

SUEÑO Y MUERTE*

En lo tocante a la conciencia de la muerte los antiguos griegos no son un caso aparte en la evolución de la humanidad. Sus actitudes fueron en todo similares a las constatadas por la historia y la etnología en muchos otros pueblos. Si bien es verdad, como decía Voltaire, que la especie humana es la única que conoce por la experiencia que se va a morir, es una exageración sostener con Max Scheler y Heidegger que el conocimiento de la muerte es algo inmanente en el hombre, a la manera de una estructura *a priori* de la mente humana. Los hechos exigen matizar esta tajante afirmación. Hay pueblos primitivos que se resisten a considerar la muerte como algo necesario y universal, y pensadores que estiman imposible para el hombre concebir la propia muerte, bien se formule esta convicción en los términos goethianos de que al sujeto pensante le es imposible pensar en la terminación de su pensamiento, bien a la manera de Freud de que todo intento de concebir la propia muerte nos coloca automáticamente en la posición de quien considera la muerte de los demás, es decir, en la perspectiva del espectador superviviente.

Sea por reluctancia a adentrarse en campo tan macabro, sea por las dificultades inherentes a la empresa, tampoco los filósofos le han dedicado gran atención. Son los literatos, poetas, dramaturgos y oradores de aparato a quienes se deben las más brillantes o conmovedoras consideraciones sobre la muerte. Y en este aspecto los griegos tampoco fueron una excepción. Los pensadores que abordaron el tema lo hicieron desde un punto de vista religioso o ético, como si estuvieran urgidos por el deseo de quitar a la gente el miedo de morir. Platón es el más genuino representante de esta modalidad de pensamiento. Muy influido por las concepciones órfico-pitagóricas sobre el alma como substancia espiritual, inmortal y eterna, encarnada en un cuerpo material, para él la muerte no es sino la 'disolución' del compuesto 'hombre' (διάλυσις τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀπ' ἀλλήλων, *Gorg.* 524 D), el 'desasimiento' y separación de sus componentes (λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, *Phaed.* 67 D). Con ello emite simultáneamente un juicio de valor sobre la vida y un mensaje de consuelo y esperanza sobre el más allá. Dado que el conocer no es sino un proceso de ἀνάμνησις de las formas contempladas por el alma en su pureza con anterioridad a su entrada con la generación en el mundo fenoménico, y cuenta habida de que la vocación del filósofo es acceder a la contemplación de las ideas, algo de todo punto inalcanzable hasta no estar el alma desvinculada por completo del cuerpo, se llega a la sorprendente conclusión de que el filósofo, lejos de temer la muerte, la desea vivamente, y a la no menos sorprendente constatación de que su vida entera no ha sido sino una μελέτη θανά-

* Conferencia pronunciada el día 24 de mayo de 1993 en el Salón del Trono de la Excma. Diputación de Guipúzcoa en homenaje al Prof. Dr. Manuel Agud

Querol, organizado por la Delegación de la SEEC en el País Vasco.

του, un continuo ensayo del morir, practicado en los esfuerzos por apartar lo más posible el alma de las sollicitaciones del cuerpo y dar rienda suelta al puro pensamiento sin las trabas de los engaños sensoriales. Libre así del temor al mayor de los males en la estimación el vulgo, resulta que el sabio, a la σοφία, que por derecho propio le pertenece, y a la δικαιοσύνη y σωφροσύνη con ella emparejadas, añade también, completando la panoplia de sus excelencias, la ἀνδρεία. Las cuatro virtudes cardinales descubiertas por el pensamiento ético vendrían a tener un único soporte: la ἀρετή en última instancia se haría equivalente a la sabiduría y ésta a una *meditatio mortis*.

Las escuelas filosóficas posteriores, nacidas al calor de las enseñanzas socráticas, se vieron fuertemente condicionadas por los términos en que el Sócrates/Platón planteó el problema de la muerte. Aunque no compartieran el dualismo platónico y concibieran al hombre desde la perspectiva de un monismo materialista, se sintieron también obligadas a transmitir un mensaje de consuelo, calmando temores y disipando falsas esperanzas. Zenón (fr. 135 SVF I, p. 38) consideraba el alma con un hálito cálido (πνεῦμα ἕνθερμον) que se separaba del cuerpo en la muerte. Ahora bien, como nada incorpóreo puede separarse del cuerpo o tocarlo, el alma, que toca el cuerpo y se separa de él, forzosamente será de índole corporal: ὁ θάνατος ἐστὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἢ δὲ ψυχὴ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος. σῶμα ἄρα ἢ ψυχὴ, (SVF I, p. 38). La conclusión lógica, pues, sería que ese soplo o 'espíritu' cálido, ese vapor o exhalación sensorial (fr. 141 SVF I, p. 137, αἰσθητικὴ ἀναθυμίασις) que para Zenón era el alma, dada su calidad corporal, se disolviera en la muerte como los restantes elementos materiales que componen el hombre. Pero el ansia de inmortalidad era demasiado poderosa para aceptar resignadamente esa conclusión. Las nuevas generaciones de filósofos estoicos corrigieron el pensamiento del fundador de la secta. Cleantes sostenía que todas las almas perduraban *post mortem* hasta la conflagración universal (ἐκπύρωσις πάντων), y Crisipo —en algo tenía que vérsese la veta corporativista— limitó esa posibilidad a las de los filósofos (Κλεάνθης μὲν οἶν πάσας [scil. τὰς ψυχὰς] ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνον, SVF II, fr. 811).

Los estoicos tardíos, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, aceptando tácitamente el dogma socrático/platónico de que la vida del sabio es un aprendizaje del morir, se esforzaron por quitar el miedo a la muerte, invitando paradójicamente a reflexionar sobre ella de una manera adecuada. El hombre debe tener siempre presente que forma parte de un todo y aceptar el cometido que se le asigna en el concierto universal, tal y como los comensales se van cuando termina el banquete o se retiran de escena los actores, una vez concluido su papel. Epicuro, en cambio, con sorprendente modernidad, planteó la cuestión de otro modo, al concebir la muerte como una privación total de la conciencia (στέρησις αἰσθήσεως) y al negar toda posibilidad de pervivencia *post mortem*. Lo primero implica que la muerte en sí no es dolorosa y lo segundo la inexistencia de premios o castigos en la ultratumba, por lo cual no hay motivo alguno para temerla:

«Acostúmbrate a creer —le dice a su discípulo Meneceo— que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, ya que todo lo bueno y lo malo se da en la percepción, y la muerte es una privación de la percepción. Y de ahí que un conocimiento correcto de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace que se disfrute lo mortal de la vida, sin añadir un tiempo ilimitado, con sólo suprimir la añoranza de la inmortalidad. Pues nada hay temeroso en el no vivir. De suerte que es un necio el que afirma temer la muerte, no porque le vaya a causar dolor cuando esté presente, sino porque se lo causa porque habrá de venir, ya que lo que no incomoda cuando está presente, incomoda en vano cuando se espera. Por ello el más espeluznante de los

males, la muerte, no tiene nada que ver con nosotros, puesto que, mientras existimos, la muerte no está presente y cuando está presente la muerte, entonces ya no existimos”.

Pero no todos pudieron compartir el punto de vista de Epicuro, ni desde luego fue ése el sentir generalizado del pueblo griego. Y aquí aparecen las analogías aludidas más arriba con las creencias de otros pueblos. El ser humano se ha resistido a considerar la muerte como una cesación de la vida y ha tendido a verla como un modo diferente de existir, desde la primitiva creencia en el ‘cadáver viviente’ de algunos pueblos africanos a la más refinada de la pervivencia personal *post mortem* en forma de εἶδωλον (cf. *Il.* XXIII 103 ss.), con toda la parafernalia de viajes de ultratumba, moradas en el cielo o los infiernos y premios o castigos de acuerdo con los merecimientos de cada uno. En la base de todas estas elucubraciones de la fantasía subyacen algunos hechos de experiencia como son el cíclico turnarse de las estaciones del año y sobre todo la alternancia día/noche en la naturaleza y vigilia/sueño en los seres vivos. Un examen de los hechos homéricos¹ demostrará cómo se contiene en ellos el germen de ulteriores desarrollos del pensamiento griego.

En el *epos* homérico hay dos maneras de enfrentarse a la muerte, una que pudiéramos llamar ‘natural’, y otra que muy bien pudiera denominarse ‘poética’. El verbo λύειν ‘desatar’, que entra en la definición platónica de la muerte en el *Gorgias* y en el *Fedón*, es el que se emplea en los poemas homéricos para expresar la idea de ‘matar’ (en activa) o ‘morir’ (en medio-pasiva). Un formulario λύσε δὲ οἱ γυῖα “le desató sus miembros”, desde el punto de vista lingüístico está en el mismo plano que λύσε δε οἱ θώρηκα, ο λύσε δε οἱ ζώνην. Por extensión analógica este ‘desatar’ definitivo puede entenderse de forma transitoria como un momentáneo desfallecer. “Saepe γυῖα, γούνατα λύειν” significa, según dice bien Ebeling, “membra relaxare, quo fit morte aut grave vulnere, labore, gaudio, timore, somno”. Lo que se ‘desata’ también con la muerte o la vejez son la βίη y la ψυχή. La muerte, pues, es una soltura de los miembros del cuerpo, un desasimiento de la fuerza física, el vigor, el hálito vital.

Si consideramos ahora el sueño nos encontramos con algo similar. El sueño es, según lo refleja la terminología del poeta, una imprecisa substancia exterior, algo de índole casi material, una especie de mágico fluido que ‘llega’ al hombre (ἰκάνειν, *Il.* I 610, X 96); se ‘asienta’ en los párpados (ἐφιζάνειν, *Il.* X 26; 91); le ‘roza’ (μάρπτειν, *Il.* XXIII 62, XXIV 679); le ‘asalta’ (ἐπορούειν, *Il.* XXIII 232). A veces parece ser un líquido que Zeus ‘derrama’ sobre los párpados (χεῖν, *Il.* II 19, XXIV 165, XXIV 445) de los mortales. Una vez en contacto con el hombre, sus efectos son los de ‘tenerle’ (ἔχειν, *Il.* II 2, X 4), ‘cogerle’ (αἰρεῖν), ‘dominarle’ (δαμάζειν), en tanto que no le ‘suelta’ (ἀνλέναι, *Il.* II 34; 71). La terminología de la *Odisea*, en todo coincidente con la de la *Ilíada*, añade a los anteriores verbos ‘venir’ (ἔρχεσθαι), ‘caer’ (πίπτειν) y ‘arrojar’ (βάλλειν). Atenea arroja el sueño sobre los párpados de quienes quiere dormir (*Od.* V 363; XVI 450), tal como Zeus lo derramaba en la *Ilíada*. De todos estos modos de expresión hay algo

¹ Sobre el sueño y el ensueño en Homero, cf. F. O. Hey, *Der Traumglaube der Antike*, München, 1908, W. S. Messer, *The Dream in Homer and Greek Tragedy*, New York, Columbia Univ. Press, 1918, J. G. Wetzel, *Quomodo poetae epici et Graeci et Romani somnia descripserint*, Diss. Berlin 1931, J. Hundt, *Der Traumglaube bei Homer*, Greifswälder Beiträge 9, Greifswald, 1935, A. R. Amory, *Omens and Dreams in the Odyssey*, Diss. Harvard 1957, *Id.*, “The Gates of Horn and Ivory”, *YCLS* 20 (1966) 3-57, A. V. Rankin, “Penelope’s Dreams in Books XIX and XX of the

Odyssey”, *Helikon* 2 (1962) 617-624, E. Lévy, “Le rêve homérique”, *Ktéma* 7 (1982) 23-41, J. Russo, “Interview and Aftermath: Dream, Fantasy and Intuition in *Odyssey* 19 and 20”, *AJPh* 103 (1982) 4-18, G. Donnay, “L’âme et le rêve d’Homère a Lucrèce”, *Ktéma* 8 (1983) 5-14. Entre la amplia bibliografía existente sobre el sueño y los ensueños seleccionamos unos cuantos títulos: A. H. M. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht, 1973, R. G. A. van Lieshout, *Greeks on Dreams*, Utrecht, 1980, G. Guidorizzi (ed.), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari, 1988.

—como ocurre en otras muchas lenguas— que destaca: la total pasividad del sujeto frente a un estado en el que, con absoluta independencia de su voluntad y a veces mal de su grado, necesariamente se sume. Por otra parte, ciertos verbos como εὔδειν ‘reposar’ o ἄωτεῖν ‘dormir’ parecen presuponer una concepción del sueño como proceso biológico natural semejante a la moderna.

Consideremos ahora los epítetos que se aplican a la muerte en los poemas, así como algunos verbos con los que se la asocia. Los primeros en su mayor parte aluden al dolor y lamento (οἴκτιστος, δυσηχής, λευγάλεος, ταυηλεγής, θυμορραιστής), así como al aborrecimiento que inspira (στυγερός). Hay en ellos adjetivos de color (μέλας, πορφύρεος) y sólo en dos ocasiones se menciona una muerte blanda o suave. En el episodio de la *Nekyia* el espectro de Tiresias la vaticina a Odiseo:

... θάνατος δέ τοι ἔξ ἀλὸς αὐτῶ
ἀβληχρὸς μάλα τοῖος ἐλεύσεται, ὅς κέ σε πέφνη
γῆρα ὑπο λιπαρῶ ἀρημένον (XI 134-136)

Y en el canto XVIII Penélope, tras despertar del dulce sopor que le infunde Atenea exclama:

ἦ με μάλ' αἰνοπαθῆ μαλακὸν πέρι κῶμ' ἐκάλυψεν.
αἶθε μοι ὡς μαλακὸν θάνατον πόροι Ἄρτεμις ἀγνή
αὐτίκα νῦν, ἵνα μηκέτ' ὄδυρομένη κατὰ θυμὸν
αἰῶνα φθινύθω, πόσιος ποθέουσα φίλοιον
παντοίην ἀρετὴν, ἐπεὶ ἔξοχος ἦεν Ἀχαιῶν (vv. 201-205).

La muerte aparece emparejada a las κῆρες, a la μοῖρα, la αἴσα y el μόρος. En cuanto a los verbos que de ella se predicán se ha de mencionar λαμβάνειν en el formulario ...τὸν δε κατ' ὄσσε / ἔλλαβε πορφύρεος θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή (*Il.* V 83-84); καλύπτειν, cuyo objeto puede ser la persona en su totalidad (*Il.* XVI 855-6: Ὡς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε· / ψυχη δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἀιδόσδε βεβήκει, cf. *Od.* V 325), o partes de la cara, como los ojos y la nariz (*Il.* V 502-503: Ὡς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε ὀφθαλμοὺς ῥίνας θ'); el compuesto del anterior ἀμφικαλύπτειν (*Il.* V 68: θάνατος δέ μιν ἀμφεκάλυψε, cf. *Od.* IV 180: θανάτοιο μέλαν νέφος ἀμφεκάλυψεν); verbos de movimiento (ἔρχεσθαι) o que llevan implícita una idea de movimiento (παρίστασθαι, κιχάνειν).

Una inspección a los epítetos del sueño muestra que se encuentra con la muerte en una oposición polar. El sueño es algo ‘blando’ (μαλακός), ‘dulce’ (γλυκός, γλυκερός, μελιθής, μελίφρων), ‘agradable’ (ἡδύς, ἥδυμος, νήδυμος), que, como el amor ofrece sus ‘dones’ a los hombres (ὑπνου δῶρον ἔλοντο, *Il.* VII 482, IX 713) y domina a todo ser viviente (πανδαμάτωρ, *Il.* XXIV 5, *Od.* IX 373). Sus dones consisten en quitar el cansancio y las cuitas (ἀπήμων καὶ λιαρός, *Il.* XIV 164, λύων μελεδήματα θυμοῦ, *Il.* XXXIII 62), para lo cual ‘desconecta’ o ‘desata’ temporalmente los miembros (λυσιμελής, *Il.* 57, XXIII 343), tal como hace de un modo definitivo la muerte (cf. el formulario λῦσε δὲ γυῖα), que, por lo demás, recibe en un pasaje la denominación de ‘sueño broncíneo’ (χάλκεος ὕπνος, *Il.* XI 242).

No obstante, esa oposición no niega ciertas semejanzas. La muerte también puede ser ‘blanda’, como la que procura Ártemis a sus protegidas (cf. *Od.* XVI 202), y entre el sueño profundo infundido por los dioses (κῶμα) y la muerte existen las analogías reconocidas por la propia Penélope al despertar en el pasaje arriba citado. Del sueño profundo en el que queda sumido Odiseo cuando es llevado por la nave de los feacios a Ítaca se destaca *ex professo* el mismo parecido:

καὶ τῶ νήδυμος ὕπνος ἐπὶ βλεφάροισι ἔπιπτε,
νήγρετος ἥδιστος θανάτῳ ἀγχιστα εἰκώς. (*Od.* XIII 79)

Y a la inversa, a la muerte como la que le causó a Ifidamante Agamenón se la llama 'broncíneo sueño' en la *Iliada* (XI 247: ὡς ὁ μὲν αὖθι πεσῶν κοιμήσατο χάλκεον ὕπνον). Hay, pues, en todos estos puntos, puestos de relieve por la que llamamos manera natural de abordar los hechos en los poemas homéricos, las sugerencias suficientes para que el pensamiento poético las elaborara en forma mítica y las incorporara el filosófico a sus lucubraciones. Pero antes de adentrarnos por ese camino debemos referirnos a un tipo especial de sueño, el que da pie precisamente al pasaje anteriormente citado de la *Odissea* (cf. XVIII 201).

Junto al estado de sueño natural (ὕπνος) existe un sueño profundo (κῶμα), de origen mágico, con el cual el propio Hypnos personificado envuelve como con un velo a Zeus (*Il.* XIV 358) o del que se sirve Atenea para conferir a Penélope mayor talla y belleza (*Od.* XVIII 291). En Hesíodo (*Theog.* 798) es el castigo reservado al dios que quebrante el juramento por la laguna Estige: "Sin aliento, sin voz yace tumbado en el lecho y un *coma* funesto le envuelve". El κῶμα es aquí un modo precario de existencia equivalente a la pérdida de la inmortalidad y recuerda la concepción judía de pervivencia en el *sheol*. En Safo (fr. 2, 7-8, cf. Page, *Sappho and Alceus*, p. 37) es un adormecimiento mágico que desciende de las hojas de los árboles, de aceptarse la corrección de Page καταίρει al corrupto κατάγριον del óstrakon sáfico, o el sopor que, al arrullo de la brisa, se apodera de quienes están en el recinto sagrado, si se opta por la más acertada enmienda de Risch² κατάγρει. En Sófocles (*Phil.* 15-19) se atribuye un efecto similar a la corriente de aire de la gruta de Lemnos donde reside Filoctetes, y en Ovidio (*Met.* XI 603-4) al rumor producido por la corriente del Leteo. En un ambiente similar al del bosquecillo sáfico, Sócrates le exhorta a Fedro a resistir el embrujo del rumoroso arroyo, la brisa moderada y el canto de las cigarras (*Phaedr.* 259 C), sin dejarse vencer por el sueño. Porque también la música y el canto son agentes inductores del adormecimiento mágico al que tan sensible incluso se muestra la naturaleza entera, según ilustra el mito de Orfeo, cuya lira no sólo conmovía a las fieras, sino a las mismísimas potencias del Hades. También en el Olimpo a los sonos de la música de Apolo el rayo se apaga y se adormece el águila bajo el cetro de Zeus. Hasta el feroz Ares abandona la lanza y deja que el κῶμα caldee su corazón (Pind. *Pyth.* I 2). También el insomne Argos, cuyos múltiples ojos se cerraban por turno para no perder de vista nunca a Jo, se rinde al mágico efecto de la siringe y la varita mágica de Hermes (Ovid. *Met.* I 677 ss., Val. Flacc. IV 384 ss.). La medicina hipocrática recogió el viejo término homérico (Hippocr. *Epid.* III 1, 6), que define Hesiquio como ὕπνος ληθώδης, καταφορὰ ὕπνου βαθέος. Y despojado de toda connotación mítica lo sigue empleando la ciencia actual en un sentido muy similar al que le daban los viejos poetas griegos.

Llegamos ahora al momento de ocuparnos del tratamiento mitopoético de Hypnos y Thánatos en los poemas homéricos. El primero se presenta personificado por primera vez en el episodio de la Διὸς ἀπάτη (*Il.* XIV 231-360), cuando a instancias de Hera envuelve en un μαλακὸν κῶμα al padre Zeus. Aquí Hypnos se muestra con todos los rasgos de una divinidad: posee su propia residencia en Lemnos, su acción se extiende a hombres y dioses y puede —como también Hera y Atenea— adoptar forma de pájaro. Está en una relación especial con Νύξ, la Noche, que le protegió una vez de las iras de Zeus, y tiene por esposa a Pasíteia, una de las Gracias. Nada hay de común en él con los duendes del folklore germánico como el *Sandmännlein* o *Pechmännlein*

² "Der göttliche Schlaf bei Sappho. Bemerkungen zum Ostrakon der Medea Norsa", *MH* 19 (1962) 197-201. Esta lección está apoyada por Theocr. *Epigramm.* 3, v. 6: φεῦγε μεθεῖς ὕπνου κῶμα καταγρόμενον, Hipp. *Epid.* 3, 6: κατεῖχε κῶμα συνεχές, οὐχ ὑπνώδης y la concordancia con el giro homérico καὶ

δέ μιν ὕπνος ἤρει πανδαμάτωρ (*Od.* IX 372 s.). Tiene un perfecto fundamento lingüístico en el itacismo y la reducción de los grupos *-ios* > *-is* e *-ion* > *-i(n)* de la koiné imperial. Un κατάγριον puede ser muy bien la ultracorrección de un κατάγρει (pronunciado *katagrī*).

que vienen a echar arena en los ojos o a pegar los párpados con pez para provocar el sueño. Hypnos es aquí una figura mitopoética, una personificación previa a las abstracciones del pensamiento racional.

Pero lo que mejor define a Hypnos es su estrecha conexión con Thánatos. Homero la formula en clave mítica haciendo de la pareja dos hermanos, en el episodio también de la Διὸς ἀπάτη (II. XIV 231), y presentándolos como gemelos en el canto XVI (v. 672), cuando Zeus le ordena a Apolo sacar del campo de batalla el cadáver de Sarpedón y entregárselo a dos veloces portadores, Hypnos y Thánatos, los cuales lo depositan inmediatamente en Licia. Como la cerámica griega representa una escena similar, en la que dos figuras aladas recogen el cadáver de Memnón en presencia de su madre Eos³, se ha pensado que el pasaje de la *Iliada* tuviera un antecedente en la *Etiópida*, pero la viva discusión filológica levantada sobre el particular es ajena a nuestros fines. Nos basta con señalar la pregnancia de la relación de parentesco, que recogería Hesíodo y desarrollaría de acuerdo con las líneas del pensar genealógico. Ambos hermanos en la *Teogonía* (vv. 212, 756-59) son hijos de una misma madre (Nyx), aunque el uno sea funesto y el otro beneficioso para los mortales, y tienen por morada el Tártaro. Aceptada la filiación por la literatura posterior⁴, Higino agrega a la familia el Érebo como progenitor (*Fab. Praef.* I) de la pareja. La aparición de ésta en los leцитos funerarios va unida a una idea de consuelo: el difunto en realidad no ha muerto, sino que yace sumido en un eterno sueño.

La primitiva concepción del sueño como un *fluidum* mágico entrevista en Homero se asocia a la de Hypnos (*Somnus*) personificado. Hypnos dispensa el sueño derramando el líquido adormecedor que guarda en su cuerno⁵, extraído según Frontón (*De fer. Als.* 228 ss. Naber) de las hierbas de la seguridad y de la delicia, cogidas en los bosques del cielo, más una gota del jugo de la hierba de la muerte, que crece en la pradera del Aqueronte. O bien se dice (Call. *Hymn Del.* 234, Prop. I 3, 45, Nonn. *Dionys.* VII 141) que basta para adormecer el aire agitado por sus alas, tal como descendía el κῶμα de las hojas rumorosas del bosquecillo de Afrodita. Porque al sueño –tal vez a partir del pasaje de la Διὸς ἀπάτη en que se transforma en el ave llamada χαλκίς ο κύμινδης– se le concibe alado (Tibull. II 1, 30: *postquam uenit tacitus furuis circumdatus alis Somnus*). Desarrollo también de ideas expresadas en los poemas homéricos sobre los efectos amnésicos del sueño es la creencia de que *Somnus* tocaba en las sienes a los cansados con una rama mojada en la fuente de Lethe (Verg. *Aen.* V 854 ss., Sil. Ital. X 356), como si estuviera en ellas la sede del sueño.

En suma, Hypnos como Eros no logró alcanzar jamás la categoría de una verdadera divinidad, a pesar de su asociación con Hermes (en Sición, cf. Paus. II 10, 2), las Musas (en Trezén, Paus. II 31, 3), Asclepio e Hygieia (Paus. II 10, 2, *CIA* III 132 a). Sumamente significativo a este respecto es el grifo de Alexis (fr. 240 Edmonds), transmitido por Ath. X 449 D y Eustath. 1336, 15:

οὐ θνητὸς οὐδ' ἀθάνατος, ἀλλ' ἔχων τινα
σύγκρισιν, ὥστε μήτ' ἐν ἀνθρώπου μέρει
μήτ' ἐν θεοῦ ζῆν, ἀλλὰ φύεσθαι τ' ἀεὶ
καυνῶς φθίνειν τε τὴν παρουσίαν πάλιν,
ἀόρατος ὄψιν, γνώριμος δ' ἅπασιν ὦν.

³ Es ésta una escena representada con frecuencia en la cerámica griega, cf. J. C. Eger, *Le sommeil et la mort dans la Grèce antique*, Paris, 1966, láms. I-V.

⁴ Cf. Eur. *Cycl.* 601, Virg. *Aen.* VI 278, Val. Flacc. *Argon.* VIII 74, Sen. *Herc. fur.* 1074, *Orpb. Hymn.* 85, 8, Nonn. *Dionys.* XXI 117.

⁵ Cf. Sil. Ital. X 351 ss., Stat. *Theb.* I 244, II 144, V 199, VI 27, X 105, Serv. *Aen.* I 692, VI 893.

El modelo del Eros del Banquete platónico determina la descripción de Hypnos como ser invisible de todos conocido, ni mortal, ni inmortal en su constante morir y renacer, un tema que valorizaría el orfismo y después el cristianismo como premonición de la muerte y de la reviviscencia. Pero antes de considerar la evolución posterior de la pareja Hypnos y Thánatos en las creaciones poéticas, conviene hacer un alto en el camino para observar cómo fue fructificando a lo largo de toda la Antigüedad la simiente contenida en las denotaciones homéricas propias de la manera 'natural' de concebir la muerte y el sueño. Fundamentalmente se trata de las nociones de fluido y de desasimiento somnial, tan imbricadas entre sí que se hace difícil considerarlas por separado. El fenómeno no se le escapó a Eustatio que contemplaba los hechos desde la perspectiva de siglos de tradición literaria. Para él la función restauradora del sueño, apuntada por Homero, daría la clave etimológica de su denominación: ὕπνος significaría 'disolvedor' o 'desatador' de las fatigas (*λύπιονος)⁶. Por otra parte, ha sabido captar bien la concepción homérica del sueño como líquido infuso, que comenta de esta guisa:

"La expresión 'se derramó' la emplea el poeta como si se tratara de un líquido que se vertiera por todo el cuerpo, por una parte debido a la inactividad de todo el cuerpo durante el sueño y por otra a que el sueño consta de cierta fluidez (ἐξ ὑγρότητος)".

El estado de 'desconexión' del cuerpo del dormido, cuyas articulaciones dejan, como en la muerte, aunque sea transitoriamente, de conectar mutuamente los miembros del cuerpo, impidiendo así su funcionamiento lo describe un pasaje del *Corpus Hermeticum* (Exc. V 517, 408, 28 ss.= Stob. 291, 23 ss. Wachsmuth) en estos términos:

"Considera, hijo, que el poder del sueño es grandísimo, contrario al del alma (*scil.* el principio vital), aunque no inferior al de ésta. Pues así como el alma es el origen del movimiento, así también los cuerpos no pueden vivir sin sueño, pues es un relajamiento y una distensión de los miembros que están ligados conjuntamente (ἀνεσις γὰρ καὶ ἀφεσις τῶν συνδέτων μελῶν)".

El sueño en este tardío pasaje, influenciado por las especulaciones de la medicina hipocrática, no sólo tiene por misión la de reparar la fatiga del movimiento, sino la de regir el metabolismo, transmutando en cuerpo (σωματοποιῶν) la materia ingerida en los alimentos y distribuyendo a los diversos componentes de éste el elemento que les es propio: el agua a la sangre, la tierra a los huesos y a los tuétanos, el aire a los tendones y las venas, y el fuego a la vista.

Hay, pues, en el epíteto λυσιμελής todo un abanico de posibilidades que el pensamiento filosófico y científico iría elaborando. Valga de muestra un pasaje de Jámblico, escrito un milenio después que parece enteramente una glosa del mismo:

ἐν δὲ τῷ καθέδειν ἀπολυόμεθα παντελῶς ὡς περ τινῶν παρακειμένων ἡμῖν δεσμῶν, καὶ τῇ κεχωρισμένῃ τῆς γενέσεως ζωῆς χρώμεθα, τότε δὴ οὖν εἴτε νοερὸν εἴτε θεῖον ταῦτ' ὄν ὑπάρχον εἴτε καὶ ἔν, ἰδίᾳ ἐκάτερον καθ' ἑαυτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος ἀνεγείρεται ἐν ἡμῖν καὶ ἐνεργεῖ ἢ πέφυκεν (*De myst.* III 20).

El 'desatamiento' somnial se opera aquí, según la imagen órfica, con las ataduras de la cárcel corpórea. Resonancias platónicas, a su vez, tiene la comparación establecida por Gregorio de

⁶ ἀλλ' αὐτὸς μετὰ κάματος ἡμᾶς καταλήψεται λύων μελεδέματα καματηρᾶς ψυχῆς, ἃ δὴ μελεδῶνες λέγονται ὡς τὰ μέλη ἔδουσαι καὶ τήκουσαι. ὅθεν καὶ ὕπνος ἐτυμολογεῖται κατὰ τινος ὡς

οἰοεὶ λύπιονος οἷα λύων πόνοισι, ὧν ἀνεπαίσθητος ὁ ὕπνος, ὡς περ καὶ ὁ θανάτος· διὸ καὶ ἀδελφοὶ ἀλλήλοις μυθεύονται, ὕπνος καὶ θάνατος, καὶ λυσιμελεῖς ἄμφω ἐπονομάζονται.

Nisa de la acción de la naturaleza mediante el sueño en el organismo fatigado por la tensión de la vigilia con el auriga que, tras la carrera, 'desata' los corceles del carro:

λύσιν ἐμποιεῖ διὰ τοῦ ὕπνου τῷ τόνῳ, τὰς αἰσθητικὰς δυνάμεις πρὸς καιρὸν ἐκ ἐνεργειῶν ἀναπαύσασα, οἷόν τινας ἵππους μετὰ τοὺς ἀγῶνας τῶν ἀρμάτων ἐκλύσασα (*De homin. opific.* 13, PG 44, 165 C).

Para el Niseno, así como la muerte consiste en la total desvinculación del principio vital con el cuerpo, el sueño sería una desconexión pasajera operada por el relajamiento de los tendones y de los nervios que unen la ψυχή al σῶμα y mantienen en tensión el organismo durante la vigilia. De Homero también arrancan las alabanzas a los efectos beneficiosos del sueño en los cuerpos y en las almas⁷, que prosiguen en una larga tradición literaria en la literatura latina⁸, la judeohelenística⁹ y la cristiana¹⁰.

No menos fecunda fue la concepción del sueño como un fluido vertido en el durmiente por un agente externo. R. B. Onians¹¹ ha hecho notar que el adjetivo μελίφρων ('miel para las φρένες') se aplica también al vino, lo que viene a demostrar la índole enervante del fluido hipnótico. Hera espera engañar a Zeus valiéndose de Hypnos, el cual ha de verter un sueño sin cuitas y tibio en los párpados y en las φρένες de su esposo (τῷ ὕπνον ἀπήμονά τε λιάρὸν τε / χεῦη ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμησι, *Il.* XIV 164 s.), es decir, en los conductos bronquiales de los pulmones donde reside el θυμός, principio del pensar, del sentir y de la acción. Antes de la entrada en ellas del sueño, las φρένες están 'secas'¹², luego las humedece el riego del fluido hipnótico que opera en ellas los mismos efectos que la ingestión de vino (*cf. Od.* IX 362, 454, XVIII 331, 391, XXI 297), al saturarlas (*cf. Od.* XII 281) y producir en el sujeto un total olvido, sumido como queda en un estado de sopor.

La vieja concepción homérica sirve de modelo a los poetas latinos que acuñan frases tales como *sese exsicccat somno Romana iuuentus* (Enn. *Ann.* 461 Vahlen), *mitemque rigat per pectora somnum* (Furius Antas, *cf. Macrob. Sat.* VI 1, 44), *somnus per membra quietem inriget* (Lucr. IV 907 ss., *cf. Verg. Aen.* I 691 ss, III 511), *inrigno somno* (Pers. V 56), y está en la base de la concepción virgiliana del sueño de la naturaleza como el efecto de los somníferos preparados con los jugos adormecedores de las plantas nacidas en el antro de Somnus que vierte la Noche sobre la tierra:

*Ante fores antri fecunda papauera florent
innumeraque herbae, quarum de lacte soporem
Nox legit et spargit per opacas umida terras* (*Met.* XI 605-7).

⁷ *Cf. Soph. Phil.* 828 ss., *Eur. Ba.* 282 s.: ὕπνος τε λήθην τῶν καθ' ἡμέραν κακῶν / δίδωσιν, οὐ δ' ἔστι ἄλλο φάρμακον πόνων, *Or.* 211: ὦ φίλον ὕπνου θέλητρον, ἐπίκουρον νόσου, *Menandr. fr.* 520 K.-Th.: ὕπνος πέφυκε σωμάτων σωτηρία, *fr.* 596: ἀνάπαυσις τῶν κακῶν ὕπνος, *fr.* 945 Edm.: ὕπνος δὲ πείναν τὴν κακέσχατον δαμά.

⁸ *Cf. Ovid. Met.* XI 620 ss.: *Somme, quies rerum placidissime, Somne deorum, / pax animi, quem cura fugit, qui corpora duris / fessa ministeriis mulces reparasque labori*, *Sen. Herc. fur.* 1073-76: *lucis requies noctisque comes, / qui par regi famuloque uenis, / pavidum leti genus humanum / cogis longam discere noctem.*

⁹ *Cf. Phil. Spec. leg.* I 298.

¹⁰ *Cf. Tertull. De an.* 43, 7.

¹¹ *The Origins of European Thought about the Body, The Mind, the Soul, the World, Time and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence also of some Basic Jewish and Christians Beliefs*, Cambridge, Univ. Press, 1954, p. 442.

¹² Así interpreta Onians (l.c.) con harta verosimilitud la expresión φρεσὶ πευκαλίμησι, poniéndola en relación con πευκαλεῖται· ξηραίνεται, en vez de aceptar la interpretación también hesiquiana de πευκαλεῖται· θερμή, θρασεῖα καὶ φλεγμαίνουσα, forzada quizá por el ὕπνον ἀπήμονά τε λιάρὸν τε que antecede.

Los efectos del sueño, semejantes a los del misterioso poder del vino, explican que, a pesar de ser 'desatador de los miembros' (Λυσιμελής, recuérdese el epíteto λυαῖος de Dioniso), paradójicamente 'ate' o 'encadene' como el acto mágico¹³.

Pasemos ahora a considerar la evolución de Hypnos personificado en la época imperial. Los intentos de Boyancé¹⁴, proseguidos por F. Cumont¹⁵, de ver en el Hypnos de las creencias tardías griegas y en el *Somnus aeternus* o *aeternalis* de las inscripciones funerarias romanas una divinidad psicopómpica y a la vez guardiana de la sepultura, carecen de una firme base. Los textos en que se apoyan son el *Hymn. Orph.* LXXX 7-8, en el que se le asigna a Hypnos la misión de 'conservar' las almas y se le hace hermano del Olvido y de la Muerte¹⁶; un epigrama de Mileto (siglo I o II d.C.), donde Hypnos —hermano o hijo de Lethe— duerme a los difuntos y los traslada junto a las Pléyades¹⁷; y un texto del *Amatorius* de Plutarco que vendría a dar la supuesta clave de la concepción subyacente a dicho epigrama. Plutarco se está refiriendo a la divina providencia que asigna al hombre divinidades tutelares en cada momento de su vida. Si asisten al recién nacido Εἰλείθια y Λοχεία, también el enfermo y el moribundo cuentan con sus deidades protectoras: ἔστι δέ τις ἐκεῖ κομιστήρ ἐνθένδε καὶ ἄρωγός ἐν τέλει γενομένων κατευναστής καὶ ψυχοπομπός ὡσπερ οὔτος (*Am.* 758 B). La cita siguiente de un trágico permite tal vez reconocer a Hypnos, y no es desacertado, aunque sí innecesario, corregir con Haupt οὔτος por ὁ Ὑπνος. Pero, por desgracia, el texto está corrupto:

Οὐ γάρ με Νῦξ ἔτικτε δεσπότην λύρας,
οὐ μάντιν οὐδ' ἰατρόν, ἀλλὰ θνητὸν ἅμα
ψυχαῖς....

A partir de la última palabra la citación se interrumpe bruscamente, impidiendo reconstruir, salvo por adivinación, el contexto. El complemento de Valckenaer ἀλλ' ἡγήτορα se debe a una identificación de la divinidad encubierta en οὔτος con Hermes, como estima asimismo Flacelière¹⁸. Pero, puestos a adivinar, nada impide que al θνητόν, como en el grifo de Alexis, le siguiera un ἀθάνατον, indicativo de la naturaleza ambivalente, liminar entre el mundo de los vivos y el de los muertos, del sueño. Por otra parte, de la misma manera que a las divinidades tutelares del parto las menciona Plutarco con un singular de indeterminación en el pasaje anterior (ὄμως ἔχει θεῶν ἐπίσκοπον Εἰλήθιαν καὶ Λοχείαν), el τις del texto citado puede aludir a dos deidades diferentes: una ἐκεῖ κομιστήρ ἐνθένδε (a la que correspondería el título de ψυχοπομπός) y otra ἄρωγός ἐν τέλει γενομένων, a la que cuadraría el epíteto de κατευναστής. En una palabra, de admitir una construcción quiástica, se puede muy bien puntuar el párrafo con coma detrás de γενομένων y ver dos divinidades, una de ella Hermes y otra Hypnos, a la que se referiría la deixis de οὔτος (recuérdese que en la koiné ὄδε desaparece). Pero sea lo que fuere de ello, el Hypnos del himno órfico y el del epigrama de Mileto son abstracciones tan desdibuja-

¹³ Cf. *Od.* XXIII 16 s.: ἐξ ὕπνου μ' ἀνεγείρεις / ἡδέος ὅς μ' ἐπέδησε βλέφαρα ἀμφικαλύψας, *Orph. Hymn.* XXXV 85: Ὑπνε ... σώματα δεσμεύων ἐν ἀχαλκευτήτοις πέδησι, *Soph. Ai.* 675 : ἐν δ' ὁ παγκρατῆς ὕπνος λύει πεδήσας, *Plat. Tim.* 71 E : καθ' ὕπνον... πεδηθεῖς δύναμιν, *Enn. Ann.* fr. 5 Vahlen: *sonno leui placidoque reuinctus*.

¹⁴ "Le sommeil et l'immortalité", *Mélanges de l'École de Rome* 45, 1928, p. 28.

¹⁵ *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1966, pp. 368 s.

¹⁶ καὶ θανάτου μελέτην ἐπάγεις ψυχὰς διασώζων / αὐτοκασίγητος γὰρ ἔφυς Λήθης Θανάτου τε.

¹⁷ Εὔδιον ἐκ μακάρων ἀνύσαντά σε τὰν ἀόρατον, / Γοργία εὐγήρως, ἀτραπιτὸν βίотου / ὄλβου τηλεθάοντος, ἐκοίμισεν Ὑπνος ὁ Λήθης / κᾶντα πρὸς ἑπταπόρου σταῖσέ σε Πληιάδος (O. Peek, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, 1960, n° 334).

¹⁸ Plutarque, *Dialogue sur l'Amour (Eroticos)*, Paris, Les Belles Lettres, 1953, nota 64.

das como el *Somnus aeternus* de las inscripciones funerarias latinas, que entra en la misma categoría de personificaciones que *pax*, *quies* o *securitas*¹⁹.

Para concluir nos queda el referirnos a una conexión establecida entre los astros y el sueño, como fenómeno natural y como personificación mitopoética. Su origen se ha de ver, por un lado, en la natural asociación de la noche –el momento en que la luna y las estrellas se hacen visibles– con el sueño: y por otro, en la concepción que venimos comentando del sueño como fluido que cae o se desprende de algo. En Virgilio (*Aen.* V 838 ss.) *Somnus* va en busca de Polinuro *aetheriis delapsus ... ab astris*, como si su residencia, lejos de estar en las profundidades de la tierra estuviera en la bóveda celeste. Una concepción análoga se encuentra en Draconcio (*Romulea* X 361-65): *astra uocans et signa ciens iubet illa Soporem / in nemus ... abire*. Por otra parte, como demuestra el mito de Endimión, a la Luna se le atribuye (desde Safo) la facultad de impartir el sueño, lo cual unido a las creencias astrológicas sobre los influjos de los distintos planetas sobre los hombres, y a una concepción ‘pneumática’ del alma nos puede dar la razón de ciertos oscuros pasajes del *Corpus Hermeticum*. Aristóteles (*De anima* 410 b 19 ss.) atribuye a Orfeo la creencia de que el alma penetra, llevada por los vientos, en el hombre gracias a la respiración: τοῦτο δὲ πέποιθε καὶ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καλουμένοις λόγοις· φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὄλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων (fr. 27 Kern). Pues bien, gracias a una concepción similar a ésta se hace comprensible el diverso influjo de los distintos planetas en el hombre, cuyos ‘fluidos’ inhalaría éste al respirar. En el *Excerptum* XXIX Scott del *Corpus Hermeticum* se lee:

ἑπτὰ πολυπλανέες κατ' Ὀλύμπιον ἀστέρες οὐδὸν
εἰλεῦνται ...
...
οἱ δ' αὐτοὶ μερόπων ἔλαχον γένος, ἔστι δ' ἐν ἡμῖν
Μῆνη, Ζεὺς, Ἄρης, Παφίη, Κρόνος, Ἥλιος, Ἑρμῆς.
τοῦνεκ' ἀπ' αἰθερίου μεμερίσμεθα πνεύματος ἔλκειν
δάκρυ, γέλωτα, χόλον, γένεσιν, λόγον, ὕπνον, ὄρεξιν.
δάκρυ μὲν ἔστι Κρόνος, Ζεὺς δὲ γένεσις, λόγος Ἑρμῆς,
θυμὸς Ἄρης. Μῆνη δ' ἀρ' ὕπνος, Κυθεραία δ' ὄρεξις
Ἥελιος δὲ γέλως ...

De los elementos astrales existentes en el hombre, el sueño procedería de la Luna, que extraería (cf. ἔλκειν) el πνεῦμα del αἰθήρ. Es algo, pues, ínsito en su naturaleza.

Universidad Complutense

LUIS GIL

¹⁹ Cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1966, p. 357.