf.* BEARE, J.I., 1906: 294.

¹¹⁰⁵ (*Insomn.* 458b25–459a8). *Cf.* GALLOP, D., 1996: § 8.

Respecto a la posible función de los sueños, hasta ahora no hay un consenso entre los investigadores. Muchos¹¹⁰⁶ consideran que el ensueño es un epifenómeno, carente de significado y de finalidad; que es tan solo el efecto secundario de la activación aleatoria del córtex cerebral, por el puente tronco–encefálico, durante el sueño¹¹⁰⁷. Incluso siendo esto así; de las investigaciones llevadas a cabo, hay evidencias suficientes de determinados efectos positivos de la activación cerebral ‘off–line’, que subyace a los sueños¹¹⁰⁸.

En general, las teorías propuestas, sobre las funciones de los sueños, incluyen los siguientes beneficios:

9.11.1 Adaptación emocional

Los sueños ejercen una función de adaptación emocional, manteniendo el equilibrio psíquico –un cierto efecto compensatorio de la vida de la vigilia, según Gustav Jung¹¹⁰⁹. Estudios experimentales con ‘imagen por resonancia magnética funcional’ del cerebro, durante el sueño, confirman la activación –durante el sueño REM– de áreas del cerebro responsables del control de las emociones¹¹¹⁰. Esto indica que las emociones juegan un papel esencial en el contenido de los sueños¹¹¹¹. Un aspecto fundamental de la adaptación emocional es el mantenimiento de nuestra identidad. Milton Kramer sostiene que los sueños son como un “giróscopo emocional”, que hace correcciones para mantener nuestra identidad en un rumbo permanente¹¹¹². Los sueños pueden actuar también como una ‘válvula de escape’, que permite eliminar presión emocional. Asimismo, Cartwright y sus colaboradores concluyen que los sueños tienen una función moduladora de las emociones, paliando las

¹¹⁰⁶ Los filósofos David Gallop y Owen Flanagan, y algunos investigadores en psicología y neurofisiología, como Bill Domhoff, David Foulkes, Allan Hobson y Robert Stickgold (Cf. HOBSON, J.A., 2002: 87) (Cf. MOORCROFT, W.H., 2013: 273).

¹¹⁰⁷ Efecto secundario de la activación cerebral, pero indisociable de su correlato neurofisiológico (Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 224).

¹¹⁰⁸ Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 272.

¹¹⁰⁹ Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 275.

¹¹¹⁰ La red de neuronas del sistema límbico, formado por: el tálamo, hipotálamo, hipocampo, amígdala cerebral, cuerpo calloso, septo y fórnix (Cf. BALLÚS, C., et al., 1977: 295, 297).

¹¹¹¹ Cf. HOBSON, J. A., PACE-SCHOTT, E. F. & STICKGOLD, R., 2000: 793–842. (Cit. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 275).

¹¹¹² KRAMER, M., 1987. (Cit. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 273, 275).

emociones negativas, integrando las nuevas experiencias, y preservando nuestra identidad personal¹¹¹³.

9.11.2 Función cognitiva

Los sueños, al igual que el sueño REM, en el que –fundamentalmente– surgen, reorganizan y consolidan la memoria, eliminando los recuerdos obsoletos e integrando las experiencias recientes, en la memoria establecida. Configuran sistemas significativos de recuerdos, que son el fundamento de nuestra identidad. Tenemos la capacidad de reorganizar nuestros recuerdos, porque los sueños son emocionales e hiperasociativos¹¹¹⁴ –en ellos hay una conectividad mayor que en la vigilia¹¹¹⁵.

9.11.3 Función evolutiva

El sueño REM, que sustenta el fenómeno onírico, tiene una función de desarrollo cerebral, en el feto; y de “refresco” y construcción de las sinapsis neuronales¹¹¹⁶.

Otro aspecto beneficioso de los sueños, relacionado con la adaptación evolutiva, es que, cuando soñamos, ensayamos respuestas ante situaciones de amenazas potenciales, que percibimos en los sueños¹¹¹⁷. En este sentido, el ensueño puede haber constituido un elemento ancestral de supervivencia, en la evolución del ser humano.

9.11.4 Función creativa

Los sueños pueden tener una función creativa y aportar soluciones a las cuestiones que nos preocupan. Los sueños, durante el sueño REM, no están constreñidos por la lógica o la realidad. Nos permiten enlazar con experiencias anteriores, y asociarlas libremente con gran flexibilidad, con estrategias cognitivas –dado su carácter hiperasociativo¹¹¹⁸.

¹¹¹³ CARTWRIGHT, R., et al., 1998: 1–8. (*Cit. MOORCROFT, W.H., Ibidem, 275–276*).

¹¹¹⁴ Porque, durante el sueño REM, el cerebro está activado por la acetilcolina (*Cf. HOBSON, J.A., 2002: 88*).

¹¹¹⁵ *Cf. HARTMANN, E., 2010: 241–248. (Cit. MOORCROFT, W.H., Ibidem, 281)*.

¹¹¹⁶ *Cf. HOBSON, J.A., 2002: 87–88*.

¹¹¹⁷ REVONSUO, A., 2000: 877–901. (*Cf. MOORCROFT, W.H., Ibidem, 282*).

¹¹¹⁸ *Cf. MOORCROFT, W.H., Ibidem, 278*.

El ensueño puede asemejarse a un juego, que engloba los aspectos emocionales, con la flexibilidad, y la imaginación de la creatividad¹¹¹⁹.

Otra ventaja adicional de los sueños es la que señalaba Sigmund Freud¹¹²⁰; y que hoy en día defiende también Jim Horne¹¹²¹: los sueños sirven para atraer la atención del cerebro, evitando que nos despertemos, protegiendo así el descanso y el sueño. Durante el sueño REM, tenemos una cierta consciencia de nuestro entorno; de modo que nuestro cerebro puede optar entre despertarnos o no. Normalmente no nos despertamos, porque en esa activación cerebral interna, nuestro córtex recibe multitud de imágenes sensoriomotoras, de sensaciones simuladas, con cambios constantes de escenas, que las hace muy atractivas y nos distrae del despertar¹¹²².

Veamos, a continuación, los postulados más importantes de Aristóteles, en el tratado *De Divinatione per Somnum*, en relación con la psicología contemporánea:

Los sueños, según nuestro filósofo, pueden ser signos de enfermedades, que todavía no se han manifestado, o bien de otras afecciones, que están ocurriendo en nuestro cuerpo, y que no son perceptibles en la vigilia. Tienen, pues, una capacidad diagnóstica del estado de salud, como ‘precursores’ de dolencias, antes de que aparezca una manifestación clara de los síntomas¹¹²³.

La investigación actual postula decididamente que el estado de salud del soñador se ve reflejado en el contenido de sus sueños¹¹²⁴ –y que éstos, de algún modo, ‘reaccionan’ al funcionamiento biológico. Asimismo, el carácter prodrómico de los sueños está corroborado

¹¹¹⁹ Cf. *Ibidem*, 279.

¹¹²⁰ El ensueño “es la reacción a la perturbación del reposo ocasionada por el estímulo” (Cf. FREUD, S., 1972: II, 395). Cf. MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 282.

¹¹²¹ HORNE, J. (2006). *Cit.* MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 282.

¹¹²² Cf. *Ibidem*.

¹¹²³ Ya el *Corpus Hippocraticum*, en su tratado *Περὶ Διαίτης*, expresa el carácter predictor de los trastornos fisiológicos del organismo, que tienen los sueños; ya que, mientras se duerme, se experimenta una serie de sensaciones orgánicas, que se reflejan en el contenido de los sueños. En consecuencia, los sueños son un elemento importante de diagnóstico médico.

¹¹²⁴ Cf. KING, D.B., (2006). *Cit.* KING, D.B. & DeCICCO T.L., 2007: 128.

en los estudios de E. G. Mitchell¹¹²⁵, que reporta casos, en los que el origen de los sueños parece surgir de cambios fisiológicos propios de una incipiente enfermedad¹¹²⁶.

Aristóteles sostiene que algunas imágenes, que aparecen en los sueños, son originadas a partir de las acciones y experiencias, vividas durante el día; y que el impulso del ensueño está preparado por lo iniciado durante la vigilia.

Este postulado de Aristóteles está corroborado por las investigaciones de la psicología actual. Los sueños son “una expresión perceptiva y una dramatización de los pensamientos del soñador y de su manera de ver el mundo”¹¹²⁷. Son una simulación de nuestras actividades e interacciones de la vigilia; enmarcados en contextos que nos son familiares¹¹²⁸. Necesitamos la experiencia consciente de la vigilia, pues nos servimos de ella representándola en nuestros sueños¹¹²⁹.

Los sueños se originan en base al “principio de continuidad”¹¹³⁰: lo que soñamos¹¹³¹ se corresponde con nuestros pensamientos, preocupaciones personales, relaciones sociales, experiencias y situaciones de la vigilia; así como con nuestro concepto de nosotros mismos y de los demás, y nuestra manera de ver el mundo¹¹³². Hay, asimismo, una constancia en el tiempo, del contenido de los sueños —“principio de repetición”. A lo largo de nuestra vida, se repiten los personajes, interacciones sociales, actividades y escenarios; y los temas son recurrentes¹¹³³.

¹¹²⁵ Cf. MITCHELL, E.G., 1923: 416-417.

¹¹²⁶ Cf. KING, D.B. & DeCICCO T.L., 2007: 128, 136.

¹¹²⁷ Cf. MOORCROFT, W.H., 2013: 153.

¹¹²⁸ Cf. MOORCROFT, W.H., 2013: 169.

¹¹²⁹ HOBSON, J.A., 2002: 139.

¹¹³⁰ El “principio de continuidad” fue adoptado por Calvin Springer Hall (HALL, C.S. & NORDBY, V.J., 1972). *Cit.* KING, D.B. & DeCICCO T.L., 2007: *Ibidem*, 128).

¹¹³¹ Los estudios sobre el contenido de los sueños se basan en las categorías desarrolladas por Calvin Springer Hall (1951); y terminadas junto con Van de Castle (1966). *Cit.* DOMHOFF, G.W., 2001: 23.

¹¹³² Estas afirmaciones están soportadas por los resultados experimentales de David Foulkes (1967, 1982, 1999). *Cit.* DOMHOFF, G.W., 2001: *Ibidem*. (Cf. MOORCROFT, W.H., 2013: 179)

¹¹³³ Cf. DOMHOFF, G.W., 2001: *Ibidem*, pp. 23, 24, 26.

Prosigue Aristóteles que, también a la inversa, los movimientos de los sueños, muchas veces, son los comienzos de acciones, que se llevan a cabo durante el día, porque les abren el camino, y la intención de realizarlas aparece en las imágenes del ensueño.

En este aspecto del ensueño, Aristóteles da muestras, nuevamente, de su gran intuición. La investigación psicológica actual sostiene que los sueños pueden aportar soluciones creativas a las cuestiones que nos preocupan, que pueden ser de aplicación, en la vida de vigilia¹¹³⁴. Asimismo, el ensueño puede tener un efecto de adaptación emocional y de solución de conflictos, disminuyendo las emociones negativas perturbadoras, y afectando al siguiente periodo de vigilia, como un ‘regulador del estado de ánimo’. Pueden, pues, tener un efecto terapéutico¹¹³⁵.

El Estagirita argumenta en contra de la creencia –extendida en su tiempo– de que los sueños pueden ser enviados por la divinidad. Se esfuerza en demostrar que el ensueño es un fenómeno natural. Admite, no obstante, la precognición por causas naturales. Aristóteles afirma que determinadas personas corrientes pueden tener sueños, que coincidan con una previsión de hechos futuros.

Se refiere, concretamente, a los que llama *μελαγχολικοί* (de naturaleza charlatana y excitable)¹¹³⁶. Estos tienen visiones de todas clases y pueden tener visiones casuales, que se parecen a hechos reales. Pueden acertar más, en las previsiones del futuro, por una razón puramente estadística: al tener muchas visiones en los sueños, tienen más posibilidades de acertar. Habla también de las personas desequilibradas (*ἐκστατικοί*), que tienen más

¹¹³⁴ KOULACK, D., (1987). (Cit. MOORCROFT, W.H., 2013: 278).

¹¹³⁵ KRAMER, M., (1987). Cf. MOORCROFT, W.H., 2013: 275, 276.
CARTWRIGHT, R., et al., 2006 : 261–270. (Cit. DESSEILLES, M. et al., 2011 : 1000).

¹¹³⁶ Ernest Hartmann (1998) distingue a algunos individuos, que aparentemente tienen, en su cerebro, una organización funcional más laxa; con redes neuronales más amplias; a los que describe, en su conducta, con una personalidad “de límites finos” [con gran labilidad]. Éstos tienen una vida llena de fantasía; y confunden fácilmente la imaginación con la realidad. Son gente soñadora; difícilmente se concentran en un solo asunto; y se muestran muy abiertos a experiencias nuevas. [Posiblemente estos rasgos de personalidad cuadran con el carácter que Aristóteles define como ‘*μελαγχολικός*’]. Las personas “de límites finos” recuerdan más sus sueños. Éstos son más vivos y emocionales; y, en ellos, aparece una mayor interacción entre los personajes (Cf. MOORCROFT, W.H., 2013: 221–222).

W. A. Hammond explica, en la *Psicología de Aristóteles*, que “la melancolía tiene una gran influencia en la producción de imágenes de fantasía, porque genera excesivo calor, en el órgano central; así también, tienen las condiciones patológicas, que se encuentran en el éxtasis y la locura..., en cuyas mentes las imágenes de fantasía son vistas como objetos reales” (Aristotle, 1902: *de An. and PN*, Hammond, LX).

capacidad de prever el futuro, porque perciben mejor los movimientos exteriores. Su carácter irracional, debido a su inestabilidad mental, acentúa su capacidad de providencia, por el cambio constante de imágenes mentales y de sucesión de sueños. Estos tipos de personas se caracterizan por no ser dados a pensar. Su mente está como vacía de pensamientos; y, por ello, perciben más fácilmente los estímulos del exterior.

La *'teoría de las ondas'* de Aristóteles –basada en la de los simulacros y efluvios de Demócrito, pero prescindiendo de su carácter atomista– anticipa los fenómenos parapsicológicos de la percepción extrasensorial y de la telepatía. Según nuestro filósofo, la gente corriente es más propensa a que le lleguen los movimientos de los objetos, porque su mente está vacía y abierta a cualquier influencia del exterior.

Aristóteles admite también que los íntimos pueden tener una capacidad especial de previsión, acerca de sus seres queridos, porque los tienen más presentes en su pensamiento. Admite, pues, –lo que hoy llamaríamos– una especial comunicación extrasensorial o telepática con ellos.

En relación con lo comentado antes, sobre la precognición en *De Divinatione per Somnum*, la psicología contemporánea confirma que el estado de gran excitación es el más favorable para una comunicación telepática. La precognición intuitiva surge en estados de “disociación mental”¹¹³⁷.

El conocimiento de los sueños ha progresado, en nuestra época, gracias a la neurofisiología, con el estudio de los procesos neuronales, que les sirven de base; así como por el avance de la investigación sobre el ensueño, propiciado por la experimentación, en los laboratorios del sueño; con todos los instrumentos de medida, de los diversos parámetros polisomnográficos (EEG, EOG, EMG, ECG), que representan un apoyo fundamental, para el seguimiento de los diversos cambios, producidos en el organismo, en las diversas fases del sueño.

Finalmente, las nuevas tecnologías de la imagen: tomografía por emisión de positrones (PET), e imagen por resonancia magnética funcional (IRMf), ayudan al conocimiento de las regiones cerebrales activadas, en los diversos estados de consciencia; en la medida que, la activación de las neuronas requiere un aumento del aporte de oxígeno,

¹¹³⁷ Cf. DODDS, E.R., 1971: 215, n. 3, 4.

que les es suministrado por un incremento del flujo sanguíneo –que se refleja en las técnicas de imagen. Además, con el uso de los ordenadores, dichas imágenes pueden ser visionadas desde diversos ángulos, en las tres dimensiones del espacio¹¹³⁸.

¹¹³⁸ Cf. HOBSON, J.A., 2002: 109.

10 CONCLUSIONES

Los tratados de Aristóteles sobre el sueño y los sueños se enmarcan en sus estudios de psicología, sustentados por *de Anima y Parva Naturalia*. La mayor parte de los grandes filósofos griegos participa de algún modo, aunque sea tangencialmente, en el estudio de ambos temas –íntimamente relacionados–; pero nuestro filósofo es el único que hace un estudio sistemático de dichos fenómenos, con un enfoque científico, sirviéndose de la experiencia de sus investigaciones en biología, y de su gran intuición.

La psicología de Aristóteles está muy relacionada con sus estudios de las ciencias biológicas. El filósofo emprende sus investigaciones apoyándose en los ejes fundamentales de su filosofía (la teoría hilemórfica, la potencia y el acto, las cuatro causas); y en todo el arsenal de su lógica (la demostración por el silogismo¹¹³⁹, la definición y las categorías).

Su teoría del alma, como *ἐντελέχεια* del ser vivo, está en el centro de sus ideas psicológicas. Este planteamiento está, asimismo, en el núcleo del ‘*hard problem*’, de la relación del alma y el cuerpo: de una estructura orgánica (material), substrato de la experiencia de una afección psíquica (inmaterial). La *ψυχή* es el principio vital (*ἀρχή*), subyacente a la vida, la sensación y el movimiento. “Es la *ἐντελέχεια* primera de un cuerpo natural organizado, que tiene la vida en potencia”¹¹⁴⁰. La *ψυχή*, como esencia del ser vivo, tiene en ella prefigurada una cierta evolución de su desarrollo, dirigida a su perfección (*τέλος*). La *ἐντελέχεια* tiene inherente el aspecto teleológico¹¹⁴¹. Aristóteles da una explicación teleológica de la naturaleza. En (*Metaph.1075a15–19*), afirma que todas las cosas del mundo están interconectadas y ordenadas hacia un fin (*πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται*)¹¹⁴².

¹¹³⁹ ἀπόδειξις (prueba deductiva por silogismo).

¹¹⁴⁰ (412a19–20, 412b5–6).

¹¹⁴¹ El pensamiento de Aristóteles está ‘permeado’ por la *teleología* –la concepción teleológica de la naturaleza está ya presente en Platón. El destino de una cosa está predeterminado por su *esencia* (oculta, no realizada). La *teleología* implica un proceso de desarrollo, que procede, no por causas materiales, que empujan a los seres por una “*vis a tergo*”, sino por causas finales, que los empujan adelante, por una “*vis a fronte*” Todas las cosas que existen están dirigidas hacia un fin (que está potencialmente dentro de ellas). Su desarrollo está prefigurado por un propósito [“*natura nihil agit frustra*”]. El desarrollo del mundo se produce gradualmente por un designio transcendental. El concepto de *teleología* implica la idea de evolución, de progreso. Para comprender las cosas debemos penetrar en su finalidad, su génesis y su desarrollo (Cf. SARTON, G., 1952: 497–498, 531).

¹¹⁴² (Cit. ACKRILL, J.L., 1981: 133). La concepción teleológica del universo fue sostenida, antes de Sócrates, por Diógenes de Apolonia –basándose en el pensamiento de Anaxágoras (Cf. REALE, G., 1987: 231).

Un hecho importante, para la psicología, es el surgimiento de la consciencia empírica. Aristóteles considera ya la consciencia; y supera, por tanto, el esquema E–R¹¹⁴³. En (*Somn. Vig.* 455a13–21) afirma que el órgano central de la sensación (*κοινὸν αἰσθητήριον*) tiene la facultad común de todos los sentidos, por la cual nos damos cuenta de que percibimos¹¹⁴⁴ (de que vemos, oímos, pensamos, o de cualquier acción, que llevemos a cabo). “El surgimiento de la consciencia se produce, cuando aparece la distinción entre percibir y percibir que percibimos”. Ello requiere una cierta ‘continuidad psíquica’, para la que es necesaria una facultad unificadora de la experiencia sensible, capaz de vincular el presente y el pasado. En (*EN.1170a29–b4*) el Estagirita destaca la importancia de la consciencia, en el sentido de que es agradable, por sí mismo, el darnos cuenta de que percibimos y existimos¹¹⁴⁵.

Según Franz Brentano, la percepción interna (*Wahrnehmung*), de nuestros fenómenos mentales, es la fuente primordial de la psicología¹¹⁴⁶. Se puede afirmar que Aristóteles es el primer filósofo, que emplea la *percepción interna*, por medio de la cual podemos conocer nuestros pensamientos, sentimientos y deseos¹¹⁴⁷. Por ello, nuestro filósofo bien puede ser considerado fundador de la psicología¹¹⁴⁸.

¹¹⁴³ Estímulo–Respuesta.

¹¹⁴⁴ La consciencia de la percepción es, pues, una facultad, que compara, distingue y unifica las diferentes informaciones de cada uno de los sentidos particulares. Ello conlleva el reconocimiento ‘consciente’ de dichas sensaciones, como propias nuestras (*Cf.* STEWART, J.A., 1892: 392).

¹¹⁴⁵ *Cf.* BEARE, J.I., 1906: § 29.

¹¹⁴⁶ *Cf.* BRENTANO, F., 1973: 22).

La *inner perception* es una “*secondary consciousness*”, dirigida a nuestra consciencia primaria e inseparable de ésta; y está simultáneamente dirigida hacia uno mismo (*Cf.* BRENTANO, *Ibidem*, 314).

¹¹⁴⁷ «Aristotle also emphasises the presence of an *inner sense* directed towards the internal movements of the sensitive part of the soul which yields both the *perception* of sensations and *self-awareness*». (En este punto, *Vid.* Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, Part III, b, c.) *Cf.* ALBERTAZZI, L., 2005: “The psychophysics of the soul. Aristotle and Brentano”. In: *Aristote au XIX^e siècle*, Thouard, Denis, pp. 249–275, § 24.

¹¹⁴⁸ *Cf.* BRENTANO, F., 1973: 22.

«Aristóteles ha fundado la psicología científica mucho tiempo antes que los Escoceses, que suponían ser sus inventores». A pesar de sus errores y lagunas, el filósofo ha mostrado un gran conocimiento de los hechos, que ha expuesto con mayor rigor y precisión que sus sucesores. Sus análisis del tratado *de Memoria* son más exactos que los de Reid (*Cf.* BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, J., 1847: LXXXIII–LXXXIV).

En Aristóteles, la materia está poseída por la forma, que es la fuerza animadora y conformadora. El alma forma con el cuerpo un compuesto (*σύνθετον*) unificado de vida. Asimismo, el filósofo no separa los universales, de las cosas particulares, sino que asigna la realidad a los objetos individuales. Los universales son inherentes a éstos; y subyacen a ellos¹¹⁴⁹. ‘La idea o la forma está en la cosa misma –no fuera de ella’¹¹⁵⁰.

La materia es el substrato ‘indeterminado y potencial de todas las determinaciones’. Si quitamos de la cosa el conjunto de determinaciones, que constituye la forma, quedaría la materia. Ésta es el correlato de la forma. Ambas están íntimamente unidas y no pueden existir por separado. Juntas forman la substancia (el individuo)¹¹⁵¹.

Aristóteles establece, como fundamento del conocimiento, la experiencia sensible; y en esto se anticipa a la psicología moderna. Se basa en la experiencia y en la inducción. La primera se sustenta en los hechos particulares; a partir de los cuales, la inducción nos lleva a enunciar las leyes o principios generales. Parte, pues, de la sensación, para llegar al conocimiento de los universales¹¹⁵², por medio de la inducción –pues el entendimiento no piensa, sino por medio de imágenes. El empirismo es, en efecto, el fundamento de la búsqueda del conocimiento en Aristóteles¹¹⁵³.

Los objetos inteligibles, que representan, en su carácter universal y abstracto, las cosas existentes, en el mundo, son desarrollados por el intelecto, a partir de la experiencia sensible¹¹⁵⁴. La imaginación une y combina los diversos elementos de la experiencia y crea imágenes, que son siempre concretas y determinadas. El entendimiento (*νοῦς*) se sirve de dichas imágenes, para crear los universales, ya que no puede por sí mismo considerar los

¹¹⁴⁹ (Cf. EUCKEN, R., 1916: 47–50). A diferencia de Platón, Aristóteles considera los universales, inmanentes en los objetos sensibles particulares, y no dotados de un realismo trascendente (Cf. DICKIE, W.M., 1922, 471).

¹¹⁵⁰ SARTON, G., 1952: 497.

¹¹⁵¹ Cf. HAMELIN, O., 1920: 261–263.

¹¹⁵² Desde los seres particulares se llega al universal. El universal es como una hipótesis (Cf. DICKIE, W.M., 1922: 479).

¹¹⁵³ (Cf. LEWES, G.H., 1864: 108–109). Aristóteles sostiene que el conocimiento comienza por los sentidos. Las experiencias sensibles se mantienen en la memoria; y la repetición de experiencias de la misma clase dan origen a la *experiencia*. De ésta surge la aprehensión del universal por el entendimiento (Cf. DICKIE, W.M., 1922: 483).

¹¹⁵⁴ Cf. SPALDING, T.L. & GAGNÉ C.L., 2013: 73.

objetos particulares¹¹⁵⁵. La creación del objeto inteligible supone un ‘salto inductivo’, que trasciende la información transmitida por los sentidos¹¹⁵⁶.

“El objeto de la ciencia es, para Aristóteles, el elemento conceptual de las cosas (*τὸ ἐπιστητόν*), concebido bajo el aspecto del universal –de aquello que es común a varios”. Su método pretende ‘definir y encadenar conceptos’¹¹⁵⁷. Pero, según el filósofo, ‘el conocimiento por las causas es la verdadera definición de la ciencia’ –no el conocimiento del universal¹¹⁵⁸.

Para conocer las causas de las cosas, hay que prestar atención, previamente, a los hechos de la experiencia. El filósofo critica las observaciones incorrectas, las generalizaciones indebidas, las explicaciones inverosímiles; así como anteponer el razonamiento a los hechos y emplear conjeturas, en lugar de las observaciones de la experiencia¹¹⁵⁹.

En (*MA*, 698a10–15), Aristóteles explica el principio del método de observación:

“No basta con establecer un principio de manera universal, con ayuda de la sola razón; es preciso, además, mostrar la aplicación a todos los hechos particulares y a los hechos observables, que ellos mismos deben servirnos para fundar teorías generales, y con los cuales estas teorías deben, según nosotros, siempre estar de acuerdo”.

En esto consisten las dos fases del método de observación: 1) partiendo de los hechos, crear hipótesis¹¹⁶⁰; 2) una vez admitida la hipótesis, verificar su validez –ver si se aplica a los casos particulares. Éste es el *método hipotético–deductivo*, señalado ya por Platón (*Rep.* 510a–511d), pero explicado completamente y con mayor claridad, en Aristóteles, –de lo

¹¹⁵⁵ Cf. SPALDING, T.L. & GAGNÉ C.L., *Ibidem*, 76.

¹¹⁵⁶ Cf. *Ibidem*, 78.

¹¹⁵⁷ (Cf. HAMELIN, O., *Ibidem*, 78). El concepto es un compendio, por cuanto representa la esencia compartida por los miembros de la categoría (Cf. SPALDING, T.L. & GAGNÉ C.L., 2013: 80).

¹¹⁵⁸ (Cf. *Ibidem*, 240). La causa principal de una cosa es su *esencia* –que equivale al estadio final, al que tiende, en el desarrollo hacia su perfección (Cf. SARTON, G., 1952: 499, n. 66).

¹¹⁵⁹ Cf. DICKIE, W.M., 1922: 472–473.

¹¹⁶⁰ En (*GA*.760b27–34) Aristóteles afirma que las teorías –lo que pensamos sobre los hechos–, pueden ayudarnos a una mayor comprensión; pero, en la medida que los hechos sean comprobados, entonces se dará una mayor credibilidad a la evidencia directa de los sentidos, que a las teorías. Asimismo, en (*GC*.316a5), el filósofo destaca la importancia de la observación de un número considerable de hechos de la experiencia, para proponer hipótesis sólidas sobre los fenómenos (Cit. ACKRILL, J.L., 1981: 115).

particular a lo general (*inducción*); y de lo general a lo particular (*deducción*). El Estagirita aplica este método en sus investigaciones¹¹⁶¹.

Aristóteles afirma que el progreso del conocimiento se produce de lo particular a lo general (inducción)¹¹⁶²; es decir, del conocimiento de los objetos individuales, a la adquisición de los conceptos (universales). Sin embargo, cuando afirma que el conocimiento avanza de lo general a lo particular, se refiere a que avanza “de una masa confusa de sensaciones inmediatas, a cada concepto individual (*ἐν κατὰ πολλῶν*)”, la unidad de cada miembro particular de una clase¹¹⁶³.

“Para Aristóteles inducción, en el sentido técnico, significa pues inducción en el sentido etimológico, es decir, el proceso de inducir en nosotros los conceptos correctos” –o sea, la formación de los *insight* conceptuales¹¹⁶⁴. Lo fundamental de la inducción aristotélica se basa en el descubrimiento de un término apropiado, que recoge la clase correcta¹¹⁶⁵. La definición tiene que captar lo que es común a los diferentes ejemplos de un concepto –pues ‘toda definición es siempre universal’ (*APo.* 97b26). En la inducción se toman en consideración todos los casos particulares¹¹⁶⁶.

Aristóteles utiliza con frecuencia la definición, buscando resumir en ella la esencia de las cosas, y exponer los hechos que compendia; en aras de una mejor comprensión. Para ello es muy cuidadoso en exponer los diversos sentidos de los términos¹¹⁶⁷.

Las definiciones constituyen para Aristóteles las ‘primeras premisas de una ciencia’. A este respecto, G.E.L. Owen muestra una aparente discrepancia, sobre el modo de llegar a

¹¹⁶¹ Cf. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, J., 1847: LIV, LV.

¹¹⁶² Aristóteles desarrolló el método inductivo socrático, como una herramienta ‘consciente’; y lo perfeccionó con su teoría del silogismo y de su lógica formal. Combinó el método de observación con la dialéctica socrática. Estableció una base sólida para el desarrollo del método científico (Cf. ZELLER, E., 1897: Vol. I., pp. 171, 173, 178).

¹¹⁶³ Cf. GUTHRIE, W.K.C., 1993: *Ibidem*, Vol.VI, 214.

¹¹⁶⁴ Cf. HINTIKKA, J., 1980: 429.

¹¹⁶⁵ Cf. HINTIKKA, J., *Ibidem*, 430.

¹¹⁶⁶ Cf. *Ibidem*, 431–432.

¹¹⁶⁷ Aunque, en algunos casos, utiliza términos con diversos matices de significado (por ejemplo: *αἴσθησις* = sensación, percepción sensible, sensibilidad, sentido).

las definiciones. En los *Analíticos*, se señala que se obtienen de la experiencia. Sin embargo, en otros tratados, el filósofo indica que se alcanzan analizando las opiniones generalmente admitidas (*ἔνδοξα*), de los hombres familiarizados con un tema (*γνώριμοι*), que asimismo dan una explicación científica; pues, también los *ἔνδοξα* están basados en la experiencia. No obstante, no fue suficientemente crítico al analizar estas opiniones¹¹⁶⁸.

Aristóteles puede ser considerado el fundador de la Filosofía Inductiva¹¹⁶⁹, puesto que fue el primero en exponer sus principios más importantes, con una precisión y acabamiento no superados por Francis Bacon¹¹⁷⁰. Sin embargo, tanto Aristóteles, como Bacon no prestaron la debida atención a la *verificación*, que debe acompañar a la *observación*, la *inducción* y la *deducción*.

Nuestro filósofo no prestaba la atención debida a la verificación, en cada uno de los pasos de la investigación; dicha imperfección era normal en su tiempo. Por otra parte, carecía de los aparatos de precisión y medios técnicos adecuados, para apoyarle en la exactitud de sus observaciones. Por ello, podemos deducir que suplía dichas deficiencias, con su poderosa inteligencia, su fina intuición y la profundidad de su lógica. Es tal vez por eso, que a veces incurría en errores apriorísticos¹¹⁷¹. Por otra parte, se esforzó decididamente en dar explicaciones racionales, basadas en los hechos, y eliminar las explicaciones teológicas de los fenómenos¹¹⁷².

¹¹⁶⁸ Cf. *Ibidem*, 438–439. Cf. DICKIE, W.M., 1922: 475.

¹¹⁶⁹ Define la Inducción: “*Inducción es el paso de las cosas particulares a los universales*” (*ἐπαγωγή ἢ ἀπὸ τῶν καθ’ ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος*)” (*Top.* 105a13–14).

¹¹⁷⁰ Desde la perspectiva de la investigación actual, Bacon no parece mostrar ninguna ventaja sobre el método de Aristóteles; aunque el inglés prestó una mayor atención a los hechos objetivos de la experiencia; de ahí su insistencia en la experimentación. El Estagirita se precipita a menudo, llegando a rápidas generalizaciones, a partir de algunos casos accidentales (Cf. DICKIE, W.M., 492–494).

¹¹⁷¹ Podría decirse que, en ocasiones, utiliza argumentos apriorísticos, para satisfacer su lógicamente bien trabado tratamiento filosófico, de una cuestión biológica (Cf. CLARKE, E., 1963: 9–10).

¹¹⁷² Cf. LEWES, G.H., 1864: 376–382.

Aristóteles se deja influenciar por el uso corriente del lenguaje. De este modo, incorrectas opiniones populares¹¹⁷³, así como preconceptos suyos equivocados, lo llevan a cometer errores de apriorismo y generalizaciones apresuradas, sin verificación¹¹⁷⁴.

Los errores de Aristóteles se deben fundamentalmente al nivel de conocimientos de su época, a los escasos medios de investigación científica y al precario nivel tecnológico. Sin embargo, da muestras de una gran perspicacia, tiene intuiciones geniales, y sus teorías sobre los sueños no han sido superadas, hasta la época contemporánea¹¹⁷⁵.

Entre los logros científicos de Aristóteles hay que destacar su uso de la clasificación, que emplea de modo notable en sus estudios de historia natural¹¹⁷⁶. Asimismo, el filósofo utiliza con frecuencia la analogía, en muchos ejemplos diferentes; como para explicar la progresión gradual, en los seres vivos, y las semejanzas de los órganos y funciones vitales; así como para ilustrar la permanencia residual de las sensaciones, en los órganos de los sentidos.

En cuanto a su estilo, Aristóteles parece que evita la terminología demasiado especializada y, a veces, muestra una cierta dejadez¹¹⁷⁷, respecto a la precisión verbal¹¹⁷⁸, con un aire ‘desaliñado’ en su lenguaje. Pero su ‘flexibilidad’ le sirve de gran ayuda para

¹¹⁷³ Esto es lo que Francis Bacon llamará *idola fori* (idolos de la plaza pública), que se originan por el contacto entre los hombres, y surgen generalmente del uso del lenguaje (BACON, F., 2000: *The New Organon*, Cambridge University Press, XX). Bacon, al igual que Aristóteles, concede gran importancia a la observación de los hechos de la experiencia; pero se desmarca a sí mismo del apriorismo, que encuentra bastante a menudo en Aristóteles. Condena el apriorismo, como ‘anticipaciones de la mente’ (*idola*). Ambos filósofos reconocen el riesgo de las opiniones populares, y las someten a una restricción: que haya un acuerdo generalizado, y que haya una previa verificación de los hechos (Cf. DICKIE, W.M., *Ibidem*, 481–482).

¹¹⁷⁴ Cf. *Ibidem*, 476.

¹¹⁷⁵ (Cf. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, J., *Ibidem*, II, IV). El punto de inflexión se produce en 1953, con el descubrimiento del sueño de “movimientos oculares rápidos” (REMS), por Aserinsky y Kleitman (Cf. DODDS, E.R., 2008, 120).

¹¹⁷⁶ Cf. *Ibidem*, 479.

¹¹⁷⁷ El estilo descuidado, las repeticiones y los añadidos pueden explicarse si se supone que sus escritos fueron publicados póstumamente; y que el autor no retocó el texto original. Es probable también que Aristóteles usualmente dictara, en vez de escribir; lo que justificaría muchas irregularidades de estilo y la presencia de complicados anacolutos. Es posible que algunos escritos fueran inicialmente anotaciones de sus clases; y, otros pocos, borradores preliminares (BRENTANO, 1978: 7–8). De todos modos, parece bastante probable que todo el Corpus Aristotélico fue producido para las lecciones orales en el Liceo (Cf. ZELLER, E., 1897: Vol. I., pp. 129, 130 n.1, 131).

¹¹⁷⁸ Cf. GUTHRIE, W.K.C., 1993: VI, 219.

enfrentarse a las aporías¹¹⁷⁹. No obstante, su expresión resulta a veces muy concisa y pregnante (excesivamente braquilógica)¹¹⁸⁰; pero con un rigor en la exposición, y una sólida argumentación¹¹⁸¹. “Su estilo es uniforme en su científica austeridad”¹¹⁸².

El Estagirita avanza gradualmente en sus investigaciones, en base al ensayo y error. Tiene en cuenta la opinión de sus predecesores¹¹⁸³, que toma muchas veces como punto de partida, criticando sus errores e incoherencias y aportando sus propios puntos de vista. No desprecia las opiniones comúnmente aceptadas; y, al menos, las toma en consideración; aunque, en ocasiones, se deja extraviar por sus informadores. Ante la inexistencia de medios tecnológicos de ayuda a la investigación científica, se basa en la observación empírica de los hechos de la experiencia¹¹⁸⁴.

Algunas de las ideas, de los filósofos anteriores, han influido en las teorías de Aristóteles, sobre el sueño y los sueños. Según Heráclito, el sueño es un estado inferior de conocimiento, en el que estamos apartados del *λόγος* común divino, al que accedemos en la vigilia. Por ello este estado se caracteriza por el error, la ilusión y la ausencia de realidad, que experimentamos en los sueños.

Alcmeón afirma la conexión de los sentidos con el cerebro –órgano central de la sensación. Descubrió los *πόροι* –idea previa al reconocimiento de los nervios. El sueño se

¹¹⁷⁹ Cf. GUTHRIE, W.K.C., *Ibidem*, 230, n. 45.

¹¹⁸⁰ Su exagerada brevedad y concisión resultan, con frecuencia, en una falta de claridad que, otras veces, se debe a la ambigüedad del significado, en el uso de los términos. Estas características representan un problema, cuando se trata de cuestiones difíciles e importantes; pues pueden inducir a interpretaciones divergentes. A pesar de lo dicho, unos pasajes de su obra ayudan a interpretar correctamente otros, y a mejorar la comprensión de su sistema. Su pensamiento está estructurado –‘al igual que un organismo vivo’– con una interdependencia entre sus partes (Cf. BRENTANO, 1978: 6–11).

¹¹⁸¹ Cf. Aristóteles, 1987: *GC. PN*, 137–138.

¹¹⁸² Cf. SARTON, G., 1952: 531.

¹¹⁸³ Aristóteles reprocha a sus predecesores la poca atención prestada a la observación de los hechos. Acepta de ellos lo que considera válido, integrándolo en su pensamiento; lo enriquece con su gran labor de investigación, y lo transmite a la posteridad (Cf. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, *Ibidem*, XXXV, LV). (EUCKEN, R., 1916: 45).

[He relacionado las teorías de los predecesores de nuestro filósofo, acerca de los sueños, que considero más importantes, sin pretender un estudio exhaustivo].

¹¹⁸⁴ Cf. GUTHRIE, W.K.C., *Ibidem*, 103–107.

produce por la retirada de la sangre a las venas, que fluyen; y, al difundirse la sangre, surge el despertar.

Parménides postula la naturaleza ilusoria de los sentidos. El elemento caliente es la causa de la vida y de la inteligencia. El sueño se produce por una pérdida de calor. Por ello, el conocimiento, que se obtiene de la experiencia onírica, surge en las peores condiciones de uso del pensamiento; y aumenta el error.

En Anaxágoras hay un dualismo de *mente* y *materia*. La percepción nace por obra de los opuestos. El sueño se produce por la fatiga corporal, pues es una afección sólo del cuerpo. El *νοῦς* es ἀμιγῆς (no está mezclado con el cuerpo).

Empédocles afirma que los canales sensoriales son el único medio de que el conocimiento llegue a nuestra mente. Continuando la idea previa de Alcmeón, sostiene que los πόροι son canales sin sangre, con aperturas en la superficie de la piel. Los de cada sentido son diferentes. Cada objeto sensible encaja en los πόροι de su sentido específico – percepción de lo igual por lo igual. Admite que todas las cosas emiten un incesante flujo de efluvios. El sueño, el conocimiento por medio del ensueño, y el pensamiento entran en la esfera de la sensación. El sueño es una disminución del calor vital –del elemento ígneo. Las νυκτερινὰ φαντασίαι (sueños) dependen de nuestras actividades y experiencias de la vigilia, y están en función de las condiciones físicas del cuerpo y del pensamiento.

Leucipo y Demócrito –los atomistas– explican la influencia de unas cosas sobre otras, por procesos mecánicos de contacto. Y lo justifican, al igual que Empédocles, por la teoría de las emanaciones. Una cosa afecta a otra, si algunas partes de aquélla penetran en los intersticios vacíos de ésta.

El sueño es explicado como una pérdida parcial de átomos ígneos, del cuerpo. Las partes exteriores se ven más afectadas por el enfriamiento; y el calor vital se concentra en el interior del cuerpo –especialmente en el área entorno al corazón.

La teoría atomista de la percepción, por medio de εἶδωλα, es un desarrollo de la teoría de los efluvios de Empédocles, y probablemente fue elaborada por Demócrito.

Demócrito es uno de los filósofos presocráticos que trata con mayor profundidad el fenómeno de los sueños. Como otros pensadores anteriores, asimila el pensamiento a la

sensación. El pensamiento se produce estando la temperatura del cuerpo a un nivel proporcionado. La temperatura bastante caliente o bastante fría distorsiona el pensamiento.

Debido al enfriamiento, que da lugar al sueño, se produce un tipo de conocimiento distinto del de la vigilia. Surge un *ἀλλοφρονεῖν* (una desviación del pensamiento normal). Hay un extrañamiento, una pérdida de sentido, semejante al frenesí o a la locura, con pérdida de la percepción de la realidad. Para Demócrito, como para sus predecesores, el estado de vigilia –el contacto con la realidad– es el punto de referencia, en la caracterización del estado del individuo.

Demócrito relaciona la formación de los sueños, con el proceso de la sensación. Los efluvios de los *εἶδωλα*, que surgen de todas las cosas –sobre todo de los seres vivos–, penetran en los cuerpos, a través de los *πόροι*; y, al ser transportados arriba, generan las visiones del sueño. La transmisión de los *εἶδωλα* depende de las condiciones meteorológicas. Además, el nivel de excitación del emisor aumenta la velocidad inicial de transmisión.

Según el atomismo antiguo, los sueños tienen un origen objetivo (no son producidos por la mente del durmiente). No son engañosos; pues los *εἶδωλα* contienen la información objetiva original, de quien la generó. Ésta llega intacta al soñador, si no sufre alteración, a través del medio. Los sueños son epifenómenos de leyes mecánicas. El estado del sujeto receptor influye en la eficacia de la comunicación de los *εἶδωλα*. Durante el sueño, el durmiente se encuentra en un estado especial de debilidad (de insuficiencia de aliento vital, por pérdida de átomos ígneos del alma).

Según Cicerón, Demócrito admitía la precognición. Dodds lo considera una *telepatía* por medios físicos, más que una precognición; es decir, una comunicación a distancia, efectuada mediante simulacros.

Diógenes de Apolonia postula el aire como principio básico. Deriva su *ἀρχή* de Anaxímenes. El aire caliente (*τὸ θερμόν*) es una sustancia *noética* (dotada de inteligencia). El aire puro y seco es el ideal para la vida y el pensamiento; pues toda emanación húmeda inhibe la inteligencia. Por esto, el pensamiento aparece disminuido en el sueño, la embriaguez y los hartazgos.

Diógenes afirma que, durante la vigilia, el aire circula, junto con la sangre, por las venas, a través del cuerpo. El sueño sobreviene cuando, por la presión de la sangre, se expulsa parte del aire, hacia el pecho y el bajo vientre, y hay un calentamiento del tórax. Al igual que sus predecesores, este filósofo sostiene que el sueño es un estado intermedio entre el estado de vigilia y la muerte. En el estado del sueño, el pensamiento presenta las condiciones de marginalidad, que se dan en los estados asimilados al sueño (la embriaguez, la locura, o las condiciones del niño o del supersticioso). No obstante, en el estado del sueño, se abren al hombre posibilidades por encima de su naturaleza: el contacto con la divinidad y el conocimiento del futuro. Según Diógenes, la sensación se produce por el contacto del aire vital con las impresiones de los objetos sensibles, que llegan con el aire del exterior.

Cicerón comenta que, según Antifonte el Sofista, la interpretación de los sueños, como de los oráculos o de las manifestaciones de desenfreno, dependen de una habilidad técnica. Asimismo, que un intérprete inteligente puede encontrar el significado que desee en un sueño; y, como un buen sofista, producir una *ἀντιλογία* (una explicación contraria para el mismo fenómeno). Estas afirmaciones contrastan con la definición seria y objetiva, que Aristóteles da, de lo que debe ser un buen *ὄνειροκρίτης* ('aquel que es capaz de sacar, de imágenes fragmentadas, un cuadro con significado')¹¹⁸⁵.

Con seguridad, Aristóteles conocería el *Corpus Hippocraticum* –pues su padre era el médico del rey de Macedonia, Amintas III–; y recibiría, sin duda, la influencia de la medicina antigua, que dio los primeros pasos de una aproximación científica a la enfermedad (observación y experimentación) un siglo antes¹¹⁸⁶.

La mayor parte de los escritos del *CH* corresponden al s. V a. C., época de la Ilustración griega. *Περὶ διαίτητος* o *Περὶ ἐνυπνίων* es un tratado completo sobre los sueños. De los sueños, unos son divinos (proceden de los dioses) y deben ser interpretados por *ὄνειροκρίται*, y otros son resultantes de un estado corporal, y evidencian síntomas

¹¹⁸⁵ El principio fundamental de Artemidoro de Daldis es “*la interpretación de los sueños no es más que una yuxtaposición de semejanzas*”. Está basado en las condiciones, que Aristóteles exige para ser un buen intérprete de sueños.

¹¹⁸⁶ (Cf. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, *Ibidem*, LXIV). Considerando que su padre era médico, probablemente le acompañaría, en su adolescencia, en la visita a los enfermos; y pudo aprender de él cuestiones de medicina, e impregnarse del punto de vista empírico, de la observación de los hechos, así como de la inducción y la deducción. Mostró siempre un interés por explicar las cosas de un modo científico, y trató de construir un sistema de pensamiento racional (Cf. SARTON, G., *Ibidem*, 496–497).

fisiológicos. Éstos últimos tienen un carácter predictor de los trastornos fisiológicos del organismo, y son un importante elemento de diagnóstico. Durante la vigilia, están en actividad conjuntamente el alma y el cuerpo; en cambio, durante el sueño, el alma sola realiza todas las actividades del cuerpo y el alma, y tiene el conocimiento de todas las cosas. Además del origen fisiológico de los sueños, en algunos casos, la causa es psicológica (como una preocupación). Reconoce, en su teoría, la *continuidad* de las actividades de la vigilia, como temas que aparecen en los sueños.

En *Sobre la enfermedad sagrada* (*Περὶ ἰερῆς νόσου*), el autor trata al cerebro, como el ‘intérprete’ de los estímulos, que provienen del aire caliente –que circula por las venas–; y como responsable de los factores, que producen los trastornos en los sueños: la flema (*φλέγμα*) produce un enfriamiento del cerebro y una mayor condensación, causando depresión y angustia; la bilis (*χολή*) origina un calentamiento cerebral, que produce desvarío e intranquilidad; el flujo abundante de sangre (*αἷμα*) causa un calentamiento anormal, que produce imágenes aterradoras en los sueños.

Para Platón, “la realidad en sí” sólo se alcanza en el estado especial de ‘contemplación de las Ideas’. El carácter mítico del sueño –con sus puertas de cuerno y de marfil– aparece en *Cármides* (173a). Platón reconoce el arte adivinatorio de los *προφῆται*, poseedores de una “cierta ciencia servil”. Sostiene que los sueños tienen carácter lógico, pero que no se respeta el principio de ‘no contradicción’ – pues en ellos, se da una mezcla incoherente. Los sueños son una fuente de conocimiento de calidad inferior al pensamiento discursivo. En ellos sólo se alcanza la opinión (*δόξα*), y se confunden las semejanzas con la realidad.; tienen, pues, un carácter engañoso. No obstante, por medio de los sueños se puede tener un conocimiento ‘filosófico–teológico’. Se puede también, a través de ellos, tener una comunicación con los dioses. El alma, durante el sueño, se libera momentáneamente de las ataduras del cuerpo, y puede contactar con el mundo de las ideas y adquirir un conocimiento de la verdad, libre de las fronteras del espacio y el tiempo¹¹⁸⁷.

Platón compara las imágenes oníricas, con las sombras y con las imágenes reflejadas. La figura tradicional homérica del “ensueño–visitación” aparece también en el filósofo

¹¹⁸⁷ Este planteamiento coincide con el pensamiento de Aristóteles, de su primera etapa, de los *Diálogos*.

ateniense. Los sueños son una indicación de las cuestiones, que nos ocupan durante la vigilia; de nuestros intereses y ambiciones.

En su teoría sobre la génesis del ensueño, el filósofo ateniense tiene diversos enfoques. Es el primer filósofo que plantea una *perspectiva psicológica*, en el origen de los sueños. El contenido y la naturaleza de éstos está en función de la parte del alma, que domina durante el sueño. Anticipa algunos aspectos del psicoanálisis freudiano, como la “realización de deseos” (*Wunscherfüllung*), y el ‘*deseo edípico*’. Su *enfoque biológico* tiene su origen en el mecanismo fisiológico de la visión, que fundamenta la generación de las imágenes oníricas, en la fisiología. Los *φαντάσματα* surgen de los movimientos residuales de la sensación, o bien de los movimientos internos, generados por nuestro organismo¹¹⁸⁸. El mecanismo de producción de los sueños, a través del hígado, representa un *modelo psico-físico*.

Volviendo a Aristóteles: *De Somno et Vigilia* es un tratado eminentemente fisiológico. El sueño y su opuesto, la vigilia, son afecciones del sensorio común, y afectan al animal en su conjunto –al *σύνθετον*. El sueño es una incapacidad de percibir, por la inhabilitación del órgano primario de la sensación. Se produce por una pérdida de energía del *κοινὸν αἰσθητήριον*, debido a un exceso de actividad de la percepción (*τοῦτο δ’ ἐστὶν ἀδυναμία δι’ ὑπερβολὴν τοῦ ἐγρηγορέναι*).

En su análisis del fenómeno del sueño, nuestro filósofo, emplea las cuatro causas; puesto que, para él, conocer algo científicamente supone conocer sus causas. La causa final es la recuperación de la energía y del buen estado físico, para el ejercicio de la percepción y el movimiento, que caracterizan al animal en su plenitud (su causa formal). La causa material es el principio pasivo, lo que es afectado; aquello que sufre el cambio: el órgano central de la percepción, que queda trabado. La causa eficiente del sueño –el principio activo– es el refluo en masa, hacia el órgano primario de la sensación, de la materia sólida de la digestión, que había sido empujada hacia arriba por el calor innato (y regresa enfriada). Este enfriamiento¹¹⁸⁹ produce el sueño. Aristóteles hace, pues, un análisis fisiológico del sueño.

¹¹⁸⁸ En esto, hay coincidencia con la teoría genética de los sueños, en Aristóteles.

¹¹⁸⁹ El enfriamiento o pérdida de calor es la causa origen del sueño, que encontramos en un buen número de los filósofos presocráticos, como Parménides, Empédocles y Demócrito.

La función del sueño es su finalidad (*τὸ οὐ̄ ἐνεκα*), el beneficio que, por naturaleza, aporta al animal: la recuperación de su actividad de la vigilia, tras el descanso¹¹⁹⁰ (*ἀνάπαυσις*) útil y necesario, para la preservación del animal.

De Insomniis: El ensueño depende de la facultad sensitiva, en cuanto que (*ἡ̄*) es imaginativa. *Τὸ αἰσθητικόν* y *τὸ φανταστικόν* son dos aspectos de la misma facultad. El ensueño depende de la acción de la *φαντασία*. Aristóteles explica el origen del ensueño, por la permanencia de las impresiones residuales de la sensación, durante el sueño, debido a la incapacidad para actuar (*ἀδυναμία τοῦ ἐνεργεῖν*), en ese estado, de los sentidos particulares; así como por los movimientos, que surgen del interior de nuestro organismo – como placer y dolor–, mientras dormimos.

El ensueño es un proceso psicofísico que, al igual que el sueño y todas las afecciones del animal, involucra a la totalidad del ser vivo –es un proceso del alma a través del cuerpo (una condición materializada, *λόγος ἔνυλος*).

Mientras dormimos, no hay una percepción real, sino una actividad secundaria de producción de imágenes, a partir de los movimientos residuales de la sensación (*τὰ ὑπολείμματα τῶν αἰσθημάτων*). Esta actividad secundaria es una re-presentación (una imagen secundaria –*φάντασμα*–, copia de la sensación, originada por la *φαντασία*).

El estudio de Aristóteles sobre los sueños está desprovisto del carácter de transmisión divina, y libre de supersticiones. Considera al ensueño un fenómeno natural, resultado de procesos fisiológicos y psíquicos, inherentes a la naturaleza humana, que tienen lugar en el interior de la persona. Explica el fenómeno onírico, en relación con la percepción sensorial, por la acción de la *φαντασία*, en cuanto facultad productora de imágenes (*φαντάσματα*).

El mismo Aristóteles afirma que los sueños son engañosos, porque la facultad principal –y que juzga– está trabada durante el sueño¹¹⁹¹.

¹¹⁹⁰ Anaxágoras afirma que el sueño se produce por la fatiga corporal.

¹¹⁹¹ En nuestro análisis, sobre los postulados de los sueños de los presocráticos, hemos encontrado argumentos similares a la razón sostenida, por nuestro filósofo, para explicar el carácter ilusorio del ensueño. ‘El sueño es un estado inferior de conocimiento’ (Heráclito). ‘El conocimiento, que se obtiene de la experiencia onírica, surge en las peores condiciones de uso del pensamiento, y aumenta el error’ (Parménides). El estado de sueño produce un *ἀλλοφρονεῖν* –una desviación del pensamiento normal, que resulta en un extrañamiento, una

El tratado *De Insomniis* de Aristóteles supone el mejor estudio, sobre la fisiología del fenómeno onírico, de la antigüedad. No en vano Sigmund Freud considera a nuestro filósofo ‘el fundador de la ciencia onírica’¹¹⁹².

De Divinatione per Somnum: Aristóteles acepta la precognición en los sueños, pero da una explicación de origen natural. Se basa en la teoría de los simulacros y efluvios de Demócrito –rechazando el atomismo–, para crear su teoría de las ondas. Los pequeños estímulos externos, emitidos por los objetos y por las personas, pueden dar origen a los sueños. Entonces, introduce nuestro filósofo otra causa –ésta externa–, diferente de los movimientos residuales de la sensación, para explicar la génesis de los sueños. Esta teoría anticipa la percepción extrasensorial o la telepatía, de la parapsicología contemporánea.

El Estagirita explica que personas corrientes pueden prever el futuro, porque no son dados a pensar, y su mente está más bien vacía y abierta a cualquier influencia del exterior. Entre ellos, cita a los *ἐκστατικοί*, personas muy excitables, y a los *μελαγχολικοί*, que aciertan más, porque tienen muchas visiones en los sueños. En estos casos, la adivinación a través del sueño se debe al carácter irracional de dichos individuos, por su desequilibrio mental, al estar sometidos a un cambio constante de imágenes mentales y a una rápida sucesión de sueños.

Aristóteles afirma, respecto a la precognición, que los sueños pueden ser señales (*σημεῖα*) de los sucesos; es decir, pueden ser signos de enfermedades, que van a producirse, o de otras afecciones, que están ocurriendo en nuestro cuerpo, y que no son perceptibles en el estado de vigilia. Pueden, asimismo, ser causas (*αἴτια*); pues, los movimientos en los sueños, con frecuencia, son los comienzos de acciones, que se llevan a cabo durante el día. Como también algunas imágenes, aparecidas en los sueños, surgen a partir de las acciones y experiencias vividas en la vigilia. No obstante, muchos de los sueños premonitorios parecen ser meras coincidencias (*συμπτώματα*).

Nuestro filósofo sostiene que tenemos una capacidad especial de previsión, acerca de nuestros seres queridos, porque los tenemos más presentes en el pensamiento. En términos

pérdida de sentido y de percepción de la realidad de la vigilia (Demócrito). En el estado del sueño, el pensamiento se da en unas condiciones de marginalidad, similares a la embriaguez o la locura (Diógenes de Apolonia). También el maestro Platón afirma que los sueños son una fuente de conocimiento de calidad inferior al pensamiento discursivo.

¹¹⁹² Cf. GUIDORIZZI, G., 1988: *Il sogno in Grecia*, XXXI, n. 69.

parapsicológicos, diríamos que porque tenemos una especial comunicación extrasensorial o telepática con ellos.

* * *

Hacer una investigación científica sobre los sueños resulta una tarea complicada; ya que se tropieza con las dificultades obvias de acceso a la información de este fenómeno mental; pues se trata de un mundo privado (*Cf.* Heráclito), no objetivable, ni directamente accesible, que se conoce a través de la descripción por parte del soñador. En su relato interviene la memoria. Y el despertar produce cambios en la organización funcional del cerebro, que debilitan el recuerdo. Por ello, algunos eventos soñados, difícilmente alcanzan nuestra conciencia al despertar. Por otra parte, describir con palabras una experiencia básicamente visual es imperfecto. Asimismo, la precisión, en el ajuste al contenido de lo soñado, depende de la capacidad verbal del soñador. Hay, pues, una gran volatilidad en el recuerdo de los sueños; e intervienen también mecanismos de reconstrucción, y una posible autocensura. Se ha demostrado además que, en los sueños de más de 15 minutos de duración, la primera parte tiende a olvidarse¹¹⁹³. Así pues, hay que tomar las medidas adecuadas, para minimizar estas limitaciones, al analizar el fenómeno onírico¹¹⁹⁴.

A pesar de la casi inexistencia de medios de experimentación, y de un nivel tecnológico ínfimo, Aristóteles realizó el primer estudio sistemático y científico de la antigüedad, sobre el sueño y los sueños. Este estudio, llevado a cabo con unos medios tan precarios, no hace más que resaltar la importancia de su trabajo. Nuestro filósofo aplicó su gran intuición y su percepción interna, junto con los recursos de su lógica y los ejes de su filosofía, además de su gran experiencia en la investigación biológica.

Bastantes de sus postulados están en línea con lo que sostiene la investigación actual; y algunas de sus afirmaciones han sido corroboradas por la moderna neurofisiología. Sorprende a los científicos actuales la riqueza de detalle y la complejidad de sus puntos de vista. Los hechos de sus investigaciones han sido corregidos, en nuestro tiempo, debido a la

¹¹⁹³ *Cf.* MOORCROFT, W.H., *Ibidem*, 146, 274.

¹¹⁹⁴ *Cf.* SCHWARTZ, S., & MAQUET, P., 2002: 23–30. (*Cit.* DESSEILLES, M., et al., 2011: 1000).

existencia de métodos de observación y experimentación perfeccionados, por la disponibilidad de nuevas tecnologías; sin embargo, muchas de sus conclusiones siguen siendo aceptables en la actualidad¹¹⁹⁵.

Como hemos comentado, el fenómeno del sueño, para Aristóteles, es una afección del sensorio común, que queda trabado e inhabilitado para la percepción. El sueño se relaciona con el proceso de la digestión –con la exhalación de los vapores calientes–, causa desencadenante. El enfriamiento resultante es el que traba el órgano central de la sensación. El cerebro interviene sólo como refrigerante de los vapores de la digestión.

La moderna neurofisiología ha demostrado que el sueño y la vigilia dependen del cerebro. Un mecanismo homeostático de termorregulación influye en el ciclo sueño–vigilia. Cuando la temperatura del cerebro excede un determinado umbral, sobreviene el adormecimiento, que da origen a un enfriamiento.

Nuestro filósofo no tiene en cuenta los factores ambientales, que influyen en el ciclo sueño–vigilia (como la luz del día). Según la neurofisiología actual, desde el punto de vista homeostático, la somnolencia se incrementa en función del tiempo transcurrido en la vigilia. La acumulación de adenosina, por sobrecarga de actividad cerebral, dispara el sueño (NREM). Esto cuadra con la afirmación de Aristóteles de que ningún animal puede actuar siempre y continuadamente; pues, en algún momento le sobreviene el cansancio y deja de actuar.

Por otra parte, la moderna investigación ha demostrado que hay una cierta relación entre el proceso digestivo y el sueño, ya que se puede alterar el ciclo sueño–vigilia, en ratas, con diferentes programas de alimentación.

El postulado aristotélico de que el sueño es un fenómeno universal, y de que todos los animales duermen, ha sido confirmado experimentalmente: “todos los mamíferos y las aves duermen; los reptiles, aparentemente también; y algunos anfibios, peces e invertebrados” (A. Rechtschaffen, 1998).

La investigación actual corrobora la tesis general de Aristóteles, de que el sueño sirve para el restablecimiento del animal, y para la correcta ejecución de sus funciones vitales. El sueño tiene una función restauradora, conservadora de la energía, y adaptativa; ayuda a

¹¹⁹⁵ Cf. SARTON, G., 1952: 531–532.

consolidar la memoria y a mantener el equilibrio emocional y el sentido de la identidad personal; desarrolla los circuitos neuronales y la plasticidad del cerebro, y es fundamental en el desarrollo neuronal del feto y del bebé. Tiene, asimismo, un papel fundamental en la evolución de la consciencia.

El ensueño, según Aristóteles, deriva de las imágenes generadas por la *φαντασία*, a partir de los residuos de las sensaciones, cuando estamos dormidos.

A grandes rasgos, el postulado general de los sueños, en nuestro filósofo, concuerda con los resultados de la actual investigación neurofisiológica, aunque evidentemente hay notables diferencias en los procesos fisiológicos. Coinciden en ser un proceso generado internamente, cuando las vías de los sentidos particulares están prácticamente inhabilitadas. También, en cuanto que nuestra experiencia, en la vida de vigilia, aporta un material básico –con nuestras percepciones, pensamientos y emociones–, que es utilizado para componer los sueños; aunque el Estagirita no llega a ese nivel de detalle. No hay que olvidar una diferencia fundamental, en cuanto al órgano rector de la sensibilidad y el pensamiento, que en Aristóteles no es el cerebro, sino el corazón. Nuestro autor afirma también que las sensaciones internas de placer y dolor, mientras dormimos, influyen en el contenido de nuestros sueños.

Es importante comprobar el paralelismo, en la explicación del engaño del fenómeno onírico. Según Aristóteles, “porque la parte principal y que juzga está inhabilitada”. Según la neurofisiología actual, el efecto ilusorio del ensueño se basa en que se toman las imágenes oníricas por imágenes reales, porque el córtex dorsolateral prefrontal (DLPFC), responsable de las funciones cognitivas superiores, está desactivado durante el sueño.

Aristóteles acierta también, en su intuición de que, a veces, mientras dormimos, somos conscientes de estar soñando; lo que constituye el fenómeno denominado actualmente “*lucid dreaming*”.

El Estagirita sostiene que los niños pequeños no sueñan, porque tienen una gran exhalación de vapores calientes de la digestión, que impiden la aparición de imágenes oníricas. Este planteamiento no es correcto. Los niños comienzan a soñar, a medida que se produce la maduración de las áreas neuronales específicas del cerebro anterior, y adquieren las habilidades visoespaciales necesarias para generar los sueños.

Aunque un tanto titubeante, nuestro filósofo admite –tal como demuestra la actual experimentación neurofisiológica– que es posible que siempre soñemos, pero que no recordamos nuestros sueños.

Es curioso que el filósofo atribuye también a otros animales la capacidad de soñar. Se refiere, en general, a todos los cuadrúpedos vivíparos. Aunque la actual investigación reconoce, en algunos animales, ciertos rasgos polisomnográficos, que acompañan al sueño REM –en el que fundamentalmente ocurren los sueños–; no obstante, esta experiencia consciente no puede propiamente ser considerada un ensueño, pues estos animales no disponen de la capacidad verbal, ni del pensamiento abstracto y lógico, necesarios para su procesamiento cognitivo.

Aristóteles no asigna ninguna finalidad a los sueños; pues considera que son el resultado de una sensación debilitada. La investigación neurofisiológica actual, sobre el sueño y los sueños, sostiene que el soñar aporta beneficios al ser humano, como una adaptación emocional, el mantenimiento del equilibrio psíquico y de nuestra identidad personal. El ensueño ejerce, asimismo, una función cognitiva de reorganización de la memoria; y también, una función evolutiva de desarrollo cerebral y de consolidación de las sinapsis neuronales. Supone, además, un ensayo de respuestas ante amenazas potenciales. Otro beneficio importante del soñar es su aspecto creativo; ya que el carácter hiperasociativo del ensueño ayuda a encontrar soluciones a problemas, que nos preocupan. El propio Aristóteles reconoce que los sueños abren el camino a acciones, que se llevan a cabo durante la vigilia. Finalmente, tal como sostiene Freud, el ensueño protege el sueño, evitando el despertar.

Aristóteles, como la Escuela Hipocrática, reconoce una capacidad diagnóstica a los sueños, manifestando indicios de enfermedades incipientes. Este carácter prodrómico de los sueños ha sido corroborado por la investigación actual.

Nuestro filósofo se basa en la teoría democritea de los efluvios y simulacros, para crear su ‘teoría de las ondas’. Con ella anticipa los fenómenos de la telepatía y la percepción extrasensorial.

El psiquiatra e investigador del ensueño Ernest Hartmann afirma que, para comprender la naturaleza de los sueños, hay que tener en cuenta los procesos que ocurren en el córtex, cuando se produce una experiencia consciente. El córtex está formado por una ‘red de redes’ neuronales interconectadas en sus sinapsis y ampliamente difundidas por toda la

corteza cerebral. Cualquier proceso mental supone la activación de una determinada configuración de la red. Las funciones cognitivas específicas –‘como el recuerdo o la gramática’– están sustentadas en conexiones neuronales ‘ceñidas’. Durante los sueños, en cambio, ‘la red está más difundida y laxamente conectada’, y ‘la activación neuronal da vueltas por las redes explorando conexiones diferentes’. En consecuencia, ‘el proceso cognitivo del ensueño es menos lingüístico y lógico’, y está menos dirigido a un fin, que durante la vigilia. Su carácter es ‘más novedoso, raro y metafórico’¹¹⁹⁶.

“El sueño REM es una actividad cognitiva, en la que nos embarcamos en un juego imaginario, ensayando diferentes escenarios, aprendiendo nuevas posibilidades”¹¹⁹⁷.

¹¹⁹⁶ HARTMANN, E. (1998). *Cit.* MOORCROFT, W.H., 2013: 221.

¹¹⁹⁷ VARELA, F.J., 1997: 35 (*Cit.* SHAW, B., 2016: 48).

11 APÉNDICES

11.1 Algunas notas sobre la *φαντασία* en Aristóteles

Si bien Aristóteles compite con Platón en haber descubierto la imaginación, fue el Estagirita el primero en hacer un extenso análisis de la imaginación, como facultad diferenciada del alma¹¹⁹⁸.

La noción de *φαντασία* es importante en el sistema de Aristóteles. Sin embargo, no tiene de ella un concepto unificado. Freudenthal habla de las contradicciones del filósofo, al respecto, que surgen probablemente por su posición intermedia, entre la percepción y el pensamiento. El traducir *φαντασία* por ‘imaginación’ puede inducir, en ocasiones, a confusión. Por ello, es mejor utilizar la palabra transliterada¹¹⁹⁹.

Φαντασία se deriva etimológicamente de *φάος* (= luz); pues “*la luz es la actividad del transparente, en cuanto transparente*” (*φῶς δέ ἐστὶν ἡ τούτου ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανέως*) (*de An.* II, 418b9–10). Es fundamental para la visibilidad, y permite la transformación de una cosa en objeto sensible (*αἴσθημα*), potencial objeto de intelección (*νόημα*)¹²⁰⁰.

Aristóteles define la *φαντασία*, como “*una sensación debilitada*” (*ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής*)¹²⁰¹. Da también esta otra definición: “*La imaginación es el movimiento producido por la sensación en acto*” –*ἔστι δὲ φαντασία ἡ ὑπὸ τῆς κατ’ ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις* (459a17–18).

¹¹⁹⁸ Cf. SCHOFIELD, M., 1992: Cap. 14, 249.

¹¹⁹⁹ FREUDENTHAL, J., (1863). *Cit.* WATSON, G., 1982: 100, n. 1.

“Imaginación no equivale exactamente a *φαντασία*. *Φαίνεσθαι* se refiere a la reaparición de la imagen en la consciencia; y, asimismo, a la percepción sensible inmediata de esta imagen. Así pues, el término ‘*φαντασία*’ se aplica tanto a la presentación, como a la representación” de una imagen (Cf. RODIER, G., 1900: *Traité de l’âme*, II, 27).

¹²⁰⁰ Cf. WATSON, G., *Ibidem*, 113.

¹²⁰¹ (*Rh.* 1370a28–29). Hobbes la definirá como un “*decaying sense*” (*Leviathan*, I, 2, p. 7, Oxford, 1881). *Cit.* Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, LIX, n. 2.

La imaginación es una facultad del sentido general de la sensación, por la cual la huella dejada, por el movimiento sensorial de una percepción pasada, reaviva una imagen del objeto real (a no ser que un estímulo más fuerte lo inhiba)¹²⁰².

El movimiento causado por el objeto sensible, sobre el órgano del sentido, permanece en él incluso después de que el objeto ya no esté presente. En Aristóteles, la *φαντασία* es la facultad, por la que ‘aparecen’ los objetos sensibles, en la mente, en el momento de la percepción. (Por ejemplo: la aparición del color rojo, en la mente, al ser visto)¹²⁰³. Es, asimismo, la capacidad de reproducir las imágenes de la percepción sensible (*φαντάσματα*)¹²⁰⁴.

Cuando Aristóteles utiliza el término *φαντασία*, se refiere a la ‘retención, recuperación o visualización’ de imágenes sensoriales, que podemos hacer presentes, siempre que queramos¹²⁰⁵. Depende de la facultad sensitiva, en cuanto a su poder de producir imágenes; y tiene como objetivo los objetos individuales¹²⁰⁶.

La sensación está relacionada con un objeto material. La *φαντασία* es como el ‘remanente de la sensación’; puede darse sin la presencia actual del objeto sensible. La *φαντασία*, referida a una experiencia pasada, es el objeto de la memoria¹²⁰⁷.

El concepto de ‘*φαντασία*’ –la facultad de producir imágenes–, en Aristóteles, no se corresponde con la imaginación poética o científica. El filósofo emplea el término, en los

¹²⁰² En el abigarrado mundo de la experiencia sensible, se produce una sobreposición y entrecruzamiento de sensaciones. Entre ellas hay una pugna por la autoconservación. Las más fuertes se sobreponen a las más débiles; y permanecen, dejando una huella residual, después de la retirada del objeto sensible. Estos fenómenos de la experiencia interna, estudiados ya por Aristóteles, los explica J. F. Herbart –en su *Lehrbuch zur Psychologie* (1816)– con el concepto de “umbral de conciencia” (Cf. BORING E. G., 1980: 277–278).

¹²⁰³ Cf. BEARE, J.I., 1906: § 30.

¹²⁰⁴ Cf. ZELLER, E., 1897: Vol. II, 70–74.

¹²⁰⁵ “Y es que la imaginación es una afeción a nuestro alcance, cuando queremos (pues es posible representar algo ante nuestros ojos, como hacen los que se ponen para recuerdo de la memoria y forman imágenes mentales” (de An. III, 3, 427b17–20).

¹²⁰⁶ Cf. GUTHRIE, W.K.C., 1993: Vol. VI, 300.

¹²⁰⁷ Cf. TAKATURA, A., 1971: 36.

Parva Naturalia, en relación con la memoria y los sueños. En ambos casos, la *φαντασία* actúa cuando el objeto sensible ha dejado de percibirse¹²⁰⁸.

Las imágenes derivadas de la percepción son verdaderas, si corresponden a los objetos sensibles de los sentidos especiales, mientras se está produciendo la percepción¹²⁰⁹. Pero, cuando ésta ha terminado, pueden ser falsas. En cambio, las imágenes surgidas de la percepción de los sensibles comunes y por accidente (*κατὰ συμβεβηκότος*) pueden ser falsas, en ambos casos¹²¹⁰.

El *φάντασμα* es una copia verdadera del objeto sensible (a través del *αἴσθημα*), si el movimiento, originado en el sentido especial, no se ha mezclado con otros movimientos extraños, almacenados en este sentido; y si, tanto el sentido especial, como la sangre –que lo transporta al órgano central– no están en un estado de agitación, que distorsionarían la imagen. Por otra parte, los *φαντάσματα* no se limitan a los *αἰσθήματα* del sentido de la vista (el sentido por excelencia –*ἡ ὄψις μάλιστα αἴσθησις*), sino que son imágenes de todas las impresiones sensoriales (sonidos, sabores, olores, y de todas las sensaciones del tacto). La *φαντασία* se sirve de los *αἰσθήματα* de todos los sentidos¹²¹¹, y unifica esas impresiones sensoriales, para dar continuidad a la percepción y sustentar la experiencia¹²¹². Es la base del pensamiento y también del deseo y de la voluntad¹²¹³.

Como ya se ha visto anteriormente, Aristóteles afirma, que la *φαντασία* es una y la misma que la facultad perceptiva (*τὸ αἰσθητικόν*) –que reside en el órgano central (el

¹²⁰⁸ Cf. Aristotle, 1955: *Parva Naturalia*, (ed) ROSS, 32–33.

¹²⁰⁹ “Así pues, no decimos, cuando dirigimos nuestras funciones sensitivas con precisión sobre el objeto sensible, que eso nos parece un hombre, sino más bien cuando no percibimos de manera clara, si es así de verdad o no” (de *An.* III, 3, 428a12–15).

¹²¹⁰ Cf. FREDE, D., 1992: 281–282.

¹²¹¹ Cf. BEARE, J.I., 1906: § 35).

¹²¹² Dos funciones principales de la *φαντασία* son la síntesis y la conservación de la percepción sensible y el pensamiento sobre los objetos percibidos Cf. FREDE, D., 1992: 282.

¹²¹³ Cf. BEARE, J.I., 1906: § 31.

corazón)–; son dos aspectos diferentes de la misma facultad¹²¹⁴. El movimiento (estímulo, *input*) de la percepción sensible, depende de un objeto sensible externo¹²¹⁵. La imaginación reproductiva es estimulada internamente. Los *φαντάσματα* son individuales –se refieren a objetos particulares–, a diferencia de los *νόηματα*, que devienen universales, por la acción del intelecto (que utiliza los *φαντάσματα*, como su materia prima)¹²¹⁶.

Así pues, la *φαντασία* consiste en la acción del sensorio común (*κοινή αἴσθησις*), que aporta el material, que se utiliza posteriormente en la memoria y en el recuerdo, en el pensamiento y en el deseo. El *αἴσθημα* es la base del *φάντασμα*, y de éste se sirve el intelecto, para producir el *νόημα*¹²¹⁷.

La facultad de la *φαντασία* tiene dos niveles, en su actuación: ‘aparición primaria’ o *presentación*; y aparición secundaria o *representación* (*φαντασία* reproductiva). En la psicología aristotélica, τὸ φανταστικόν es la capacidad de presentar *φαντάσματα*, en la mente; o bien, de reproducirlas, en ausencia de los objetos sensibles (*αἰσθητά*). Las impresiones sensoriales (*αἰσθήματα*) no desaparecen, en el momento de la percepción. Dejan unos residuos de la sensación, que quedan almacenados¹²¹⁸, y que utilizará posteriormente la *φαντασία* como *φαντάσματα*, en re-presentaciones, ante el ‘ojo de la mente’, en el recuerdo, en el pensamiento o en los sueños¹²¹⁹.

¹²¹⁴ La *αἴσθησις* y la *φαντασία* son dos actividades diferentes del órgano central de la sensación (Cf. FREDE, D., 1992: Cap. 15, 280, n. 4).

¹²¹⁵ Los movimientos en los órganos de los sentidos permanecen latentes, debido a la inhibición causada por movimientos más fuertes de la sensación o por la actividad del pensamiento. Pero, ‘en condiciones favorables’, se propagan al órgano central, y vuelven a surgir, como una segunda afección, en la consciencia, con una imagen, que es copia del objeto original de la percepción. Esta ‘imagen secundaria’ es lo que el filósofo llama *φάντασμα* (Cf. BEARE, J.I., 1906: § 33).

¹²¹⁶ Cf. BEARE, J.I., 1906: § 30.

¹²¹⁷ Cf. BEARE, J.I., 1906: § 33.

¹²¹⁸ La imaginación constituye un ‘almacén’ de copias de los objetos del mundo exterior (Cf. Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, LVI).

¹²¹⁹ Cf. BEARE, J.I., 1906: § 30.

En su aspecto reproductivo o constructivo, la *φαντασία* crea las imágenes distorsionadas y fantásticas, que surgen en los sueños, en la fiebre y la melancolía, o en situaciones de una intensa emotividad. Las distorsiones originadas se deben a condiciones fisiológicas, como el calor excesivo o la fuerte agitación en la sangre. Tienen lugar especialmente mientras dormimos, ya que los elementos reguladores de la imaginación, que actúan en la vigilia (el pensamiento y la sensación) están suprimidos durante el sueño; y la imaginación toma el pleno control del órgano central¹²²⁰.

Aristóteles reconoce dos formas de imaginación¹²²¹:

a) *φαντασία αἰσθητική* (imaginación perceptiva). Ésta es una imaginación pasiva (receptiva) de las imágenes, copias de los objetos del mundo exterior. Este tipo de *φαντασία* lo poseen también los animales.

En su función reproductiva, la *φαντασία* es el origen de ‘la memoria, el recuerdo y la asociación de ideas’.

b) *φαντασία λογιστική* (imaginación racional). Esta forma de imaginación es activa (productiva). Crea o reconstruye imágenes nuevas, a partir de las impresiones sensoriales percibidas. Ésta es propiedad exclusiva del hombre; y se debe a la capacidad del órgano central, ‘de combinar diversas imágenes en una’¹²²², creando algo nuevo. Puede tomar los elementos de ‘imagería sensitiva’, en una forma coherente, como en el arte y en la literatura; o bien formar incoherentes y confusas masas de imágenes, como en los sueños, en el delirio de la fiebre o en la excitación de un vivo deseo o de una pasión exacerbada.

Dentro de la imaginación racional, está la función, que podemos denominar ‘generalizadora’, y que Aristóteles considera el origen de las imágenes, que están en la base

¹²²⁰ Cf. Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, LIX

El ensueño es una imagen, originada por la estimulación de la *φαντασία*, por los movimientos residuales de los órganos sensoriales, que se presenta durante el sueño al órgano central de la percepción (*κοινή αἴσθησις*) (Cf. BEARE, J.I., 1906: § 39).

¹²²¹ (*de An.* 433b29–30). La *φαντασία* necesita imágenes sensoriales previas; y, además, crea sus propias raras configuraciones (en los sueños, en el arte y en situaciones de gran apasionamiento), sirviéndose de las impresiones residuales de la sensación (Cf. WIJSENBEEK-WIJLER, H., 1978: 227). Cf. Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, LIX.

¹²²² (Aristóteles, 1990: *Retórica*, 266, n. 276).

El proceso de deliberación consiste en esto, en elegir una imagen de entre muchas posibles (Cf. TAKATURA, A., 1971: 101).

del pensamiento conceptual (en la formación de los *universales*)¹²²³. El proceso de adquisición de los conceptos requiere un acto de abstracción de una idea general, a partir de datos concretos particulares de los objetos sensibles¹²²⁴. Pero los estados perceptuales son muy efímeros, por ello son retenidos en la memoria y recuperados y comparados entre sí, por acción de la *φαντασία*¹²²⁵.

La sensación es la forma de las cosas, percibida por los sentidos. La imagen (*φάντασμα*) es la misma forma, guardada en la memoria. A partir de las formas, recibidas de la sensación y guardadas en la memoria, el intelecto produce el pensamiento, con ayuda de la *φαντασία*, a través de un proceso de asociación, comparación y combinación de dichas formas; y aprehende las formas inteligibles por abstracción. “Y, puesto que, según parece, no hay ninguna cosa de existencia independiente, aparte de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles están en las formas correspondientes a los objetos sensibles”¹²²⁶. Sin la sensación no se puede aprender o comprender nada; y no se puede pensar sin tener una imagen delante¹²²⁷.

La razón no puede pensar sin la ayuda de la *φαντασία*; y ésta depende de la sensación. La sensación y el pensamiento pueden referirse al mismo objeto, pero la diferencia consiste en que la sensación se basa en el particular, mientras que el pensamiento está referido al universal. El universal no existe aparte del individual, pero está “inmanente” en él¹²²⁸. Tanto la sensación, como la *φαντασία*, están relacionadas con el individual y reciben una forma –que está materializada en el objeto– pero sin la materia. Sin embargo, la

¹²²³ El objeto del pensamiento son las formas inteligibles –los conceptos universales y definibles. Los universales se adquieren (*APo.* II) a partir de la sensación, por medio de la capacidad de generalización, con intermediación de la *φαντασία*. Las formas inteligibles están contenidas en los objetos sensibles particulares (Cf. GUTHRIE, W.K.C., *Ibidem*, 324, 325). Cf. Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, LX.

¹²²⁴ Los diversos *αἰσθήματα* de robles particulares se guardan en la memoria, como *φαντάσματα*, y se asocian, combinan y comparan entre sí –por acción de la *φαντασία*–; y, de todas las imágenes de robles particulares, el intelecto agente saca, por abstracción, el universal “roble” (Cf. SCHEITER, K. M., 2012: 263).

¹²²⁵ Cf. YURDIN, J., *Ibidem*, p. 77.

¹²²⁶ *de An.* III, 432a3–5. [La traducción es mía].

¹²²⁷ Cf. TAKATURA, A., 1971: 46.

¹²²⁸ Cf. *Ibidem*.

φαντασία recibe la forma del objeto sensible –p. ej.: el triángulo–, pero desprovista de los atributos accidentales inherentes a la materia, que acompañan a la sensación (como la ‘forma del papel y los trazos del lápiz sobre él’). El universal es la forma de las formas, y está desprovisto de toda materialidad¹²²⁹.

Esta imaginación racional hace también posible el lenguaje, y aporta claridad al pensamiento conceptual ‘revistiéndolo’ de sentido¹²³⁰.

La *φαντασία* supone un punto medio, en el proceso entre la impresión sensible y la contemplación; o en el paso del intelecto a la conducta. Ambos tipos de *φαντασία* llevan parejos placer y dolor; de donde surge el deseo, como motivación de la conducta¹²³¹.

Según Aristóteles, hay tres niveles en el conocimiento:

1) El conocimiento sensible, originado en la sensación (*αἴσθησις*), que nos proporciona copias de los objetos del mundo exterior, mediante la percepción en acto.

2) La imaginación (*φαντασία*), que nos permite utilizar imágenes de los objetos sensibles, que no se están percibiendo actualmente (imágenes residuales de la sensación).

3) El conocimiento intelectual (pensamiento racional –*νοῦς*). Se sirve de las imágenes presentadas por la imaginación. No se puede pensar sin imágenes mentales, que son también la base de la memoria¹²³².

El filósofo afirma que sólo podemos conocer las formas inteligibles de los objetos materiales, mediante el conocimiento de las formas sensibles. La percepción sensible es, pues, necesaria para el conocimiento; y la *φαντασία* enlaza el intelecto con las formas sensibles¹²³³. ‘Siempre que pensamos en la forma de algo, tenemos en la mente una cierta configuración (*Gestalt*)’¹²³⁴. Sólo las imágenes recogidas, de múltiples percepciones

¹²²⁹ Cf. *Ibidem*, 47–48.

¹²³⁰ Cf. Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, 111, n. 2.

¹²³¹ Cf. TAKATURA, A., 1971: 93–94.

¹²³² Cf. Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, LVI.

¹²³³ Cf. FREDE, D., 1992: 288.

¹²³⁴ ‘Es como si Aristóteles –igual que Kant– dijera que para pensar en una ‘línea’ debemos trazar una en nuestra mente’. Cf. *Crítica de la Razón Pura*, B 154. (Cf. FREDE, D., 1992: 290).

sensoriales, pueden llevar a la captación del rasgo universal, en el particular. La percepción y la memoria logran la permanencia de las impresiones sensoriales necesarias para la experiencia¹²³⁵.

La *φαντασία* participa en el cambio, de las percepciones sensoriales (*αἰσθήματα*), a imágenes (*φαντάσματα*) –desprovistas de los atributos accidentales de la materia. Estas imágenes constituyen la materia prima, que el *νοῦς* transforma en *νοήματα* (objetos inteligibles)¹²³⁶. Por su posición intermediadora, está asociada a la percepción y al juicio. Sólo, en la medida que participa como base material del pensamiento, es ‘*κριτικόν*’, está conectada con el juicio (*κατὰ συμβεβηκός*)¹²³⁷.

Aristóteles parece que concede una cierta capacidad ‘crítica’ a la percepción, pero sólo en la medida que es capaz de discriminar, entre los diversos objetos sensibles propios, de cada sentido especial (por ejemplo, la gama de colores o sabores), y si los diversos datos, aportados por varios sentidos, corresponden a un mismo sujeto subyacente¹²³⁸. En todo caso, se trata en definitiva de una función propia del sensorio común, de quien depende la percepción.

Hay una unión necesaria entre la *φαντασία* y el intelecto (*νοῦς*). Se necesita una imagen para poder pensar. Cuando se piensa, aunque el objeto del pensamiento no sea una magnitud, se visualiza algo cuantitativo; y luego se piensa, haciendo abstracción de dicha determinación cuantitativa (por ejemplo: un círculo sin una dimensión específica)¹²³⁹.

¹²³⁵ Cf. FREDE, D., 1992: 292, n. 43.

¹²³⁶ La *φαντασία* –facultad del sensorio común– sintetiza las formas sensibles materializadas, recibidas de los sentidos particulares; y, del mismo modo, la facultad intelectiva asocia y combina, las imágenes desmaterializadas de la *φαντασία*, en una unidad inteligible (Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M., 1984–1985: 24).

¹²³⁷ Cf. WATSON, G., *Ibidem*, 108–109.

¹²³⁸ La percepción de un todo, a veces, se produce por una visión sucesiva por partes. La *φαντασία* realiza la síntesis de las diversas partes visualizadas, en los diversos microsegundos, que dura el barrido de nuestra mirada. Nos permite tener ‘la imagen completa de una situación o una secuencia de situaciones’. Últimamente los especialistas han insistido en la ‘función integrativa’ del sentido general de la sensación. Pues parece que, en Aristóteles, tiene las funciones, que asignamos a la consciencia, ya que centraliza toda la información sensorial y tiene preponderancia sobre todos los sentidos (Cf. FREDE, D., 1992: 283–286).

¹²³⁹ Cf. BEARE, J.I., 1906: § 34.

Un problema, que presenta el estudio de la *φαντασία*, es la gran variedad de fenómenos, que dependen de ella, ya que participa en la percepción, la adquisición de conceptos, la memoria, el pensamiento teórico y discursivo, el recuerdo voluntario, la formación de deseos y los sueños¹²⁴⁰. Un rol fundamental suyo es la consciencia perceptiva. La *φαντασία* asocia los diversos sensibles propios, de los diferentes sentidos particulares; así como los sensibles comunes –que pertenecen a varios sentidos a un tiempo–, y los relaciona como pertenecientes al mismo objeto subyacente. Esta es una facultad del sentido general o principal de la sensación (*sensus communis*).

Los movimientos o procesos (*κινήσεις*), que fundamentan la *φαντασία* son de orden principalmente fisiológico¹²⁴¹; si bien, como todos los procesos del ser vivo, involucran a la totalidad del ser (al *σύνθετον*). Son una actividad de la *ψυχή*, que actúa a través del cuerpo.

La *φαντασία* puede tomar elementos de diversas experiencias sensoriales y combinarlos, para dar origen a algo nuevo. El resultado es siempre una imagen particular determinada. El objeto particular es considerado, por el intelecto, como un ‘ejemplo de un universal abstracto’. ‘La creación del objeto inteligible supone un salto inductivo, que va más allá de la información sensorial’¹²⁴².

La sensación es un fenómeno momentáneo de contacto, entre un objeto sensible y un sentido específico. Es elemental e independiente, y desaparece tan pronto como lo hace el objeto, o cesa el contacto del sentido con él. La percepción, en cambio, es la ‘unión sintética’ de impresiones sensibles elementales, referidas a un objeto concreto; y depende del ‘sensorio común’ (el órgano central de la sensación). Para que la impresión sensible X quede unida a la impresión Y; debe permanecer X hasta que surja Y. Para ello, se precisa la acción de la memoria, que depende del sensorio común, responsable de la percepción del espacio y el tiempo, que configuran el marco de la impresión sensible compleja. Aristóteles afirma que

¹²⁴⁰ Cf. YURDIN, J., 2009: 72, 78, n. 15.

¹²⁴¹ Los movimientos de las impresiones residuales de la sensación no sabemos si son de naturaleza química o mecánica, puesto que Aristóteles no nos dice nada al respecto (Cf. BEARE, J.I., 1906: § 32).

¹²⁴² GROARKE, L., 2009: *An Aristotelian account of induction*. (Cit. SPALDING, T.L. & GAGNÉ, C. L., 2013: 76–78).

la sensación es efímera; pero la imagen persiste, en ausencia de la percepción actual; y surge en la memoria y en los sueños¹²⁴³.

La imaginación interviene en la memoria reconociendo una imagen como perteneciente a un objeto percibido en el pasado. Si la reproducción de la imagen se busca deliberadamente, tenemos el acto del recuerdo¹²⁴⁴.

La *φαντασία* interviene en la percepción, la memoria y la expectación; relacionadas con diferentes puntos de referencia temporales (presente, pasado y futuro). El sentido del tiempo es una capacidad del sensorio común, necesaria para poder recordar. La memoria consiste en la relación de la imagen de una sensación o de una concepción, con un tiempo transcurrido¹²⁴⁵.

Cuando percibimos, el movimiento sensorial produce la impresión de una imagen, en el órgano central de la sensación. La impresión dejada puede ser vista como una mera aparición (*φάντασμα*), o como la representación de algo original –a lo que se parece–, relacionado con un tiempo pasado (*μνημόνευμα*)¹²⁴⁶.

¹²⁴³ Cf. TAKATURA, A., 1971: 94–95.

¹²⁴⁴ Cf. Aristotle, 1902: *de An.* and *PN*, Hammond, 111, n. 1.

¹²⁴⁵ Cf. BEARE, J.I., 1906: § 40.

¹²⁴⁶ Éstas son las características, que diferencian a un *μνημόνευμα*, de un *φάντασμα*:

- a) La referencia al tiempo pasado
- b) La semejanza con un objeto, al que representa

Cf. BEARE, J.I., 1906: § 41.

12 ABREVIATURAS

ABREVIATURAS

<i>Aër.</i>	<i>περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων</i>
Acad.	Acadio
<i>adv. Math.</i>	<i>adversus Mathematicos</i>
Ag.	<i>Agamemnon</i>
Al.	Alemán
Alb. (Tosk.,Gheg)	Albanés (Tosco, Guego)
<i>Ant.</i>	<i>Antonius</i>
Ant. Esl. Ecl.	Antiguo Eslavo Eclesiástico
<i>APo.</i>	<i>Analytica Posteriora</i>
Arm.	Armenio
<i>Athen. Resp.</i>	<i>Atheniensium Respublica</i>
Av.	Avéstico
<i>Batr.</i>	<i>Batrachomyomachia</i>
<i>Cael.</i>	<i>de Caelo</i>
<i>Ch. A.</i>	<i>Choephoris (Aeschylus)</i>
Chip.	Chipriota
<i>Crat. (Pl.)</i>	<i>Cratylus (Plato)</i>
Cret.	Cretense
<i>Cyr.</i>	<i>Cyropaedia</i>
<i>de An.</i>	<i>de Anima</i>
<i>De divin.</i>	<i>de Divinatione (Cicero)</i>
<i>de Superst.</i>	<i>de Superstitione</i>
<i>Div. Somn.</i>	<i>de Divinatione per Somnum (Aristoteles)</i>
DLPFC	Córtex Dorsolateral Prefrontal
ECG	Electrocardiograma
<i>EE</i>	<i>Ethica Eudemia</i>
EEG	Electroencefalograma
EMG	Electromiograma
<i>EN</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
EOG	Electrooculograma

Eol.	Eolio
<i>Epid. (CH)</i>	<i>ἐπιδημῖαι (Corpus Hippocraticum)</i>
Esp.	Español
<i>fl.</i>	<i>floruit</i>
FR	Formación Reticular
<i>GA</i>	<i>de Generatione Animalium</i>
<i>GC</i>	<i>de Generatione et Corruptione</i>
Gr.	Griego
<i>HA</i>	<i>Historia Animalium</i>
<i>Hel. (Gorgias)</i>	<i>Helena</i>
Hit.	Hitita
<i>Hum.</i>	<i>περὶ χυμῶν</i>
i.-e. (I.E.)	Indoeuropeo
<i>IA</i>	<i>de Incessu Animalium</i>
<i>Il.</i>	<i>La Iliada</i>
<i>in Ph. (Simplicio).</i>	<i>in Aristotelis Physica commentaria</i>
Ing.	Inglés
<i>Insomn.</i>	<i>de Insomniis</i>
IRMf	Imagen por resonancia magnética funcional
<i>IT (E.)</i>	<i>Iphigenia Taurica (Euripides)</i>
<i>Juv.</i>	<i>de Juventute</i>
Lat.	Latín
LC	Locus Ceruleus
<i>Lg.</i>	<i>Leges</i>
Lit.	Lituano
<i>MA</i>	<i>de Motu Animalium</i>
<i>Mem.</i>	<i>de Memoria</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Mete.</i>	<i>Meteorologica</i>
MGr.	Modern Greek
<i>Mirab. Auscult.</i>	<i>Mirabilia Auscultationes</i>

MSS	Manuscritos
NREM	<i>Non Rapid Eye Movements</i>
NREMS	<i>Non Rapid Eye Movements Sleep</i>
NSQ	Núcleo Supraquiasmático (del Hipotálamo)
<i>Nu. (Ar.)</i>	<i>Nubes</i> (Aristófanes)
NW Semitic	<i>North West Semitic</i>
O. Bulg.	<i>Old Bulgarian</i>
O. Ind.	<i>Old Indo-Iranian</i>
OCS	<i>Old Church Slavonic</i>
<i>Od.</i>	<i>La Odisea</i>
OE	<i>Old English</i>
<i>Oec.</i>	<i>Oeconomica</i>
OHG	<i>Old High German</i>
ON	<i>Old Norse</i>
<i>Oneir.</i>	<i>Oneirocritica</i>
OS	<i>Old Saxon</i>
<i>PA</i>	<i>de Partibus Animalium</i>
PGO	Ponto-genículo-occipital
<i>Ph.</i>	<i>Physica</i>
<i>Phgn.</i>	<i>Physiognomonica</i>
PIE	Proto-Indo-Europeo
<i>Plac.</i>	<i>Placita Philosophorum</i>
<i>PN</i>	<i>Parva Naturalia</i>
<i>Po.</i>	<i>Poetica</i>
POAH	(Núcleo) Preóptico Anterior del Hipotálamo
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>
POVL	(Núcleo) Preóptico Ventrolateral (Hipotálamo)
<i>Pr.</i>	<i>Prometheus Vincetus</i> (Aeschylus)
<i>Pr.</i>	<i>Problemata</i> (Aristoteles)
<i>Quaes. Conv.</i>	<i>Quaestiones Convivales</i>
REM	<i>Rapid Eye Movements</i>

REMS	<i>Rapid Eye Movements Sleep</i>
<i>Resp.</i>	<i>de Respiratione</i>
<i>Rh.</i>	<i>Rhetorica</i>
Rus.	Ruso
<i>s.u.</i>	<i>sub uoce</i>
Sánschr. (Skt.)	Sánscrito
<i>Schol. Hom.</i>	<i>Scholia in Homeri (Il., Od.)</i>
<i>SE</i>	<i>Sophistici Elenchi</i>
<i>Sens.</i>	<i>de Sensu</i>
<i>Somn. Vig.</i>	<i>de Somno et Vigilia</i>
<i>Strom.</i>	<i>Stromateis</i>
Sum.	Sumerio
SWS	<i>Slow Wave Sleep</i>
TEP (PET)	Tomografía por emisión de positrones
<i>Tht.</i>	<i>Theaetetus</i>
<i>Ti.</i>	<i>Timaeus</i>
Toch.	Tocario
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>
Ved.	Védico
<i>Vors.</i>	<i>Vorsokratiker</i>

13 BIBLIOGRAFÍA

- ACKRILL, J. L., 1981: *Aristotle the Philosopher*. Oxford University Press.
- ADAMS, D. Q., 1987: “*Ἡρώς* and *Ἡρᾶ*. Of Men and Heroes in Greek and Indo-European”. *Glotta*, 65, Jan 1.
- Aelii Aristidis Adrianensis, 1730: *Opera Omnia*. Graece & Latine, in duo volumina distributa edd. Samuel Jebb. Oxonii : E Theatro Sheldoniano.
- Aesopus et Aesopica Scr. Fab., Fabulae: “Corpus fabularum Aesopicarum”, vols. 1.1:1970 & 1.2:1959, Ed. Hausrath, A., Hunger, H., Leipzig: Teubner.
- ANNAS, J., BURNYEAT, M. F., et al., 1992: *Essays on Aristotle's 'De Anima'*. Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (eds.), Oxford Clarendon Press.
- Antiphon (Orator), 1954 : *Discours*, suivis des fragments d'Antiphon le Sophiste. Texte établi et traduit par Louis Gernet, «Les Belles Lettres», Paris.
- Aquiles Tacio, 1930: *Leucippé et Clitophon, livre I.3*. Traduction française: Du Perron de Castera, Collection Antiqua. Bibliotheca Classica Selecta (BCS), Paris. [«http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/Achilles_Tatius_leu01/lecture/2.htm»](http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/Achilles_Tatius_leu01/lecture/2.htm).
- , 1917: Translated by S. Gaselee, Loeb.
- ARFELLI, D., 1907: *Il Sogno in Omero*. Imola, Cooperativa Tip. Edit. Paolo Galeati.
- Aristóteles, 2015: *On Prophesying by Dreams*. Translated by J.I. Beare. Web edition of University of Adelaide.
- , 2015: *On Dreams*. Translated by J.I. Beare. Web edition of University of Adelaide.
- , 2010: *Obra biológica (De Partibus Animalium, Motu Animalium, De Incessu Animalium)*. Traducción del griego: Rosana Bartolomé. Introducción y notas: Alfredo Marcos. Luarna Ediciones, Madrid.
- , 2005: *Fragmentos*, Introducción, traducción y notas de A. Vallejo Campos, Gredos, Madrid.
- , 1990: *Retórica*. Introd. Traducción y Notas: Quintín Racionero. Gredos, Madrid.
- , 1987: *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de Historia Natural*. Introducciones, traducciones y notas por E. La Croce y A. Bernabé Pajares. Gredos, Madrid.
- , 1983: *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas, Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid.
- , 1965: *Petits Traités d'Histoire Naturelle*. Texte établi et traduit par René Mugnier. Société d'Édition « Les Belles Lettres », Paris.

- , 1961: *Aristotle Parts of Animals*. With an English translation by A.L. Peck, and a foreword by F.H.A Marshall. *Movement of Animals, Progression of Animals*. With an English translation by E.S. Forster, Cambridge (MA) & London.
- , 1959: *De Anima*. W.D. Ross, Oxford University Press.
- , 1955: *Parva Naturalia*. A revised Text with Introduction and Commentaries by Sir David Ross (reprinted 1970). Oxford Clarendon Press.
- , 1951: *Parva Naturalia*. Suivis du *Traité Pseudo-Aristotélicien 'De Spiritu'*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris.
- , 1943: *Generation of Animals*. Translated A. L. Peck. Harvard University Press.
- , 1931: *The Works of Aristotle*. Translated into English. W. D. Ross (ed.) Vol. III, *Meteorologica*, by E. W, Webster, *De Mundo*, by E. S. Forster, *De Anima*, by J.A. Smith, *Parva Naturalia*, by J. I. BEARE and G.R.T. Ross, *De Spiritu*, by J. F. Dobson. Oxford Clarendon Press.
- , 1907: *De Anima*. With translation, introduction and notes. R. D. Hicks, Cambridge University Press.
- , 1906: *De Sensu and De Memoria*. Text and translation with introduction and commentary by G.R.T. Ross. Cambridge University Press.
- , 1902: *Aristotle's Psychology. A treatise on the principle of life (De Anima and Parva Naturalia)*. Translated with Introduction and Notes by W. A. Hammond, London.
- , 1898: *Aristotelis Parva Naturalia*. Guilelmus Biehl. In aedibus Teubneri, Lipsiae.
- , 1882: *Ἀριστοτέλης Περὶ Ψυχῆς*. In Greek and English with introduction and notes, Edwin Wallace. Cambridge University Press.
- , 1831: *Aristoteles Graece ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Vol. I. Academia Regia Borussica edidit, Berolini.
- , 1668: *Opera*, Tomus IV, Sylvester Maurus, Romae.
- Artemidoro, 1989: *La interpretación de los sueños*. Introducción, traducción y notas por Elisa Ruiz García, Gredos, Madrid.
- Artemidori Daldiani, 1963: *Onirocriticon libri V*. Recognovit Roger A. Pack, Teubner, Lipsiae.
- ASERINSKY, E. & KLEITMAN, N., 1953: "Regularly Occurring Periods of Eye Motility, and Concomitant Phenomena, During Sleep". Department of Physiology, University of Chicago. September 4.

- ASSEFA, S.Z., DÍAZ-ABAD, M., WICKWIRE, E. M., & SCHARF, S. M., 2015: “The Functions of Sleep”. In: *AIMS Neuroscience*, 2(3).
- BACON, F., 2000: *Francis Bacon: The New Organon*, Cambridge University Press.
- BAILEY, C., 1928: *The Greek atomists and Epicurus*, New York.
- BALLÚS, C., SÁNCHEZ TURET, M., VALLEJO, J., y FALCÓ, P., 1977: *Compendio de Psicofisiología*, Esplugues de Llobregat.
- BARBERA, J., 2008: “Sleep and dreaming in Greek and Roman philosophy”. In: *Sleep medicine*, 9 (8).
- BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, J., 1847: *Psychologie D’Aristote. Opuscules (Parva Naturalia)*, Paris.
- BEARE, J. I., 1906: *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle*, Oxford Clarendon Press.
- , 1899: «Notes on Aristotle’s ‘Parva Naturalia’». In: *Hermathena* Vol. 10, No. 25.
- BEEKES, R.S.P., 1969: *The Development of the Proto-Indo-European Laryngeals in Greek*. Leyden University. The Hague, Paris.
- BENVENISTE, E., 1973: *Origines de la formation des noms en Indo-européen*, Paris.
- BERRY, R.B. & WAGNER, M.H., 2015: *Sleep Medicine Pearls*, 3rd.edition, Elsevier Saunders (ed.), Philadelphia.
- BICKNELL, P.J., 1969: “Democritus’ theory of precognition”. In: *Revue des Études Grecques*, tome 82, fascicule 391-393, Juillet-décembre.
- BINSWANGER, 2009: *Il Sogno: Mutamenti nella concezione e interpretazione dai Greci al presente*. Ed. E. Basso. Introduzione di F. Dastur, Quodlibet.
- BJÖRCK, G., 1946: « ὄναρ ἰδεῖν. De la perception de rêve chez les anciens ». In : *Eranos*, 44.
- BOISACQ, É., 1916: *DELG. Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Heidelberg, Paris.
- BONITZ, H., 1870: «Index Aristotelicus». In: *Aristotelis Opera*. Vol. V. Edidit Academia Regia Borussica, Berolini.
- BORING E. G., 1980: *Historia de la Psicología Experimental*. Trillas, México.
- BRAVO GARCÍA, A., 1985: “Fisiología y filosofía en Aristóteles: el problema de los sueños”. En: *Cuadernos de filología: Colegio Universitario de Ciudad Real*, nº 4.
- BREMMER, J., 1983: *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton University Press.

- BRENTANO, F. C., 1978: *Aristotle and his World View*. Edited and translated by G. Rolf & R. M. Chisholm. University of California Press.
- , 1973: *Psychology from an Empirical Standpoint*, ed. O. Kraus, trans. L. McAlister, A. Rancurello & D. B. Terrell. Routledge, London.
- , 1867: *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός*, Mainz.
- BRÈS, Y., 1973: *La Psychologie de Platon*. Publications de la Sorbonne, Paris.
- BRILLANTE, C., 1991: *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo.
- BUCK, C. D., 1988: *A Dictionary of Selected Synonyms in the principal Indo-European Languages*. The University of Chicago Press.
- , 1917: “Studies in Greek Noun-formation. Dental Terminations I, 1”. In: *Classical Philology* XII, January.
- , 1910: *Introduction to the study of the Greek Dialects*. Boston.
- BURNET, J., 1908: *Early Greek Philosophy*, London.
- CAMPBELL, S.S. & BROUGHTON, R.J., 1994: “Rapid decline in body temperature before sleep: fluffing the physiological pillow?” In: *Chronobiology International*, 11, (2).
- CAPPELLETTI, A. J., 1987: “La Teoría del Sueño y los Orígenes de la Parapsicología en Aristóteles”. En: *Diálogos (Río Piedras, PR)*, 22 (50).
- , 1985: “El sueño y los sueños en la filosofía prearistotélica”. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXIII (57).
- CARPINTERO CAPELL, H., 1976: *Historia de la psicología*, UNED, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- CARTWRIGHT, R. D. (2010). *The twenty-four hour mind. The role of sleep and dreaming in our emotional lives*. New York: Oxford University Press.
- CARTWRIGHT, R., AGARGUN, M. Y., KIRKBY, J., & FRIEDMAN, J. K., 2006: “Relation of dreams to waking concerns”. In: *Psychiatry Research*, 141 (3), 261–270.
- CARTWRIGHT, R., LUTEN, A., YOUNG, M., MERCER, P., & BEARS, M., 1998: “Role of REM sleep and dream affect in overnight mood regulation: a study of normal volunteers”. In: *Psychiatry Research*, 81 (1).
- CHAIGNET, A.-Ed., 1862: *La Psychologie de Platon*, Paris.
- CHANTRAINE, P., 1979: *La formation des noms en grec ancien*. Klincksieck, Paris.

- , 1968: *DELG = Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Histoire des mots. Klincksieck, Paris.
- CHEYNS, A., 1983 : «Le *θυμός* et la conception de l'homme dans l'épopée homérique». In : *Revue belge de philologie et d'histoire*, 61 (1).
- Cicero, 2001: *On Old Age. On Friendship. On Divination*. Traducción inglesa: Falconer, W. A., Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- , 1923: *On Old Age. On Friendship. On Divination*. Translated by W. A. Falconer. Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- CLARKE, E., 1963: “Aristotelian Concepts of the Form and Function of the Brain”. In: *Bulletin of the History of Medicine*, 37 (1) January-February.
- COHEN, D.B., 1980: “The cognitive activity of sleep”. In: *Progress in Brain Research*, 53, Elsevier.
- COLLINS, D., 2008: “Mapping the Entrails: The Practice of Greek Hepatoscopy”. In: *The American Journal of Philology*, Vol. 129, No. 3 (Fall).
- COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*. Digitalizado por <http://www.librodot.com>
- COPESTON, F., 1974: *Historia de la Filosofía*, Tomo I. Ariel, Barcelona.
- COX MILLER, P., 2002: *Los sueños en la Antigüedad tardía*. Siruela, Madrid.
- CRICK, F., & MITCHISON, G., 1986, “REM sleep and neural nets”. In: *Journal of Mind and Behaviour*, 7.
- CRICK, F. & MITCHISON, G., 1983: “The Function of Dream Sleep”. In: *Nature*, 304, (5922).
- CRIVELLATO, E. & RIBATTI, D., 2007: “Soul, mind, brain: Greek philosophy and the birth of neuroscience”. In: *Brain Research Bulletin*, 71.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., 1984–1985: “Las ideas psicológicas de Averroes”. En: *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, nº 7–8,
- DAMBSKA, I., 1961: «Le problème des songes dans la philosophie des anciens Grecs». In : *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*, Vol. 151.
- DARCUS SULLIVAN, S., 1988: *Psychological activity in Homer: a study of phrēn*. Carleton University Press, Ottawa
- DARCUS, S. M., 1979: “A person's relation to *φρόνη* in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets”. In: *Glotta*, 57(3./4. H).
- DATTA, S., 1995: “Neuronal activity in the peribrachial area: relationship to behavioral state control”. In: *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 19 (1).

- DE LAMBERTERIE, C., 2012: «Sur le nom du ‘rêve’ en indo-européen balkanique». In: *Etymology and the European Lexicon*. 14th Fachtagung of the Indogermanische Gesellschaft 17–22 September.
- DEL CORNO, 1962: «Ricerche sull’ onirocritica greca», *Rendiconti dell’Istituto lombardo*, 96.
- DEMENT, W., 1960: “The effect of dream deprivation”. In: *Science*, 131 (3415).
- DES PLACES, É., 1949: «François Nuyens, L’évolution de la psychologie d’ Aristote». In: *L’antiquité classique*, Tome 18, fasc. 1.
- DESSEILLES, M., DANG-VU, T. T., STERPENICH, V., & SCHWARTZ, S., 2011: “Cognitive and emotional processes during dreaming. A neuroimaging view”. In: *Consciousness and Cognition*, 20 (4).
- DICKIE, W. M., 1922: “A Comparison of the Scientific Method and Achievement of Aristotle and Bacon”. In: *The Philosophical Review*, 31 (5), Sep.
- Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines de Daremberg & Saglio*: http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/rechercher.xsp?filtre=A*&lettre=oui
- DIELS H. & KRANZ, W., 1960: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I Band, Griechisch und Deutsch. Berlin.
- DIELS, H., 1912 : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I Band, Griechisch und Deutsch. Berlin.
- , 1903: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch. Berlin.
- , 1879: *Doxographi Graeci*, G. Reimeri, Berolini.
- ‘Διογένης Searching Tool of Ancient Texts’ (version 3.2.0), (P. J. Heslin, 1999-2007), (data *Thesaurus Linguae Graecae*). The Packard Humanities Institute, The Perseus Project and others.
- DODDS, E. R., 2008: *Los Griegos y lo Irracional*, Madrid.
- , 1971: “Supernormal Phenomena in Classical Antiquity”. In: *Proceedings of the Society for Psychological Research*, Vol. 55, part 203, March.
- DOMHOFF, G. W., 2001: “A New Neurocognitive Theory of Dreams”. In: *Dreaming*, 11 (1).
- DREISBACH, C., 2000: “Dreams in the History of Philosophy”. In: *Dreaming*, Vol. 10, No.1.
- DÜRING, I., 2005: *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Traducción y edición de Bernabé Navarro. Universidad Nacional Autónoma de México.

- , 1943: *Aristotle's De partibus animalium. Critical and literary commentaries*. Göteborg.
- EBELING, H., 1885, 1880: '*Lexicon Homericum*', Vol. I, 1885, Vol. II, 1880. In *Aedibus Teubneri, Lipsiae*.
- EDWARDS, M. J., 1998: "Notes on Pseudo-Plutarch's Life of Antiphon". In: *The Classical Quarterly*, Vol. 48, N° 1.
- ELLIS, H., 1911: *The World of Dreams*, Boston, New York.
- Encyclopaedia Britannica*, 1989: Vols. 8, 25. Chicago, Merriam-Webster.
- ERNOUT, A. & MEILLET, A., 1959: *DELL = Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*. Klincksieck, Paris.
- EUCKEN, R., 1916: *The problem of human life* (as viewed by the great thinkers from Plato to the present time). Translated from the German by W. S. Hough & W. R. Boyce Gibson, New York.
- Eurípides, 1913: *Iphigenia in Tauris*. Euripides Fabulae, Vol 2. Gilbert Murray. Oxford Clarendon Press.
- Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis, 1826: *Commentarii ad Homeri Odysseam*, Tomus II, Lipsiae.
- EVANS, C., & LIDSTONE, N., 1983: *Landscapes of the Night. How and why we dream*. Viking Press, London.
- EVERSON, S., 2007: "The *De Somno* and Aristotle's Explanation of Sleep". In: *The Classical Quarterly*, 57(2).
- FALCÓN MARTÍNEZ, C., & al., 1983: *Diccionario de la Mitología Clásica*, Vol. I, Alianza, Madrid.
- FAY, E. W., 1917: "Dreams, the swelling moon, the sun". In: *The Classical Quarterly*, Vol. 11, No 4 (Oct.).
- FERNÁNDEZ GARRIDO, M^a. R., & VINAGRE LOBO, M. A., 2003: «La terminología griega para 'sueño' y 'soñar'». En: *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 13, 69-104.
- FINLEY, M.I., 1973: *Los griegos de la antigüedad*. Labor, Barcelona.
- FISCHER, I., 1899: *Ad artis veterum onirocriticae historiam symbola*, typis H. Pohle, Ienae
- FISHER, L.B., 1968: "The diurnal mitotic rhythm in the human epidermis 1". In: *British Journal of Dermatology*, 80 (2).

- FOULKES, D., 2002: *Children's Dreaming and the development of consciousness*, Harvard University Press.
- FRÄNKEL, H., 1962: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des funften Jahrhunderts*, 2er. Druck.
- FREDE, D., 1992: "The cognitive role of Phantasia in Aristotle". In: *Essays on Aristotle's de Anima* (Nussbaum, M.C., & Rorty A.O.), Cap. 15, Oxford: Clarendon Press.
- FREDRICH, C., 1899: *Hippokratische Untersuchungen*. In: *Philologische Untersuchungen*, Ed. Kiessling & Wilamowitz-Moellendorff. Berlin.
- FREUD, S., 1983: *La Interpretación de los Sueños*. Obras Completas, Tomo I. Biblioteca Nueva, Madrid.
- , 1972: *La Interpretación de los Sueños*. Obras Completas, Tomo II. Biblioteca Nueva, Madrid.
- FREUDENTHAL, J., 1863: *Über den Begriff des Wortes ΦΑΝΤΑΣΙΑ bei Aristóteles*, Göttingen.
- FRISK, H., 1960: *Griechische Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- , 1950: "Zur griechischen Wortkunde": 16 ὕπαρ. In: *Eranos: Acta philologica Suecana* 48, University of Uppsala.
- GAGARIN, M., 2002: *Antiphon the Athenian: oratory, law, and justice in the age of the sophists*, University of Texas Press.
- GALLOP, D., 1996: *Aristotle on Sleep and Dreams*, Oxford.
- , 1965: "The Platonic Dream", In: *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 35.
- GARCÍA GUAL, C., 1967: «La traducción y la 'Metafísica' de Aristóteles». En: *Emérita*, 35, 91-104.
- GARCÍA MARQUÉS, A., 2017: *Tò tí ên eînai, tò tí esti, tò ón*: su sentido y traducción. In: *Convivium*, (29-30), 49-77.
- GASKIN, 1990: "Do Homeric Characters Make Real Decisions?", In: *The Classical Quarterly*, 40 (1).
- GEER, R. M., 1927: *On the Theories of Dream Interpretation in Artemidorus*. In: *The Classical Journal*, 22 (9).
- GÉRARD-VARET, L., 1898: *L'Ignorance et l'Irréflexion*. Essai de psychologie objective. F. Alcan (ed.). Paris.

- GREEN, N.P.O., STOUT, G. W., TAYLOR, D. J., 1990: *Biological Science 1 & 2*. 2nd. Ed., R. Soper (ed.). Cambridge University Press.
- GREENBERG, R., 1981: "Dreams and REM sleep: An integrative approach". In: *Sleep, dreams, and memory*, W. Fishbein (Ed.).
- GRIMAL, P., 1994: *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona
- GUIDORIZI, G., 2013: *Il compagno dell'anima. I Greci e il Sogno*, Cortina Ed., Milano.
- , 1988: *Il Sogno in Grecia*. Editori Laterza.
- GUTHRIE, W. K. C., 1993: *Historia de la Filosofía Griega*. Tomo VI, Gredos, Madrid.
- , 1988: *Historia de la Filosofía Griega*. Tomo III, Gredos, Madrid.
- , 1984: *Historia de la Filosofía Griega*. Tomo I, Gredos, Madrid.
- GUTIÉRREZ, D., 2015: "Πραπίς en Homero: una propuesta de clarificación semántica". En: *Argos*, Vol. 38, nº 2.
- GUYTON y HALL, 2016: *Tratado de fisiología médica* (13ª ed.) Ed. Elsevier Health Sciences Spain.
- HALL, C.S. & NORDBY, V.J., 1972: *The Individual and his dreams*. Signet, New York.
- HALL, C. S. & VANDE CASTLE, R. L., 1966: *The Content Analysis of Dreams*. Appleton-Century-Crofts, New York.
- HALL, C. S., 1951: "What people dream about". In: *Scientific American*, 184 (5), 60-63.
- HALLIDAY, W. R., 1913: *Greek Divination (A Study of its Methods and Principles)*, London
- HAMELIN, O., 1920: *Le système d'Aristote*. L. Robin (ed.), Paris.
- HARRIS, W. V., 2009: *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge (MA) & London.
- HARRIS-McCOY, D. E., 2012: *Artemidorus' Oneirocritica: Text, Translation, and Commentary*, Oxford University Press.
- , 2011: *Artemidorus' self-presentation in the Preface to the 'Oneirocritica'*. In: *The Classical Journal*, Vol. 106, No. 4 (April-May).
- HARRISON, E. L., 1960: "Notes on Homeric Psychology". In: *Phoenix*, Vol. 14, No. 2 (Summer).
- HARTMANN, E., 2010: "The dream always makes new connections: The dream is a creation, not a replay". In: *Sleep Medicine Clinics*, 5 (2).
- , 1998: *Dreams and nightmares: The new theory on the origin and meaning of dreams*. Plenum Trade, New York.

- HEIDEGGER, M., 2009: *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Translated by Robert D. Metcalf and Mark B. Tanzer, Bloomington (IN).
- Heródoto, 2006: *Historia*, Vol. IV. Gredos, Barcelona.
- HINTIKKA, J., 1980: «Aristotelian Induction». In : *Revue Internationale de Philosophie*, 34 (3).
- Hipócrates, 1982: *Tratados*. Introducción general de Carlos García Gual. Traducción y notas: M^a D. Lara Nava, Carlos García Gual y otros. Gredos. Madrid.
- , 1959: Vol. II, with an English translation by W.H.S. Jones, The Loeb Classical Library.
- , 1959: Vol. IV. Heracleitus 'On the Universe', with an English translation by W.H.S. Jones, The Loeb Classical Library.
- , 1957: Vol. I, with an English translation by W.H.S. Jones, The Loeb Classical Library.
- HOBSON, J. A., 2009: “REM sleep and dreaming: towards a theory of protoconsciousness”. In: *Nature Reviews Neuroscience*, 10 (11), November.
- , 2002: *Dreaming: An introduction to the science of sleep*. Oxford University Press, New York.
- , 1975: “The sleep-dream cycle: A neurobiological rhythm”. In: *Pathobiology Annual*, 5.
- HOBSON, J. A., PACE-SCHOTT, E. F. & STICKGOLD, R., 2000: “Dreaming and the brain: Toward a cognitive neuroscience of conscious states”. In: *Behavioral and Brain Sciences*, 23 (6).
- HOBSON, J.A. & MCCARLEY, R.W., 1977: “The Brain as a Dream State Generator: An Activation-Synthesis Hypothesis of the Dream Process”. In: *The American Journal of Psychiatry*, 134, December.
- HOEBEL, E. A., 1973: *Antropología. El estudio del hombre*. Omega, Barcelona.
- HORNE, J. A., & HORNE, J., 2006: *Sleepfaring: a journey through the science of sleep*. Oxford University Press.
- HUBY, P. M., 1975 “Aristotle, *De Insomniis* 462a18”. In: *Classical Quarterly*, 25 (1).
- , 1979: “The Paranormal in the Works of Aristotle and his Circle”. In: *Apeiron*, Jun. 1, 13 (1).
- IRELAND, S., & STEEL, F. L. D., 1975: “Φορένες as an anatomical organ in the works of Homer”. In: *Glotta*, 53 (3./4. H).
- JAEGER, W., 1996: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Madrid.

- , 1946: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Versión española de José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México.
- JAMES, W., 1999: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona.
- , 1918: *The Principles of Psychology*, Vol. I., Dover Publications.
- JOUVET, M., 1998: “Paradoxical sleep as a programming system”. In: *Journal of Sleep Research*, 7, Supplement 1.
- JOUVET, M. & COURJON, J., 1959: «Sur un stade d’activité électrique cérébrale rapide au cours du sommeil physiologique». Extrait des Comptes rendus des séances de l’Académie des Sciences, Séance du 25 Mai. – Tome CLIII, n° 6.
- KAHN, D. & GOVER, T., 2010: «Consciousness in Dreams». In: *International Review of Neurobiology*, 92, 181-195.
- KATONA, G., 2002: “The evolution of the concept of psyche from Homer to Aristotle”. In: *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*. Vol. 22. N°1. (psycnet.apa.org).
- KATZ, L.C. & SHATZ, C.J., 1996: “Synaptic activity and the construction of cortical circuits”. In: *Science*, 274 (5290).
- KAVANAU, J. L., 1997: “Memory, sleep and the evolution of mechanisms of synaptic efficacy maintenance”. In: *Neuroscience*, 79 (1).
- KENNEDY, B.H., 1881: *The Theaetetus of Plato*, Cambridge University Press.
- KENT SPRAGUE, R., 1977: “Aristotle and the Metaphysics of Sleep”. In: *The Review of Metaphysics*, Vol. 31, No. 2 (Dec.).
- KESSELS, A.H.M., 1978: *Studies on Dream in Greek Literature*. Brill Hes & De Graaf.
- , 1969: «Ancient Systems of Dream-Classification». In: *Mnemosyne* Fourth Series, Vol. 22, Fasc. 4, 389-424.
- KING, D. B. & DeCICCO T.L., 2007: “The Relationships Between Dream Content and Physical Health, Mood, and Self-Constual”. In: *Dreaming*, 17 (3).
- KING, D. B., 2006: “New support for the continuity hypothesis of dreaming”. In: *June 23rd Annual Conference of the International Association for the Study of Dreams*, Bridgewater, MA.
- KIRK, G.S., 1985: *El Mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Paidós, Barcelona.
- KIRK, G. S. & RAVEN, J. E., 1974: *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid.
- KONG, J. et al., 2002: “Brain glycogen decreases with increased periods of wakefulness: Implications for homeostatic drive to sleep”. In: *Journal of Neuroscience*; 22 (13).

- KOSSLYN, S. M., 2005: *Mental images and the brain*. In: *Cognitive neuropsychology*, 22(3-4).
- KOULACK, D., 1987: "Dreams and adaptation to contemporary stress". In: *Fifth International Congress of Sleep Research*. Copenhagen.
- KRAMER, M., 1987: "The mood regulatory function of dreaming: The dream as selective affective modulator". In: *Fifth International Congress of Sleep Research*, Copenhagen.
- KRÄUCHI, K., CAJOCHEN, C., & WIRZ-JUSTICE, A., 2005: "Thermophysiological Aspects of the Three-Process-Model of Sleepness Regulation". In: *Clinics in sports medicine*, 24 (2).
- KUIPER, F.B.J., 1951: *Nōropi khalkōi*. Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 14, No. 5.
- LaBERGE, S., & LEVITAN, L., 1995: "Validity established of DreamLight cues for eliciting lucid dreaming". In: *Dreaming*, 5 (3).
- LAROCK, V., 1930: «Les premières conceptions psychologiques des Grecs». In : *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 9, fasc. 2.
- LASSO DE LA VEGA, J.S., 1966: «La traducción de las lenguas clásicas al español como problema». En: *Discursos y Ponencias del III Congreso Español de Estudios Clásicos*, 87-140.
- LATTE, K., 1929: "Studien zur Geschichte der antiken Traumdeutung by S. Luria" (Review). In: *Gnomon*, 5. Bd., H. 3 (Mar.) pp. 155-161
- LEAR, J., 1994: *Aristóteles. El deseo de comprender*. Versión Española de Pilar Castrillo Criado. Alianza Editorial, Madrid.
- LEIBNIZ, G. W., 1765: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. In : *Œuvres Philosophiques Latines et Françaises*. Rudolf Erich Raspe (ed.). Amsterdam et Leipzig.
- LEJEUNE, M., 1987: *Phonétique Historique du Mycénien et du Grec Ancien*. Klincksieck, Paris.
- LÉVY-BRUHL, L., 1951: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris.
- LEWES, G. H., 1864: *Aristotle: a chapter from the history of science including analyses of Aristotle's scientific writings*. London: Smith, Elder and Company.
- LONGRIGG, J., 1998: *Greek Medicine. From the Heroic to the Hellenistic Age*, New York.
- LSJ = *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell & R. Scott, 9th ed. 1996, Oxford, Clarendon Press.

- LUCK, G., 2006: *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- MALLORY, J.P. & ADAMS, D. Q. 2006: *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford University Press.
- MALONE, J.C., 2011: *Psychology. Pythagoras to Present*. MIT Press, Cambridge, MA.
- MANSFIELD, R., GODDARD, S., MOLDOFSKY, 2003: "When the External Fire Departs": Sleep Theories of Plato and Aristotle and Their Relevance to Modern Sleep Research. In: *University of Toronto Medical Journal*, 81(1), December.
- MARTÍN ARIAS, J. M., 2014: "Revisión de los términos del léxico psiquiátrico de la vigésima segunda edición del Diccionario de la Real Academia Española y propuesta de nuevos lemas (cuarta entrega: O-Z y anexos). *Panace@*, 15 (39).
- MARTÍNEZ MARZOA, F., 1973: *Historia de la Filosofía*. Tomo I. Filosofía Antigua y Medieval. Istmo, Madrid
- MAURICE, D., 1998: "The Von Sallmann Lecture 1996: An ophthalmological explanation of REM sleep". In: *Experimental Eye Research*, 66 (2).
- MCCURDY, H.G., 1946: "The History of Dream Theory". In: *Psychological Review*,
- MCGINTY, D. & SZYMUSIAK, R., 1990: "Keeping Cool: A hypothesis about the mechanisms and functions of slow-wave sleep". In: *Trends in Neurosciences*; 13 (12).
- McGRATH, M.J. & COHEN, D.B., 1978: "REM sleep facilitation of adaptive waking behavior: A review of the literature". In: *Psychological Bulletin*, 85, (1).
- MESSER, W. S., 1918: *The Dream in Homer and Greek Tragedy*. Ph.D Thesis. Columbia University, New York.
- Michaelis Ephesii, 1903: *Commentaria in Aristotelem Graeca in Parva Naturalia*, Vol. XXII, Pars I. Ed. Paulus Wendland, Berolini.
- MINDÁN MANERO, M., 1969: *Historia de la Filosofía y de las Ciencias*. Anaya, Salamanca.
- MISIAK, H., 1964: *Raíces filosóficas de la Psicología*. Troquel, Buenos Aires.
- MITCHELL, E. G., 1923: "The physiologically diagnostic dream". In: *New York State Journal of Medicine*, Vol 118.
- MOORCROFT, W.H., 2013: *Understanding Sleep and Dreaming*. 2nd, ed. Springer, New York.

- MOORE, M.A.D., 2013: «Aristotle's Essence: τὸ τί ἦν εἶναι». In: *Ancient Greek Philosopher*. <<http://www.ancientgreekphilosopher.com/2013/07/23/aristotles-essence-τὸ-τί-ἦν-εἶναι/>>.
- MORUZZI, G., 1966: “The functional significance of sleep with particular regard to the brain mechanisms underlying consciousness”. In: *Brain mechanisms and conscious experience*. J. Eccles (Ed.).
- MOSSÉ, C., 1981: *Historia de una democracia: Atenas*. (Desde sus orígenes hasta la conquista macedonia). Akal, Madrid.
- MOSTERÍN, J., 2003: “La insuficiencia de los paradigmas metafóricos en psicología”. En: *Rev. Asociación Española de Neuropsiquiatría*. no.85, Madrid.
- MOUTON, A., 2007: *Rêves hittites. Contribution à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolie ancienne*, Leiden.
- MUZUR, A., 2005: “Toward an integrative theory of sleep and dreaming”. In: *Journal of Theoretical Biology*, 233 (1).
- NAEGELSBACH, C. F., 1840: *Die Homerische Theologie in ihrem Zusammenhang dargestellt*. J. A. Stein, Nürnberg.
- NEUHÄUSER, J., 1878: *Aristoteles' Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen*. Verlag von Erich Koschny (L. Heimann's Verlag). Leipzig.
- NIETO IZQUIERDO, E., 2016: “Deux notes sur les verbes ἐγκοιτάζομαι, ἐγκατακοιμάομαι, ἐγκοιμίζομαι dans les récits de guérison d'Épidaure”. In: *Glotta* 92.
- NUSSBAUM, M. C., & RORTY A. O. (eds.), 1992: *Essays on Aristotle's de Anima*. Oxford Clarendon Press.
- NUYENS, F., 1973: *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain.
- OPPENHEIM, A. L. (1956). “The interpretation of dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-book”. In: *Transactions of the American Philosophical Society*, 46 (3).
- PABÓN DE URBINA, 2005: *Diccionario Manual Griego Vox*, Barcelona.
- PACE-SCHOTT, E.F. & HOBSON, A., 1998: Reviewed Work: “The Neuropsychology of Dreams: A Clinico-Anatomical Study. by Mark Solms”. *Trends in Cognitive Sciences*, 2 (5), May, pp. 199–200.
- PENDRICK, G. J., 2002: *Antiphon the Sophist. The Fragments*. Edited with introduction, translation and commentary. Cambridge University Press.

- PÉREZ CORTÉS, S., 2008: “Platón y los sueños”. En: *Revista Versión: Estudios de comunicación, política y cultura*, Vol. 21.
- , 2008: «Una arqueología de los sueños: El atomismo antiguo (Demócrito, Epicuro, Lucrecio)». En: *Tramas*, 29.
- PIGEAUD, J., 1981: *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris.
- PINAULT, G.-J., 2008: “Sleep and Dream in the Lexicon of the Indo-European Languages”, In: BAUTZE-PICRON, C., *The Indian Night. Sleep and Dreams in Indian Culture*. New Delhi.
- Platón, 2005: *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, with an English translation by H. N. Fowler. Harvard University Press.
- , 1981: *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*. Vol. IX, Translated by R.G. BURY, Loeb Classical Library.
- , 1971: *Timaeus and Critias*. Translated by Desmond Lee, Penguin, London.
- , 1961: *Theaetetus, Sophist*. Translated by H. N. Fowler, Loeb Classical Library.
- , 1942: *The Republic*, Vol. II. Translated by P. Shorey. Loeb Classical Library.
- , 1892: *The Dialogues of Plato*. Translated into English with Analysis and Introductions by B. Jowett in five volumes: Vol. I. New York and London.
- Plutarco, 1961: *Quaestiones Convivales*. In: *Moralia* Vol. IX. With an English translation by E. L. Minar, F. H. Sandbach & W. C. Helmbold. Cambridge MA, London, Loeb Classical Library.
- , 1936: *Moralia. Vol. V*. With an English translation by Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library. Cambridge (MA), London.
- , 1892: *Moralia*, recognovit Gregorius N. Bernardakis, Vol. IV, Teubner, Lipsiae.
- POKORNY, J., & STAROSTIN, G., 2007: *Proto-Indo-European Etymological Dictionary. A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Published on the Internet: Indo-European Language Revival Association*. (<http://dnghu.org/>).
- PONTIGGIA, U., 2006: “Alcune considerazioni sulla visione nella cultura greca arcaica”. In: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 84 (3).
- PRELLWITZ, W., 1905: *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache*, Göttingen.
- PRICE, S.R.F., 1986: «The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus». In: *Past & Present*, 113, 3-37, Oxford University Press.

- REALE, G., 1987: *A History of Ancient Philosophy I: From de Origins to Sócrates*. Edited and translated by J. R. Catan. State University of New York Press.
- RECHTSCHAFFEN, A., 1998: "Current perspectives on the function of sleep". In: *Perspectives in Biology and Medicine*, 41 (3).
- , 1978: "The Single-Mindedness and Isolation of Dreams", In: *Sleep*, 1.
- RECHTSCHAFFEN, A., KALES, A., 1968: "A manual of standardized terminology, technique and scoring system for sleep stages of human participants. In: *Public Health Service, NIH Publication*, (204).
- REIDER, G. A., 1989: *Epiphany and Prophecy in Dreams in the Homeric Epics*. Ph.D. Thesis, Boston University.
- REIMUND, E., 1994: "The free radical flux theory of sleep". In: *Medical Hypotheses*, 43 (4).
- RENEHAN, R., 1979: "The Meaning of ΣΩΜΑ in Homer: A Study in Methodology". In: *California Studies in Classical Antiquity*, Vol. 12.
- REVONSUO, A., 2000: "The reinterpretation of dreams: An evolutionary hypothesis of the function of dreaming". In: *Behavioral Brain Science*, 23 (6).
- ROBIN, L., 1923: *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris.
- RODIER, G., 1900: Aristote. *Traité de l'âme*, (I, II). E. Leroux (ed.), Paris.
- ROHDE, E., 1894: *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. JCB Mohr.
- ROKY R. et al., 1999: "Food restriction alters the diurnal distribution of sleep in rats". In: *Physiology & Behavior*; 67 (5).
- RUSSO, J., 2012: «Re-Thinking Homeric Psychology: Snell, Dodds and their Critics». In: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, nuova serie, Vol. 101, 2.
- RUSSO, J. & SIMON, B., 1968: «Homeric Psychology and the Oral Epic Tradition». In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 29, No. 4, 483-498.
- SARTON, G., 1952: *A History of Science. Ancient Science through the Golden Age of Greece*. Harvard University Press, Cambridge.
- SASSIN, J. F., PARKER, D. C., MACE, J. W., GOTLIN, R. W. JOHSON, L. C., & ROSSMAN, L. G., 1969: "Human growth hormone release: relation to slow-wave-sleep and sleep-waking cycles". In: *Science*, 165 (3892).
- SCHEITER, K. M., 2012: "Images, Appearances, and *Phantasia* in Aristotle". In: *Phronesis* 57 (3).
- SCHLIESSER, E., (Ed.) 2015: *Sympathy: A history*. Oxford University Press, USA.

- SCHMIDT, J., 1889: *Die Pluralbildungen der Indogermanischen Neutra*. H. Böhlau, Weimar.
- SCHOFIELD, M., 1992: "Aristotle on the Imagination". In: *Essays on Aristotle's de Anima* (Nussbaum, M.C., & Rorty A.O.), Cap. 14. Oxford: Clarendon Press.
- SCHWARTZ, S., & MAQUET, P., 2002: "Sleep imaging and the neuro-psychological assessment of dreams". In: *Trends in Cognitive Sciences*, 6 (1).
- Sextus Empiricus, 1914 : *Opera*. Ed. H. Mutschmann, Vol. II., Lipsiae, Teubner.
- SHAW, B., 2016: "Developments in the Neuroscience of Dreams". In: *Activitas Nervosa Superior*, March, Vol. 58, No. 1-2.
- SNELL, B., 2007: *El descubrimiento del espíritu*. Acantilado, Barcelona.
- , 1931: „Die Seele und das Ich im homerischen Epos“. Mit einem Anhang: Vergleich mit dem Glauben der Primitiven by Joachim Böhme. (Review). In: *Gnomon*, 7, Bd., H. 2.
- SNODGRASS, A. M., 1974: "An Historical Homeric Society?". In: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 94.
- SNYDER, F., 1966: "Toward an evolutionary theory of dreaming". In: *American Journal of Psychiatry*, 123 (2).
- , 1965. "Progress in the new biology of dreaming". In: *American Journal of Psychiatry*, 122 (4).
- SOLMS, M., 2000: "Dreaming and REM sleep are controlled by different brain mechanisms". In: *Behavioral and Brain Sciences*, 23(6).
- , 1997: *The neuropsychology of dreams: A clinico-anatomical Study*. Laurence: Erlbaum.
- SOLMSEN, F., 1961: "Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves". In: *Museum Helveticum*, Vol. 18, Fasc. 4.
- SONDEREGGER, E., 1983: «Die Bildung des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι durch Aristoteles». In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65, 18–39.
- SPALDING, T. L. & GAGNÉ C. L., 2013: "Concepts in Aristotle and Aquinas: Implications for Current Theoretical Approaches". In: *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 33 (2).
- STEEL, C., 2001: "The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of Timaeus 69–72". In: *Phronesis*, 46(2).

- STEWART, J.A., 1892: *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, (Vol. II). Oxford University Press.
- STUART MESSER, W., 1918: *The Dream in Homer and Greek Tragedy*, New York, Columbia University Press.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., 1973: «El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles». En: *Cuadernos de Filología Clásica*, 5, 279-311.
- Suidae Lexicon, 1705: Graece & Latine, Tribus Voluminis, Typis Academicis, Cantabrigiae.
- SULLIVAN, S. D., 1980: “How a Person Relates to *θυμός* in Homer”. In: *Indogermanische Forschungen*, Jan 1, 85.
- TAKATURA, Ando, 1971: *Aristotle’s theory of practical cognition*. Okayama University. Nijhoff (ed), The Hague.
- Themistii (Sophoniae), 1903: *Commentaria in Aristotelem Graeca in Parva Naturalia*, Vol. V, Pars VI. Ed. Paulus Wendland, Berolini.
- THOMSEN THÖRNQVIST, C., 2014: “Walter Burley’s *Expositio* on Aristotle’s treatises on sleep and dreaming”. In: *Cahiers de l’Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 83.
- THOUARD, D., 2005 : *Aristote au XIX^e siècle : la résurrection d’une philosophie*. Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d’Ascq.
- TRENDELENBURG, F. A., 1877: *Aristotelis De Anima Libri Tres*. Berolini.
- TREMLET, P. F., HARVEY, G., & SUTHERLAND, L. T. (Eds.) 2017: *Edward Burnett Tylor, Religion and Culture*. Bloomsbury Publishing.
- Tucidides, 1994: *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Cátedra, Madrid.
- , 1890: *Historia belli peloponnesiaci*, Ed. Ambrosio Firmin Didot, Paris.
- TURGOT, A. R., 1991: *Discursos sobre el progreso humano*. Estudio preliminar, traducción y notas, G. Mayos Solsona. Tecnos, Madrid.
- TYLOR, E. B., 1903: *Primitive Culture (Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom)*. In two Volumes, London.
- VALENTINE, C.W., 1932: *The New Psychology of the Unconscious*, London.
- VAN LIESHOUT, R. G. A., 1980: *Greeks On Dreams*, Brill Hes & De Graaf.
- Varela, F. J., 1997: *Sleeping, Dreaming, and Dying: An Exploration of Consciousness with the Dalai Lama*. Foreword by HH the 14th Dalai Lama; Narrated and edited by F. J. Varela with J. Engel, Jr. Translations by B. A. Wallace and Thupten Jinpa. Wisdom Publications, Somerville (MA).

- VERBEKE, G., 1948: «L'évolution de la psychologie d'Aristote». In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 46, n°11.
- VICAIRE, P., 1970: «Platon et la divination». In : *Revue des Études Grecques*, tome 83, fascicule 396-398, Juillet-décembre.
- Vocabulario Científico y Técnico, 1983: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Madrid.
- WAMSLEY, E. J., & STICKGOLD, R., 2011: “Memory, sleep, and dreaming: Experiencing Consolidation”. In: *Sleep Medicine Clinics*, 6 (1).
- WATSON, G., 1982: “ΦΑΝΤΑΣΙΑ in Aristotle, *De Anima* 3.3”. In: *Classical Quarterly*, 32 (1).
- WEBB, W.B., 1983: “Theories in modern sleep research”. In: *Sleep mechanisms and functions in humans and animals*. A. Mayes (Ed.).
- , 1974: “Sleep as an adaptive response”. In: *Perceptual and Motor Skills*; 38, 1023-27.
- WEHR, T.A., 1992: “A brain-warming function for REM sleep”. In: *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 16.
- WIJSENBECK-WIJLER, H., 1978: *Aristotle's concept of soul, sleep and dreams*. Amsterdam.
- WILKS, S., 1893: “On the Nature of Dreams”. In: *Medical Magazine*, Vol. 1894, Feb.
- Word Study Tool (<http://www.perseus.tufts.edu/>) Greek and Latin.
- XIE, L., KANG, H., XU, Q., CHEN, M. J., LIAO, Y., THIYAGARAJAN, M.... & TAKANO, T., 2013: “Sleep drives metabolite clearance from the adult brain”. In: *Science*, 342 (6156).
- YURDIN, J., 2009: “Aristotelian Imagination and the Explanation of Behavior”. In: *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima*, G. Van Riel & P. Destrée (eds.), with the assistance of C. K. Crawford & L. Van Campe (pp. 71-88). Leuven University Press.
- ZELLER, E., 1897: *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, Vols. I, II. Translation from Zeller's *Philosophy of the Greeks* by B. F. C. Costelloe and J. H. Muirhead. New York, Bombay.
- , 1881: *A History of Greek Philosophy from the earliest period to the time of Socrates*, Vol. I & II, London.